



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Redes internas y relativismo no representacionalista

Ángel Giovanni Rivera Novoa

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2014

Redes internas y relativismo no representacionalista

Ángel Giovanni Rivera Novoa

Tesis presentada como requisito para optar al título de:

Doctor en Filosofía

Director:

Doctor William Augusto Duica Cuervo

Línea de Investigación:

Epistemología y Filosofía de la Ciencia

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2014

*Y dijo Jehová: He aquí el pueblo es uno, y todos éstos tienen un solo lenguaje; y han comenzado la obra, y nada les hará desistir ahora de lo que han pensado hacer. Ahora, pues, descendamos, y confundamos allí su lengua, para que ninguno entienda el habla de su compañero.
(Génesis 11: 5-7)*

Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen. Moraban entonces en Jerusalén judíos, varones piadosos, de todas las naciones bajo el cielo. Y hecho este estruendo, se juntó la multitud; y estaban confusos, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua. (Hechos 2: 4-6)

Agradecimientos

A Dios en quien creo fielmente. A mi madre y a mi amada novia Johana Rodríguez, quienes a pesar de no entender lo que dice esta tesis, me apoyaron hasta el último momento. A mi director de tesis, el profesor William Duica, por todas sus indicaciones, sugerencias, críticas, comentarios y paciencia. A Porfirio Ruiz (sobran las razones). A todos los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia a quienes debo mi formación. A todos mis amigos del Departamento de Filosofía, a quienes también debo mi formación y, sobretodo, debo mi creencia en la amistad (la lista de ellos es demasiado larga). A los profesores Jaime Ramos y Tomás Barrero, quienes comentaron versiones previas de esta tesis. A CILEC y todos sus integrantes, por todo lo aprendido. A mi grupo de teatro ILOGAN, quien me ha hecho creer en mí mismo. Al grupo de teatro Goyenechus, en especial a su director. A quien me robó mi PC en Viña del Mar (perdiendo las últimas correcciones de mi tesis faltando una semana para la entrega), porque hizo que afianzara y concretara mis ideas de una forma más clara y en un tiempo récord. A todos, gracias infinitas.

Resumen

El relativismo científico es la tesis según la cual los criterios de elección entre teorías científicas rivales son internas a las teorías mismas, esto es, no hay criterios objetivos de elección. El relativismo, en el siglo XX, se basó en la idea de inconmensurabilidad entre teorías científicas. Esta noción de inconmensurabilidad implica una visión representacionista del conocimiento que se manifiesta en tres tesis: 1) hay esquemas conceptuales alternativos, 2) la experiencia cumple un rol epistémico y está cargada teóricamente y 3) los lenguajes de teorías rivales son intraducibles. Donald Davidson critica el relativismo por medio de un ataque sistemático a estas tres tesis. Se explora la posibilidad de defender un relativismo científico que no se comprometa con ninguna de estas tres tesis y que, por tanto, rechace la imagen representacionista del conocimiento. Este relativismo descansa en la noción de 'red interna' (conjunto de creencias cuyas condiciones de verdad y justificación no van más allá de la red misma). Las redes internas deben cumplir dos condiciones para que haya relativismo no representacionista, a saber, deben estar subdeterminadas empíricamente (deben ser igualmente compatibles con la experiencia aunque incompatibles entre sí) y deben estar subdeterminadas doxásticamente (deben ser igualmente compatibles con un *background* de creencias compartido aunque incompatibles entre sí). Si se cumplen ambas condiciones, hay un relativismo no representacionista.

Palabras clave: Relativismo, red interna, no representacionismo, subdeterminación empírica, subdeterminación doxástica, Donald Davidson.

Abstract

The scientific relativism is the view that the criteria for choosing between competing scientific theories are internal to the theories themselves, that is, there are not objective criteria of choice. Relativism, in the twentieth century, was based on the idea of incommensurability between scientific theories. This notion of incommensurability implies a vision of knowledge representationalist manifested in three theses: 1) there are not alternative conceptual schemes, 2) experience plays a role epistemic and is loaded theoretically and 3) competing theories languages are untranslatable. Donald Davidson criticizes relativism through a systematic attack on these three theses. The possibility of

defending a scientific relativism that do not compromise with any of these three theses and therefore reject the knowledge representationalist image is scanned. This relativism rests on the notion of 'internal network' (set of beliefs whose truth and justification conditions does not go beyond the network itself). Internal networks must satisfy two conditions, namely, they must be empirically underdetermined (must be compatible with experience but inconsistent each other) and must be doxastically underdetermined (must be consistent with a background of beliefs shared although incompatible). If both conditions are met, there is non-representationalist relativism.

Keywords: Relativism, internal network, non-representationalism, empirical undetermination, doxastic undetermination, Donald Davidson.

Contenido

Introducción

Relativismo y representacionalismo.....8

Capítulo I

Racionalidad, relativismo y no representacionalismo.....17

Capítulo II

Interpretación, intraducibilidad parcial e intensionalidad.....52

Capítulo III

Redes internas y el contraejemplo de las comunidades C y D.....85

Capítulo IV

Relativismo no representacionalista, subdeterminación y triangulación.....107

Capítulo V

Dualismo esquema-contenido, coherentismo y redes internas.....148

Bibliografía179

Introducción

Relativismo y representacionalismo

¿Es la ciencia un ejemplo de auténtica racionalidad? ¿Qué se quiere decir con ‘racionalidad’ en la pregunta anterior? La racionalidad, en tal contexto, se entiende como cierto conjunto de estándares objetivos que le darían a la ciencia un estatus de ‘conocimiento’. Si la ciencia carece de tales estándares, la verdad, la justificación e incluso la realidad descrita por el *corpus* de creencias científicas no serían objetivas y, entonces, la ciencia perdería su carácter ‘racional’. En la discusión actual, racionalidad y relativismo se muestran como incompatibles. Así, si el relativismo científico es cierto, la ciencia no sería un ejemplo de auténtica racionalidad. El relativismo científico, *grosso modo*, se entiende como la tesis según la cual lo que llamamos conocimiento científico no depende de estándares objetivos, sino que es relativo al esquema conceptual, al paradigma, a la teoría, a la comunidad científica o al contexto socio-cultural en el cual se desarrolla la ciencia misma. Barnes & Bloor (1982) expresan el problema del siguiente modo: “[1]a mayoría de los críticos del relativismo suscriben alguna versión de *racionalismo* y presentan al relativismo como una amenaza a lo racional y a los estándares científicos. Es, sin embargo, una convención del discurso académico que puede no ser correcta” (Barnes & Bloor 1982: 21, traducción mía).

Quizás antes de la aparición de pensadores como Kuhn o Feyerabend dentro del marco de la filosofía de la ciencia, la racionalidad no era puesta en duda de una forma tan marcada. En efecto, a diferencia de otras clases de ‘conocimiento’ —por llamarlo de alguna manera— como la ética o las cuestiones políticas y estéticas, la ciencia se mostraba como el ejemplo de conocimiento a seguir. Su carácter riguroso, su capacidad para predecir eventos futuros y su aparente adecuación al mundo natural parecen sugerirnos que la ciencia es absolutamente racional. Al respecto, dice Hacking:

Durante mucho tiempo los filósofos hicieron de la ciencia una momia. Cuando finalmente desarrollaron el cadáver y vieron los restos de un proceso histórico de devenir y descubrimiento, crearon para sí la crisis de la racionalidad. Esto sucedió alrededor de 1960. [...] Fue una crisis porque sacudió nuestra antigua costumbre de pensar que el conocimiento científico es el pináculo de la razón humana. (Hacking 1983: 19)

En últimas, según Hacking, en el momento en el que la ciencia empezó a verse desde un punto de vista histórico, y no desde un punto de vista abstracto como un análisis del método científico al margen de su contexto, entonces se vio cómo la ciencia y las creencias científicas no tenían condiciones objetivas de verdad y justificación. Como consecuencia de ello, la ciencia dejó de ser el modelo de conocimiento por excelencia. Hablando de esto, Kitcher dice:

Antes de que se iniciara la década de 1960, casi todos los filósofos daban por sentada la racionalidad de la ciencia. La noción de que la ciencia es el epítome de la racionalidad humana era tan común que las declaraciones explícitas de lealtad hacia ella estaban confinadas en gran medida a las lecturas populares, los libros introductorios o preámbulos de obras de epistemologías más serias. Para dar cuenta de esta admirable característica de la ciencia se supuso que los científicos conocen tácitamente las reglas metodológicas (que juntas componen el “método científico”) que se usan para evaluar las hipótesis y teorías recién introducidas. (Kitcher 1993: 248)

¿Qué fue lo que sucedió en la década de 1960 que dejó en crisis la racionalidad científica? Lo que sucedió fue la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) de Thomas Kuhn, acompañado, además, de una serie de artículos de Pual Feyerabend que defendía tesis parecidas a las de Kuhn (cf. Feyerabend 1962a y 1962b). Fueron tales publicaciones, en especial la de Kuhn, las que dejaron en crisis la racionalidad científica, al analizarla desde un punto de vista histórico.

A partir de allí, comenzó un fuerte debate entre racionalismo y relativismo, que tenía como centro la noción de inconmensurabilidad. Esta noción, a pesar de las muchas acepciones que tuvo, se entendió, en algún momento del debate, como la idea según la cual diversas teorías científicas son intraducibles entre sí. Pero una vez que se afirma esto, se sigue que hay conceptos teóricos en la ciencia que no tienen un criterio objetivo de elección. El debate, entonces, se centró en ver si la intraducibilidad era posible. Por otra parte, el rol de la experiencia a la hora de elegir entre teorías también fue cuestionado, debido a que en virtud de aquellos conceptos intraducibles, la experiencia podría estar cargada teóricamente. Por tanto, la experiencia no sería el terreno neutral para dirimir las disputas.

Una de las críticas más fuertes al relativismo científico fue dada por el filósofo norteamericano Donald Davidson (1974). Sin embargo, lo que hay detrás de la crítica de dicho autor no es sólo un ataque al relativismo conceptual. Detrás parece estar un ataque frontal a una concepción del conocimiento que dominó toda la historia de la epistemología hasta el siglo XX, a saber, la visión representacionalista del conocimiento. Esta crítica está inspirada en una tradición pragmatista y Davidson fue escudado por Rorty, Fine, Brandom y otros pragmatistas contemporáneos en el rechazo al representacionalismo.

La visión representacionalista del conocimiento es la visión según la cual las creencias, el pensamiento, el conocimiento y el lenguaje son *representaciones* del mundo. De esta manera, la mente es entendida como un espejo que refleja (quizás fielmente) una realidad que tiene una naturaleza propia. Esta tesis representacionalista puede ser entendida como el conjunto de tres tesis que expondré a continuación.

La primera de tales tesis consiste en la afirmación según la cual hay un mediador epistémico entre la mente y el mundo. Este mediador epistémico es el que permite transmitir la información proporcionada por el mundo para que sea representada por la mente humana. Ese mediador, en la tradición, ha sido la experiencia. Los datos sensibles, las irritaciones de la superficie o la sensación son aquellas que transmiten la información que, luego, se convertirá en el conocimiento que tenemos acerca del mundo. Sin la experiencia, no podemos *representar* la realidad. Podemos, entonces, enunciar esta primera tesis del siguiente modo:

- 1) Hay un mediador entre la mente y el mundo (la experiencia) que le da a la mente la información para que represente ese mundo.

Ahora bien, no basta con esa mediación epistémica para que podamos representar el mundo. La información suministrada por la experiencia debe hacerse inteligible para la mente humana, por eso necesitamos un elemento adicional. Dice Kant:

Si llamamos sensibilidad a la receptividad que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir *representaciones*, llamaremos entendimiento a la capacidad de

Introducción

Relativismo y no representacionalismo

producirlas por sí mismo, es decir, a la espontaneidad del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva a que la intuición sólo pueda ser sensible, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de pensar el objeto de la intuición es, en cambio, el entendimiento. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los conceptos sin intuición son vacíos. Las intuiciones sin conceptos son ciegas. (*KrV* A51, *énfasis mía*)

Para que haya representaciones, las intuiciones dadas por la sensibilidad deben tener una forma. Esa forma está dada por la espontaneidad del conocimiento. Sin esa forma, la información brindada por el mundo a la experiencia no sería inteligible. Esa espontaneidad está marcada por una serie de conceptos que le dan una forma específica a la experiencia. Así, para que nuestro pensamiento, nuestro conocimiento y nuestro lenguaje representen el mundo, debe haber un sistema de categorías que le dé forma al contenido proveniente de los sentidos. Tenemos, ahora, la segunda tesis del representacionalismo que podemos enunciar así:

- 2) Hay un dualismo entre un esquema conceptual y un contenido no interpretado. La interacción de estos dos elementos genera las representaciones del mundo.

Este dualismo kantiano es, no obstante, el que da lugar al relativismo conceptual. Una vez damos cabida a la existencia de un esquema conceptual, entonces se abre la posibilidad lógica de la existencia de varios esquemas conceptuales alternativos, inconmensurables y que describen e interpretan el mundo de formas diferentes. Sólo basta con alterar el sistema categorial para tener esquemas conceptuales alternativos.

Ahora bien, ¿cómo podemos individuar o dar las condiciones de individuación de diversos esquemas alternativos? Si lo que es necesario es alterar el conjunto de conceptos, de tal modo que estos sean incompatibles, entonces un esquema conceptual no se puede poner en términos de otro esquema. En otras palabras, hay una intraducibilidad entre los esquemas conceptuales y de allí se sigue la tesis de la inconmensurabilidad. Dice Davidson al respecto:

Podríamos aceptar la doctrina que asocia tener un lenguaje con tener un esquema conceptual. La relación puede ser supuesta así: donde difieren los esquemas conceptuales, también lo hacen los

lenguajes. Pero hablantes de diferentes lenguajes pueden compartir un esquema conceptual, si hay una forma de traducir de un lenguaje al otro. Estudiar los criterios de traducción es entonces una forma de centrar la atención en los criterios de identidad de esquemas conceptuales. (Davidson 1974: 184)

Entonces, las condiciones de individuación de esquemas conceptuales están dadas por la intraducibilidad que hay entre los lenguajes que están asociados a dichos esquemas conceptuales alternativos. Nace así la tercera de las tesis de la visión representacionalista del conocimiento:

- 3) La intraducibilidad entre lenguajes es posible y es la que marca las condiciones de individuación de esquemas conceptuales alternativos.

La visión representacionalista del conocimiento descansa, entonces, en estas tres tesis. El debate entre racionalistas y relativistas se ha movido alrededor de las tres tesis. Pero las críticas al relativismo apenas han atacado la tesis 3 (esto es, la posibilidad de la traducibilidad). La tesis 1 ha sido más o menos tratada. Sin embargo, nunca se cuestiona directamente el rol epistémico de la experiencia. Lo que se cuestiona es que la experiencia esté cargada teóricamente. Por otra parte, la tesis 2 (dualismo esquema-contenido), prácticamente ha sido dejada de lado, aun cuando es una de las premisas fundamentales para el relativismo científico.

Davidson, en cambio, critica directamente la idea misma de un esquema conceptual, el rol epistémico de la experiencia y la posibilidad de que existan lenguajes intraducibles. El ataque depende de una metodología que este autor propone conocida como 'interpretación radical'. Con este ataque, posturas filosóficas como el escepticismo, el antirrealismo o el relativismo dejan de tener sentido. Las creencias, el lenguaje, nuestro pensamiento y el conocimiento dejan de verse como *representaciones* del mundo. Esto, sin embargo, no quiere decir que la mente y el mundo dejen de tener una conexión. Hay una conexión causal entre la mente y el mundo, así como una interacción con otros sujetos que se dirigen también a ese mundo. Esas conexiones posibilitan la existencia de pensamiento en general, y éste tiene ahora un carácter público. Esto desacredita las pretensiones relativistas, pero también toda la visión representacionalista del conocimiento.

Davidson cree haber minado la posibilidad de todo relativismo conceptual con su crítica. Sin embargo, asumiendo que la crítica de Davidson es correcta, lo que se infiere es que el relativismo conceptual no tiene posibilidades, *desde un punto de vista representacionalista*. Ahora bien, ¿es posible defender un relativismo no representacionalista? Recordemos las tres tesis relativistas:

- 1) Hay un mediador entre la mente y el mundo (la experiencia) que le da a la mente la información para que represente ese mundo.
- 2) Hay un dualismo entre un esquema conceptual y un contenido no interpretado. La interacción de estos dos elementos genera las representaciones del mundo.
- 3) La intraducibilidad entre lenguajes es posible y es la que marca las condiciones de individuación de esquemas conceptuales alternativos.

¿Es posible un relativismo que rechace sistemáticamente 1, 2 y 3? Lo que me propongo en esta tesis es, justamente, defender la posibilidad de un relativismo no representacionalista que, dado su carácter, rechace el rol epistémico de la experiencia, el dualismo esquema-conceptual y la intraducibilidad entre lenguajes. Así, con Davidson, rechazo la visión representacionalista del conocimiento. Pero no creo que eso implique que el relativismo conceptual no tenga ningún sentido. Podemos explicar los casos de la historia de la ciencia que Kuhn y otros explicaron de una forma lúcida, mostrando que las condiciones de elección no responden a estándares objetivos, teóricos o racionales.

Para dar cuenta de ese fenómeno, introduzco la noción de ‘red interna’ de creencias. Una red interna es un conjunto de creencias interrelacionadas entre sí, cuyas condiciones de verdad y justificación son internas a la red misma. Ahora bien, los lenguajes asociados a diferentes redes internas son siempre traducibles entre sí. ¿Cómo garantizamos, entonces, que hay relativismo conceptual? Sugiero que las condiciones necesarias y suficientes para que haya relativismo de redes internas son, por un lado, la subdeterminación empírica de dichas redes y, por otro, lo que denomino la subdeterminación doxástica de las mismas. La subdeterminación empírica es la tesis según la cual dos redes internas pueden ser igualmente compatibles con la experiencia, pero incompatibles entre sí. Por su parte, la

subdeterminación doxástica es la tesis según la cual dos redes internas pueden ser incompatibles entre sí, pero compatibles con un *background* de creencias compartido. Si se cumplen ambas condiciones, sostengo, entonces podemos hablar de relativismo no representacionalista de las redes internas.

Así, el concepto de ‘red interna’ surge para dar cuenta de un fenómeno particular, a saber, un relativismo que cumple con unas características muy particulares. En primer lugar, es un relativismo parcial. En segundo lugar, las redes internas están subdeterminadas en los dos sentidos que se han enunciado. Por otro lado, las redes internas siempre son traducibles. En ese sentido, me deshago del concepto de ‘inconmensurabilidad’. Por otra parte, las redes internas son incompatibles entre sí debido a que poseen conceptos irreducibles (en un sentido que será bien delimitado). Esto, por último, hace que la decisión entre dos redes internas sea relativa a la red misma, sin que ello nos comprometa con una visión representacionalista del conocimiento.

Para lograr ese objetivo, esta tesis se dividirá en cinco capítulos. En el capítulo I, se mostrará cómo el debate entre racionalista y relativistas ha supuesto siempre (de manera explícita o implícita) la visión representacionalista del conocimiento. En tal sentido, más allá de hacer un estado del arte o un análisis riguroso de los autores relevantes de la discusión, lo que se busca es mostrar que el representacionalismo ha sido la moneda común del debate. Por otra parte, se muestra cómo la postura de Davidson rechaza el representacionalismo y, con ello, el relativismo conceptual que surge desde tal visión epistemológica.

En el capítulo II, se mostrará que los intentos de defender un relativismo parcial son infructuosos, principalmente, por caer en una visión representacionalista del conocimiento. Por tanto, la propuesta de una inconmensurabilidad débil sería insuficiente. Es importante defender esto, debido a que las posturas más cercanas a la tesis aquí propuesta son los relativismos parciales que se propusieron luego de la crítica de Davidson (1974). Kuhn, Sankey y Barnes & Bloor tratan de establecer una diferencia entre ‘traducción’ e ‘interpretación’ para afirmar que la interpretación radical no elimina la posibilidad de una intraducibilidad al menos parcial. Creo que esta crítica está mal fundada y que no es

posible trazar esa diferencia de entrada, pues a través de la utilización de la semántica tarskiana es imposible concebir una interpretación independiente de una traducción. Este argumento no supone que la teoría semántica tarskiana es la mejor, sino sólo que los relativistas ignoran la metodología davidsoniana y, además, no tienen una teoría de la verdad que reemplace a la de Tarski.

Por otra parte, los relativistas parciales señalan que la traducción no sólo se puede ver desde un punto de vista referencial —como, se supone, lo hace Davidson—, sino también intensional. Argumento que acusar de esto a Davidson y pretender explicar la traducción desde un plano intensional es un error metodológico, pues se supondría lo que se quiere explicar, ya que la ‘traducción’ implica nociones intensionales y, por eso, es necesario explicar tales nociones desde un plano puramente extensional. La defensa de un relativismo parcial parece, por tales razones, ignorar puntos centrales de la interpretación al estilo de Davidson, que constituyen justamente las premisas fundamentales en el ataque al relativismo. Ahora bien, el extensionalismo puede ser polémico en este punto. Pero al igual que en la crítica anterior, el problema es que los relativistas parciales ignoran por completo la metodología davidsoniana y su propuesta intensionalista no es del todo clara.

En el capítulo III, se propone un contraejemplo a la estrategia davidsoniana de la interpretación radical como crítica al dualismo esquema-contenido. Tal contraejemplo busca mostrar que el acuerdo entre intérprete y hablante podría ser sólo un acuerdo ficticio, que, aunque posibilita la comunicación, no es un acuerdo real, con lo que las puertas del relativismo quedarían abiertas. Se sugiere que Davidson podría contestar basándose en el externalismo y el holismo semánticos e intencionales. Éstas son tesis sobre la individuación de contenidos. Según el externalismo, el contenido de nuestras creencias depende en parte del mundo mismo que casusa mis creencias. De esta manera, si la causa de las creencias del hablante es compartida con el intérprete, entonces no podría ser el caso que intérprete y hablante tengan un acuerdo ficticio. La tesis más importante al respecto es la del holismo. Davidson argumentaría que el contra ejemplo no puede negar que existen algunas creencias que, de hecho, sí se comparten. Pero según el holismo, el contenido de esas creencias podría individuar el contenido de muchas otras creencias, es decir, son relevantes para la individuación del contenido de otras creencias. Así, se podría

garantizar que hay un acuerdo mayoritario real entre intérprete y hablante. No obstante, un argumento similar se puede construir de modo contrario. Un racionalista debe aceptar que hay creencias idiosincráticas. Pero si el holismo es cierto, el contenido de tales creencias podría individuar el contenido de muchas otras creencias. De este modo, puede haber un conjunto de creencias grande cuyas condiciones de verdad y justificación son idiosincráticas. Esto iría más allá del simple desacuerdo teórico, ya que la individuación del contenido depende exclusivamente de creencias idiosincráticas. Esto abre las puertas a la posibilidad de la existencia de diversas redes internas incompatibles entre sí que tienen un *background* común que posibilita la comunicación entre culturas.

Para sostener este análisis, en el capítulo IV tendré que suscribir y sustentar dos tesis adicionales, que ya había mencionado. Una tesis es la de la subdeterminación empírica de las teorías de Quine, aplicada al caso particular de las redes internas. La otra tesis es la ‘subdeterminación doxástica’, la cual dice que dos redes internas pueden ser incompatibles entre sí, aunque compatibles con una misma visión general de mundo (esto es, con un trasfondo de creencias compartido). Las redes internas, en conjunción con la subdeterminación empírica y la subdeterminación doxástica, abren la puerta a un relativismo no representacionalista.

Por último, en el capítulo V, se defiende que la noción de ‘red interna’ no debe entenderse como una nueva forma de dualismo esquema-contenido y, así, nos libraríamos de una visión representacionalista del conocimiento sin abandonar el relativismo conceptual, ahora abordado desde una nueva perspectiva. La necesidad de abordar esta discusión se da porque podría surgir una objeción, a saber, que si bien este nuevo relativismo no se compromete con la intraducibilidad, podría ser el caso que sí se comprometa con esquemas conceptuales. Dicho en otras palabras, Davidson pudo haberse equivocado al suponer que la intraducibilidad constituye una condición (la única) para individuar esquemas.

Capítulo I

Racionalidad, relativismo y no representacionalismo

El problema de la selección teórica ha sido uno de los aspectos más debatidos en el desarrollo de la filosofía de la ciencia contemporánea. Este problema consiste en establecer cuáles son los criterios para elegir y descartar entre teorías o creencias que sean incompatibles entre sí y, sin embargo, versen sobre un mismo fenómeno particular. Popper define el problema de la selección teórica como la cuestión más importante en epistemología del siguiente modo:

El problema central de la filosofía del conocimiento, al menos desde la Reforma, ha sido éste: ¿Cómo podemos valorar las afirmaciones de largo alcance de teorías y de creencias rivales? (Popper 1956: 59)

El relativismo y el racionalismo pueden entenderse como respuestas al problema de la selección teórica, posturas entre las cuales se ha sostenido una aguda discusión. Estas posturas pueden definirse en términos de la forma en que tratan los conceptos de verdad y justificación. Así, el relativismo es la tesis según la cual la verdad y la justificación de las creencias son relativas a un paradigma, cultura, contexto, etc. Por su parte, el racionalismo afirma que la verdad y la justificación no son dependientes de contexto alguno, de modo que tiene rasgos objetivos. Así, con relación al problema de la selección teórica, el relativismo dirá que la elección es arbitraria, pues no hay rasgos objetivos que permitan decir que una teoría es correcta mientras la otra no. Por otra parte, el racionalismo niega esta conclusión, dado que si los criterios de justificación y verdad son objetivos, también lo será la elección. Como defenderé en breve, sostengo que ambas posturas, en la tradición, están enmarcadas en lo que denominaré una ‘visión representacionista del conocimiento’.

El objetivo de esta tesis es hacer una defensa de un relativismo que denominaré ‘relativismo no representacionista’. Para tal propósito, se introduce la noción de ‘red interna’. Esta noción intentará capturar la idea de subconjuntos de creencias incompatibles entre sí.¹ Las condiciones de verdad y justificación de las creencias de una red interna no

¹ De entrada, evito el uso del concepto ‘incommensurabilidad’. Tal concepto implica nociones de intraducibilidad o carga teórica de la observación que mi propuesta rechazaré. Cuando afirmo que dos redes

van más allá de sí mismas y de ahí su carácter 'interno'. A su vez, la postulación de redes internas supone la existencia de un *background* de creencias compartidas por los usuarios de diferentes redes.

Ahora bien, este tipo de relativismo pretende ser ajeno a las nociones clásicas de relativismo. En esa medida, no hablamos de relativismo radical, es decir, de un relativismo que diga que puede haber distintas visiones globales del mundo enfrentadas e indecidibles. Tampoco es un relativismo parcial basado en alguna noción más débil de inconmensurabilidad entre teorías que pretenda debilitar el relativismo radical, diciendo que si bien no es cierto que haya visiones globales del mundo enfrentadas, sí hay teorías o subsistemas enfrentados cuyos lenguajes son inconmensurables. Del mismo modo, el relativismo que defiende tampoco se compromete con que la experiencia tenga una carga conceptual ni tampoco con la intraducibilidad de lenguajes asociados a teorías incompatibles.

Esta propuesta tiene la intención de superar la crítica de Davidson (1974) al relativismo conceptual por medio de su crítica al dualismo esquema-contenido pero, al mismo tiempo, se pretenden acoger tesis davidsonianas como el uso de una teoría de la verdad tipo Tarski como teoría del significado, la interpretación radical, la triangulación, el externalismo y holismo semánticos e intencionales. Así, este tipo de relativismo es 'no representacionalista', para intentar capturar, justamente, aquellos puntos en los que sigo la línea davidsoniana que critican una postura representacionalista del conocimiento.

En este primer capítulo, se busca hacer un pequeño panorama de la discusión entre racionalidad y relativismo que muestre por qué es relevante la tesis que se busca defender y cuál es el terreno en el cual la discusión va a realizarse. Para esto, se tiene como objetivo general dar una caracterización de una visión no representacionalista del conocimiento, difundida sobre todo por Rorty y Davidson. En primer lugar, entonces, realizaré tal caracterización criticando algunos puntos de la propuesta de Rorty. En particular, deseo

internas son incompatibles entre sí, lo único que me interesa resaltar es el hecho de que las condiciones de verdad y justificación de tales redes son internas a la red. En los capítulos subsiguientes, este punto será más claro. Buenos análisis de la noción de 'inconmensurabilidad' pueden encontrarse en Hoyningen-Huene, P. & Sankey, H. (2001), Sankey (1993, 1994), Hoyningen-Huene (1990).

mostrar que el antirrepresentacionalismo rortyano tiene implicaciones antirrealistas. En segundo lugar, mostraré cómo, salvo en la argumentación de Davidson, toda la discusión entre relativismo y racionalidad ha caído en una visión representacionista del conocimiento por su compromiso con tesis como el dualismo esquema-contenido, la carga teórica de la observación, la adjudicación de un rol epistémico de la experiencia, la intraducibilidad entre lenguajes, entre otras. Por último, mostraré qué pasos argumentativos son necesarios para afirmar que puede haber un relativismo no representacionista, basado en la noción de ‘red interna’.

1.1 Antirrepresentacionalismo del conocimiento

En su artículo “A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy” (1996), Rorty afirma que existe una visión compartida por Fine, Davidson y Brandom, según la cual, el problema realismo/antirrealismo debe ser dejado de lado. Esto abriría las puertas a un nuevo mundo filosófico, en el cual el lenguaje no será pensado como una entidad que representa la realidad. Además, según Rorty, este nuevo mundo filosófico dejaría atrás problemas como el de la dualidad sujeto-objeto o la dualidad apariencia-realidad: “[n]o estaremos más tentados a realizar ni epistemología ni ontología” (Rorty 1996: 131). Este nuevo mundo filosófico es lo que Rorty ha bautizado como ‘antirepresentacionalismo’.

Fine realiza una analogía entre el realismo y el teísmo (*cf.* Fine 1986: nota 116). Así como la creencia en eventos de tipo místico o religioso son producto de un acto de fe, lo mismo ocurre con el soporte de nuestras creencias realistas. Rorty, explotando esa analogía, dice que la devoción al realismo es el sometimiento de un creyente a un poder de tipo no-humano. La realidad es otro más entre los nombres de Dios (*cf.* Rorty 1996: 132). A continuación, Rorty caracteriza la postura representacionista como aquella según la cual existe una naturaleza intrínseca de una realidad no-humana y que los humanos deben comprender. Si esto es así, entonces los representacionistas son necesariamente realistas y viceversa, pues creerían que 1) hay sólo una forma en la que el mundo es en sí mismo y 2) que hay áreas ‘duras’ de la cultura en la cual tal forma es revelada (*cf.* Rorty 1996: 132-133).

Por el contrario, el antirrepresentacionalista cree que el progreso científico, lo mismo que el pensamiento moral, es un asunto de encontrar formas más efectivas para enriquecer la vida humana. Por tal motivo, el antirrepresentacionalista no hace una diferencia entre áreas ‘duras’ y ‘suaves’ de la realidad, donde eventualmente las primeras representarían la realidad tal y como es. Es por esta razón, según Rorty, que los realistas ven en los antirrepresentacionalistas una clase de antirrealismo —pues esto afirmaría que la ‘realidad’ estaría constituida por aquella teoría que exponga una mejor forma de vida humana y no por una naturaleza propia de la realidad—. Pero Rorty cree que esto es una confusión infundada, pues lo que implica asumir tal postura es el abandono del problema realismo-antirrealismo. Quiero mostrar que el antirepresentacionalismo, tal y como es defendido por Rorty, sí tiene implicaciones antirrealistas. Sin embargo, sugiero que no por eso debemos abandonar el antirrepresentacionalismo, sino más bien redefinirlo de modo tal que no tengamos compromisos con el antirrealismo.²

Tenemos, entonces, dos disputas que vale la pena distinguir. Por un lado, está la disputa entre realismo y antirrealismo; por otro lado, se encuentra la disputa entre representacionalismo y antirrepresentacionalismo. Como ya señalé, para Rorty, la primera disputa sólo se plantea dentro de la visión representacionalista. Ahora bien, Rorty define la disputa realista en términos ontológicos (*cf.* Rorty 1991: 16) pero también lo hace en términos de verdad (*cf.* Rorty 1991: 17): ser realista implica afirmar que la realidad no depende de la mente o que los enunciados ‘verdaderos’ corresponden a alguna porción de la realidad. Por su parte, el antirrealismo puede ser una postura ambigua: puede querer decir, o bien que los hechos representados por los enunciados no existen con independencia de éstos, o bien que no existen elementos lingüísticos que representen elementos no lingüísticos. Lo primero sería auténticamente una postura antirrealista. Lo segundo —según Rorty— sería una cuestión antirrepresentacionalista. En adelante, la disputa realismo/antirrealismo se entenderá de la primera manera.

² En este punto surge la pregunta de si el relativismo defendido en esta tesis tiene compromisos con el realismo. La respuesta es que si se entiende por realismo la tesis según la cual existe un mundo cuya naturaleza es independiente del pensamiento, entonces sí habría realismo. Lo que esta postura rechaza es la idea según la cual el lenguaje y el pensamiento *representan* epistemológicamente el mundo.

Ahora bien, para un representacionalista, ‘verificar’ y ‘representar’ deben ser relaciones recíprocas: el elemento no lingüístico que hace verdadero a un enunciado S es lo representado por S. En efecto, si S representa una porción de la realidad, entonces diremos que para que S sea verificado se necesita acudir a esa porción de la realidad que representa. Por tanto, hay un vínculo entre las nociones de ‘representación’ y ‘verificación’. Pero los antirrepresentacionalistas consideran ambas nociones igualmente infortunadas y prescindibles (*cf.* Rorty 1991: 19). La noción de representación es vacía, pues no hay modo alguno de probar la correspondencia —o no— del lenguaje con la realidad, a no ser por medio de un ojo divino *à la* Putnam (*cf.* Rorty 1999: 21-22). De esta forma, los antirrepresentacionalistas no ven un sentido relevante en el que la física se diferencie de la astrología, o en el que la primera sea más independiente de los asuntos humanos que la segunda. Los diversos ámbitos de la cultura responden a diferentes necesidades humanas (*cf.* Rorty 1999: 24). Pero esto último, que es una instancia del desvanecimiento de la barrera que separa las áreas duras de las suaves en la cultura, es una postura cercana al pluralismo teórico de Feyerabend. Esta tesis afirma que, por un lado, al no haber un método científico universal, podemos postular diferentes teorías inconsistentes entre sí (*cf.* Feyerabend 1983: 280). Pero esto último es posible en la propuesta de Feyerabend porque los hechos son relativos a la teoría —que es lo que Feyerabend llama “negación del principio de autonomía” (Feyerabend 1983: 289-293) —. Por esta razón, el antirrepresentacionalismo de Rorty comienza a tener tintes antirrealistas por más que él quiera evadir tal problemática, pues para decir que no hay diferencia entre áreas duras y suaves de la cultura, es necesario afirmar que la realidad es configurada conceptualmente por distintas teorías.

Sin embargo, en la explicación de Rorty hay elementos que parecen no comprometerse con el antirrealismo. Acudiendo a Davidson, Rorty afirma que las creencias son falsas o verdaderas, pero que ellas no representan nada. Sin representacionalismo, no queda nada de la idea de la verdad como correspondencia, por un lado, y del relativismo conceptual, por otro. El dualismo esquema-contenido, del cual se hablará con mayor profundidad más adelante, es lo que posibilita la disputa entre relativismo y absolutismo —o racionalismo. Además, señala Rorty, ese dualismo depende de la idea según la cual las creencias representan la realidad (*cf.* Rorty 1991: 25). Sin embargo, el decir que las creencias no

representan la realidad, no quiere decir que la realidad no exista. Lo único que implica esta postura es el hecho de que el lenguaje y nuestras teorías sobre el mundo no tienen como base ningún elemento representacionalista. Este ámbito de la postura de Rorty me parece más afín a lo que deberíamos entender por antirrepresentacionalismo que las ya mencionadas discusiones sobre la naturaleza intrínseca de la realidad.

A propósito de esto último, vale la pena revisar lo que Rorty dice en su artículo “What Do You Do When They Call You a ‘Relativist?’” (1997). En tal artículo, Rorty analiza la pregunta por el contacto con la realidad y el auténtico progreso epistémico de la cultura: ¿estamos hoy más en contacto con la realidad que en el pasado? La respuesta a esta pregunta depende, señala Rorty, de la diferencia entre apariencia y realidad, pues, si se defiende una visión racionalista, se dirá que, en el pasado, las teorías no tenían un contacto con la realidad. Ahora bien, lo único que podría rescatarse de tal diferencia es que sea relevante en alguna práctica discursiva. Sin embargo, Rorty dice: “[e]sta distinción es aplicable tanto a las esferas cristalinas ptolemáicas, tanto como a los neutrinos” (Rorty 1997: 174). Con esto, Rorty quiere decir que, en las respectivas discursividades prácticas, tanto las esferas cristalinas de Ptolomeo, como los neutrinos de la física contemporánea serían ‘reales’ a pesar de no dársenos en el mundo de las ‘apariencias’. En efecto, en ambas teorías tiene sentido decir que hay una diferencia entre ‘lo que la comunidad cree’ y ‘lo que es el caso’. Por tanto, la diferencia entre apariencia y realidad no implica una diferencia práctica. Además, dado que no hay ningún punto de vista que nos diga cuál práctica discursiva es correcta (*cf.* Rorty 1997: 175), la diferencia entre apariencia y realidad no es clara. Sin embargo, ésta es, justamente, la tesis antirrealista: no hay diferencia entre lo que la comunidad cree y lo que es el caso. Al parecer, Rorty, al intentar evadir la disputa realismo/antirrealismo, termina disolviendo la disputa sumergiéndose en una de las dos posturas.

Así las cosas, veo una oscilación del antirrepresentacionalismo en Rorty entre una tesis ontológica y una epistemológica. Por un lado, al decir que el antirrepresentacionalismo no se compromete con una diferencia entre apariencia y realidad o con la idea de una realidad independiente de los intereses humanos, Rorty adopta, aunque no lo quiera, una postura antirrealista. De ahí que se sigan otras tesis como la del desvanecimiento de la diferencia

entre áreas duras y suaves de la cultura. Con esta tesis quiero discrepar. Por otro lado, el antirrepresentacionalismo puede entenderse como la tesis epistemológica según la cual ni el lenguaje, ni el conjunto de creencias de un sujeto, representan la realidad. Ésta es la tesis que me interesa defender. No obstante, para esto es necesario mostrar que no hay un vínculo conceptual entre la tesis ontológica y la epistemológica.

Para mostrar que no hay un vínculo entre ambas tesis, me remitiré a una definición que da Rorty de su postura pragmatista en su artículo “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” (1980). Tal definición consta de tres propiedades que Rorty adjudica al pragmatismo. En primer lugar, señala Rorty, el pragmatista es antiesencialista con respecto a nociones como verdad, conocimiento, lenguaje o moralidad (*cf.* Rorty 1980: 243). Así, por ejemplo, James define la verdad como aquello cuya creencia resulta beneficiosa. Pero esto no implica que la verdad sea correspondencia con la realidad o los hechos —esto es, no tiene un carácter esencial—. Más aún, no hay nada provechoso en asumir tal versión de la verdad como correspondencia. El isomorfismo entre lenguaje y mundo quizás sirve en ocasiones donde utilizamos oraciones simples como ‘eso es rojo’, pero no sucede lo mismo cuando tenemos teorías mucho más elaboradas. Esto último, debido al carácter holista de nuestras creencias (*cf.* Rorty 1980: 244). Hasta acá, tenemos una nueva manera de presentar lo que he llamado la versión epistemológica del antirrealismo. Llamaré a esta versión del pragmatismo rortyano, por ahora, ‘tesis A’ o ‘tesis antiesencialista’.

Tesis A (o antiesencialista): La verdad de una oración no depende de su correspondencia con la realidad.

Una segunda caracterización del pragmatismo se encarna en la tesis según la cual no existe diferencia entre lo que es y lo que debe ser, ni entre los hechos y los valores, ni entre la metodología de la ciencia y la disciplina que se encarga en estudiar la moral o la política (*cf.* Rorty 1980: 245). Dice Rorty: “[p]ara los pragmatistas, toda investigación — sea científica o sea moral— sigue las pautas de una deliberación en torno a las ventajas relativas de diversas alternativas complejas” (Rorty 1980: 245). Llamemos a esta caracterización del pragmatismo, ¿tesis B’ o ‘tesis de la diferencia epistémica’:

Tesis B (o de la diferencia epistémica): No existe diferencia entre áreas duras y suaves de la cultura.

La última caracterización de su postura, señala que la investigación no tiene ningún límite que vaya más allá de las prácticas de conversación; en otras palabras, no hay alguna 'naturaleza de los objetos o de los hechos' que le imponga un límite a nuestras investigaciones (*cf.* Rorty 1980: 247). Llamemos a esta caracterización, tesis C.

Tesis C (u ontológica): No existe algún tipo de realidad con naturaleza intrínseca que le ponga límites a nuestras investigaciones ni a nuestras prácticas conversacionales.

Es claro que hay un vínculo conceptual entre las tesis B y C. En efecto, si no estamos dispuestos a aceptar la 'realidad' como una entidad que sea epistemológicamente relevante a la hora de dirimir disputas en los procesos de investigación —sea del tipo que sea— y lo único relevante es la misma práctica discursiva, se sigue entonces que no hay una diferencia relevante entre lo que es y lo que debe ser, esto es entre la realidad y nuestros intereses. Así, se desvanece la diferencia entre áreas duras y suaves de la cultura. Dado que la realidad no es relevante, y no se diferencia de nuestros intereses, entonces no existe un área de la cultura que pueda representarla fielmente. Es acá donde veo el germen antirrealista de Rorty. En disputas que tiene Rorty con Searle y con Putnam, esto se hace más claro. Dice Rorty:

Searle hace una lista de una serie de posiciones filosóficas que según él son centrales a la tradición racionalista occidental, pero sólo discutiré dos de ellas: las tesis de que, en palabras de Searle, 'el conocimiento lo es característicamente de una realidad independiente de la mente', y la de que el conocimiento se expresa en 'proposiciones que son verdaderas porque representan con exactitud esa realidad'. *Yo discrepo de ambas.* (Rorty 1994: 94, *énfasis mío*)

Acá es claro el tinte antirrealista de Rorty: no existe una realidad independiente, un mundo sobre el cual versen nuestras teorías.³ Algo similar afirma Rorty, también de manera explícita, en una disputa con Putnam. Este último, en aras de aclarar los puntos comunes y las diferencias con Rorty, enuncia una serie de tesis que a él le parecen aceptables. Las dos primeras son las siguientes:

1. En circunstancias corrientes, normalmente hay una materia objetiva respecto de si los enunciados que hace la gente están garantizados o no.
2. Que un enunciado esté garantizado o no es independiente de si la mayoría de nuestros iguales culturales *dirían* que está garantizado o que no lo está. (Putnam 1990: 71)

En su respuesta a Putnam, Rorty dice: “Putnam me ve como un relativista porque yo no puedo apelar a ninguna ‘materia objetiva’” (Rorty 1994: 73). Es por este motivo, que Rorty no tiene inconveniente al decir que el límite de la investigación no es impuesto por ninguna realidad, sino por la práctica de la conversación. De ahí también se siguen tesis como la de la objetividad como intersubjetividad:

La sustitución de una objetividad-como-representación-exacta por una objetividad-como-intersubjetividad es la jugada pragmática clave, esa que permite que los pragmatistas se sientan investidos de seriedad moral sin necesidad de investirse de la seriedad ‘realista’. (Rorty 1994: 114)

En principio, puedo estar de acuerdo con esta afirmación, mas no con lo que hay detrás de ella. Justamente lo que hay detrás de esta afirmación son las tesis B (o de la diferencia epistémica) y C (ontológica) que, como he mostrado, tienen un sesgo antirrealista que Rorty quiere a toda costa evitar. La objetividad se convierte en intersubjetividad, para Rorty, porque la realidad es irrelevante y no se diferencia en nada de nuestros intereses culturales: los límites de nuestra investigación están dados por la conversación, no por la realidad. Defendería, en cambio, la tesis de que la objetividad puede entenderse como intersubjetividad sólo en la medida en que el mundo o la realidad tengan un papel

³ Se puede replicar que es diferente decir que no existe una realidad que ponga límites a las prácticas discursivas, por un lado, y decir que no hay una realidad independiente en general, por otro. Rorty afirmaría lo primero, pero de allí no se sigue lo segundo. Por tanto, sería injusto acusar a Rorty de antirrealista. El punto es que, siguiendo la postura misma de Rorty, parece que sí se sigue la tesis antirrealista. Según la máxima pragmática *à la* Rorty, no se debe adoptar un compromiso con aquello que no tenga una diferencia práctica. La realidad no tiene una diferencia práctica. Por tanto, no debemos tener un compromiso con una realidad independiente.

relevante. Esta tesis tiene un corte más davidsoniano que rortyano —aunque Rorty dice varias veces asumirla—. El mundo es *causalmente* relevante, aunque no sea *epistémicamente* relevante. En otras palabras, el mundo puede dotar causalmente de contenido a nuestras creencias, aunque no justifica nuestras creencias ni tampoco las hace verdaderas. Sólo dándole esta relevancia causal al mundo, puede tener sentido la práctica lingüística, según la tesis de la triangulación de Davidson.

Sin embargo, entraré en detalle en el papel causal del mundo en los capítulos IV y V de esta tesis. Por ahora sólo me interesa marcar mi diferencia con Rorty. En tal sentido, rechazo las tesis B y C —y con ello los gérmenes antirrealistas— y adopto la tesis A (o antiesencialista), según la cual ni la verdad ni el conocimiento deben entenderse como una representación del mundo. Como subsidiario a esto, podemos seguir manteniendo que la objetividad debe entenderse como intersubjetividad. De este modo, hay una distancia conceptual entre la tesis A, por un lado, y las tesis B y C, por otro. Es decir, a pesar de que la verdad no es correspondencia, sí hay una diferencia entre áreas duras y suaves de la cultura que está demarcada por una realidad intrínseca que juega un rol causal, aunque no epistémico. Si esto es así, la tesis antirrepresentacionista epistemológica tampoco tiene un vínculo conceptual con la ontológica. Más aún, hay una fuerte intuición de sentido común según la cual nuestras teorías, nuestras creencias y nuestros pensamientos son sobre el mundo. ¿Puede esto ser compatible con el rechazo a la teoría de la verdad como correspondencia? Creo que sí, si distinguimos claramente dos formas en las que se puede entender la correspondencia, a saber:

C1: Nuestras creencias son verdaderas *debido a que* corresponden con el mundo.

C2: Nuestras creencias verdaderas corresponden con el mundo, pero no son verdaderas *porque* corresponden con el mundo.

C1 es auténticamente una tesis representacionista en el sentido en que el mundo tiene un papel epistémico consistente en comprometerse con que los estados de cosas o los hechos 'hacen verdaderas' a las creencias). Pero ese rol epistémico está ausente en C2. En C2, las creencias no son verdaderas *porque* correspondan con el mundo, pero en cuanto verdaderas (por condiciones que después especificaré) corresponden al mundo. Así, podemos rechazar

C1, asumir C2 y decir entonces que el conocimiento no representa la realidad. En otras palabras, la realidad no tiene ninguna relevancia epistémica ni tampoco hay intermediarios epistémicos entre la realidad y la mente. Esto último no se compromete con ninguna tesis antirrealista y tiene un color más davidsoniano que rortyano. Más aún, en esta tesis, el realismo ontológico es posible —hay un mundo con independencia de nuestras creencias—. Quiero llamar a esta postura ‘epistemología *no*-representacionista’ (para distanciarme del *anti*-representacionalismo tal y como Rorty lo defiende). El relativismo que pretendo defender debería entonces hacer parte de tal epistemología. En la siguiente sección de este capítulo mostraré cómo, en general, toda la discusión entre racionalistas y relativistas dada en los siglos XX y XXI cae bajo la postura representacionista del conocimiento. Por tanto, si se quiere defender el relativismo, debería ser posible buscar un enfoque no representacionista.

1.2 Racionalidad y relativismo

El aspecto epistemológico del debate entre racionalidad y relativismo puede definirse a la luz de la pregunta sobre si las condiciones de verdad y justificación de las creencias son objetivas, o bien obedecen a criterios contextuales, históricos, culturales, etc. El racionalista afirma lo primero y el relativista lo segundo. En el campo de la filosofía de la ciencia, los racionalistas ven en la ciencia la realización máxima del conocimiento. Todo conjunto de creencias que desee pasar por conocimiento, según el racionalista, debe entonces emular el método científico; por su parte, el relativista afirmará que la ciencia es una forma de discurso que no es más ni menos que cualquier otro conjunto de creencias. La ciencia, para algunos relativistas, no es ‘más verdadera’ que los discursos de las obras de arte, las máximas éticas o las propuestas políticas, pues si las condiciones de verdad y justificación de las creencias están influenciadas por una carga idiosincrática, entonces no hay nada que nos asegure que el discurso científico nos describe el mundo tal y como éste es (*cf.*, por ejemplo, Rorty 1979: 293-303).⁴

⁴ Si bien Rorty no se declara relativista es frecuentemente leído como tal. Rorty, al reemplazar la búsqueda o preocupación por la verdad, por una preocupación por la justificación, deja de ser un relativista de la verdad. Sin embargo, el contexto de justificación sigue siendo relativo en la propuesta rortyana (*cf.* Rorty 2007: 106-112).

Según Rorty (2007), el racionalista afirma que hay un deseo universal hacia la verdad. Además, la verdad es considerada como una correspondencia entre pensamiento y realidad.⁵ Adicionalmente, el racionalista considera que la naturaleza tiene una realidad intrínseca —independiente de nuestras creencias—. En consecuencia, la verdad es Una. Según Rorty, la negación de una de estas premisas, o de algunas de estas premisas, podría llevar a una posición relativista. Por ejemplo, se podría afirmar que el deseo por la verdad no es un deseo universal, sino que es propio de Occidente. Más aún, se puede decir que lo que en Occidente suele llamarse verdad (correspondencia con la realidad) no es más que un deseo de justificación de creencias y un temor de que nuestras creencias sean refutadas. Si esto es así, las creencias llamadas verdaderas no corresponderían con la realidad; por el contrario, serían apenas una versión más, entre muchas otras, sobre la misma.⁶ Como consecuencia, la verdad no sería Una, sino una entre muchas otras posibles relativas a estándares diferentes de justificación.

Sobre el debate entre racionalidad y relativismo, veo tres momentos importantes dados en el siglo XX que ayudan a estructurar el desarrollo del trabajo propuesto en esta tesis: 1) un momento racionalista-positivista, que domina poco más de la primera mitad del siglo. 2) Un momento relativista-historicista que explotó en la década de 1960. Por último, 3) un momento racionalista-lingüístico. Es posible enmarcar un cuarto momento, como una respuesta de los relativistas al momento racionalista-lingüístico. Más adelante lo discutiré. Creo que el segundo momento fue el momento en el que realmente surge el debate, porque fue allí donde se agitaron las fibras de la posición racionalista.⁷

⁵ La tesis de la verdad como correspondencia puede verse de dos maneras diferentes como ya se señaló en la sección anterior. En breve: por un lado, puede interpretarse como la tesis según la cual una oración es verdadera *debido a que* corresponde con la realidad. Sin embargo, también puede interpretarse como la tesis según la cual una oración verdadera, corresponde con la realidad, pero no es verdadera *porque corresponda* con la realidad. Una postura como ésta es, por ejemplo, la postura de Davidson, según la cual la coherencia implica correspondencia (*cf.* Davidson 1983). Al utilizar la convención V de Tarski, Davidson acepta la tesis según la cual la verdad es siempre definida como relativa a un lenguaje. Sin embargo, no por esto la verdad deja de ser correspondencia, pero sólo en esta segunda versión.

⁶ Una postura aún más fuerte afirma que la realidad misma es relativa. En ese sentido, podría haber muchas realidades; tantas como ‘versiones’ haya sobre el mundo.

⁷ El momento que llamo relativista-historicista surge en la década de 1960 debido a la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) y de algunos artículos de Feyerabend (1962a y 1962b). En ello concuerdan varios autores como Kitcher (1993: 248), Hacking (1983: 19), Rorty (1979: 248-9), Bird (2000: 19), entre otros. Sin embargo, filósofos como Hempel, Neurath, Carnap o Quine cuestionaron muchos de los postulados del momento racionalista-positivista. Pero es quizás hasta la obra de Kuhn donde las críticas a los antiguos postulados llevan explícitamente formulaciones relativistas.

1.3 Momento racionalista-positivista

La visión racionalista-positivista suscribe, entre muchas, dos tesis que asegurarían la racionalidad de la ciencia. Si suponemos que existen dos teorías rivales (T1 y T2), ¿cómo podemos elegir entre una u otra teoría? Por un lado, la visión racionalista-positivista suscribe la tesis de la ‘reducción de teorías’. En el tránsito de T1 a T2, puede haber variaciones en los postulados teóricos, ya que algunos de los postulados de T1 son rechazados, por ejemplo, por la experiencia o son incompatibles con nuevos postulados de T2. La reducción de teorías dice que los enunciados de T1 incompatibles con la experiencia o con los nuevos enunciados deben ser rechazados. Los que sean consistentes con los nuevos enunciados, así como los que responden a la experiencia y a la observación, deben mantenerse. De este modo, se asegura una visión acumulativa de progreso científico. La ‘reducción de teorías’, expuesta entre otros por Suppe (1974: 74-76), es distinta a la tesis del ‘reduccionismo’, constituida por lo que Quine (1951) denomina ‘segundo dogma del empirismo’.⁸ Suppe definiendo la ‘reducción de teorías’, dice lo siguiente a propósito de la visión de la ciencia que supone esta tesis:

La ciencia es, pues, una empresa acumulativa de extensión y enriquecimiento de viejos logros con otros nuevos; las viejas teorías no se rechazan o abandonan una vez que se han aceptado; más bien lo que hacen es ceder su sitio a otras más amplias a las que se reducen. (Suppe 1974: 77)

De esta manera, la ciencia sería como un edificio de teorías que va siendo construido en el cual no se presentan ningún tipo de inconsistencias. Todas las teorías aceptadas deben ser reducidas en este sentido. Por ejemplo, las leyes planetarias de Kepler son reducidas a la mecánica de Newton y no hay inconsistencia entre ellas. En su crítica a tal postura, Feyerabend la define del siguiente modo, que a mi manera de ver es una formulación bastante precisa:

Supongamos que tenemos, en cierto campo, una teoría que ha sido confirmada en alto grado. Entonces, debemos sostener dicha teoría hasta que sea refutada, o al menos hasta que nuevos hechos indiquen sus limitaciones. Se debe posponer la construcción de teorías alternativas en el mismo campo, hasta que ocurra tal refutación o limitación. [...] [Ésta] es una doctrina *monista*. Requiere

⁸ Según este reduccionismo, todo enunciado teórico puede reducirse, uno a uno, a un lenguaje protocolar u observacional, lo que permite confirmar y refutar enunciados teóricos también uno a uno.

que en todo momento se use sólo un conjunto de teorías consistentes entre sí. (Feyerabend 1983: 279).

Esta visión monista del conocimiento excluye, de entrada, la posibilidad de que existan dos teorías, inconsistentes entre sí, sobre un fenómeno particular. Si una teoría T2 refuta una teoría T1 y T2 está confirmada empíricamente, lo único que puede rescatarse de T1 son aquellos postulados que sean consistentes con T2 y, de este modo, también tengan el valor empírico de los postulados de T2.

La otra tesis defendida por la visión racionalista-positivista, que a mi modo de ver configura una defensa de la racionalidad científica, es la tesis de la neutralidad de la observación. De nuevo, si se tiene T1 y T2, el mejor modo de elegir entre una u otra teoría es acudir a la observación. Si ésta es neutral, esto es, no está cargada teóricamente, entonces la observación y la experiencia constituyen el tribunal para que la elección entre teorías sea una elección racional. Sean T1 y T2 dos teorías sobre un fenómeno particular inconsistentes entre sí, la experiencia sería suficiente para adoptar una de las dos y rechazar la otra, pues la experiencia poseería un rol neutral en la construcción de teorías.

Bird (2000) llama al periodo anterior a Kuhn 'Viejo Racionalismo', el cual se ejemplificaba más que todo en la búsqueda de una lógica inductiva de Carnap y en el falsacionismo de Popper. En últimas, según Bird, ambas propuestas buscaban establecer un 'método científico' y con ello se establecía una visión normativa de la filosofía de la ciencia que suponía una visión acumulativa de la misma. Con Kuhn y Feyerabend se cuestiona justamente la idea de la existencia de un método científico, así como una visión normativa de la ciencia y, con ello, una visión acumulativa del conocimiento (*cf.* Bird 2000: 22-28). Por su parte, Hacking (1983) encuentra una serie de ideas comunes en Popper y Carnap que, según él, constituyen el corazón de la filosofía de la ciencia antes de 1960. El decir que la ciencia es nuestro mejor ejemplo de pensamiento racional, la visión acumulativa de la ciencia, la distinción entre observación y teoría, la unidad de la ciencia, la importancia de la estructura deductiva en el método científico, la diferencia entre el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento son algunos de los elementos compartidos por Carnap y Popper y que Kuhn habría cuestionado cambiando por completo la imagen de la ciencia (*cf.* Hacking 1983: 23-24). Tal como lo veo, los puntos más relevantes del

momento racionalista-positivista son los ya señalados, a saber, la reducción de teorías y la neutralidad de la observación. La negación de tales tesis implica la negación de otras tesis como las señaladas por Bird y Hacking.

Lo anterior es fácil de mostrar. Si la observación no es neutral y si en el tránsito de una teoría a una nueva e inconsistente no hay una reducción teórica, entonces la ciencia no es el ejemplo máximo de conocimiento racional, en el sentido de que la elección entre dos teorías sería relativa y no racional. Así, no habría una distinción entre áreas duras (objetivas) y suaves (relativas) del conocimiento. De la misma manera, si no hay reducción teórica, entonces no podemos tener una visión acumulativa del conocimiento, pues entonces podría postularse la existencia de teorías simultáneas e inconsistentes entre sí. Por otra parte, si la observación no fuera neutral, no habría una diferencia entre teoría y observación, pues el hecho de que no fuera neutral se explicaría porque habría elementos teóricos que contaminarían la observación. Por último, la ciencia no constituiría una unidad y el contexto de justificación no se podría distinguir claramente del contexto de descubrimiento, pues habría elementos del segundo involucrados en el proceso del primero. De tal forma, la reducción de teorías y la neutralidad de la observación pueden considerarse como tesis centrales del momento racionalista-positivista.⁹

Ahora bien, el empirismo parece ser el elemento común en estas tesis y, de esta forma, en todo el momento racionalista-positivista. En efecto, la tesis de la neutralidad de la observación implica la tesis de que la experiencia tiene un rol epistémico importante. Entre dos teorías rivales, será aceptada aquella que sea justificada por la experiencia. En la visión crítica de Popper, entre dos tesis rivales, debe ser descartada aquella que sea refutada por la experiencia. Por lo tanto, la racionalidad a la hora de elegir entre dos

⁹ La inclusión de Popper en el momento racionalista-positivista es de suma importancia. Si bien hay una diferencia fundamental entre los positivistas y Popper, ambas posturas comparten las dos tesis que he señalado como primordiales para tal momento. Así, aunque Popper no crea, como los positivistas, en la verificación ni en los métodos inductivos, se declara abiertamente empirista y gran parte de su falsacionismo depende de ese empirismo (*cf.* Popper 1956: 52)). La experiencia no tiene para él un rol positivo, pero sí un rol crítico. En efecto, es la experiencia la que permite refutar teorías, lo que da pie a la postulación de nuevas conjeturas teóricas. Ahora bien, Popper acepta que la experiencia puede estar cargada teóricamente; sin embargo, esta carga teórica no impediría la racionalidad a la hora de la elección teórica (*cf.* Popper 1965: 80). Del mismo modo, cuando se refuta una teoría y se postula una nueva, las partes de la teoría descartada que sean consistentes con la nueva conjetura podrían mantenerse. Así, la tesis de la reducción de teorías y la de la experiencia como tribunal racional de elección se mantienen también en la propuesta de Popper.

teorías rivales se da gracias a la experiencia, por lo que el empirismo es central en este momento racionalista-positivista.

Por otra parte, la tesis de la reducción de teorías tiene como base justamente también el empirismo. En el tránsito de una teoría T1 a T2, los postulados de T1 que pueden mantenerse son aquellos que sean consistentes con T2. Pero si se considera que T2 está verificada empíricamente, entonces los postulados de T1 que se mantienen no se descartan en la medida en que son empíricamente significativos. En la versión popperiana, los postulados de T1 que se pueden mantener son aquellos que no fueron refutados por la experiencia y sean consistentes con la nueva conjetura T2. Entonces, el empirismo también es la base de la tesis de la reducción de teorías.

Pero, quiero argumentar, este empirismo encarna una visión representacionalista del conocimiento. Que haya un empirismo detrás de las tesis que se han discutido en esta sección, quiere decir que la experiencia tiene un rol epistémico. En efecto, quiere decir que la experiencia justifica nuestras creencias y las hace verdaderas. En la versión falsacionista, la experiencia justifica *críticamente* nuestras creencias y nos acerca a la verdad. Que la experiencia nos justifique críticamente quiere decir que, aunque la experiencia no nos dé razones positivas para el sostenimiento de una tesis, sí nos da razones negativas para el rechazo de otra.

Si la experiencia tiene un rol epistémico, entonces la experiencia se constituye en un mediador entre la mente y el mundo. Si la experiencia es la que decide qué teoría debo elegir y qué postulados de una teoría antigua puedo mantener, entonces puedo decir que la experiencia es la que permite que mis creencias *representen* el mundo. Si una teoría T1, es justificada por la experiencia, entonces *representa* una porción del mundo. Así mismo, si ciertos postulados P1, P2 y P3, son verificables por la experiencia, entonces pueden ser incluidos en una teoría con valor empírico. En la versión popperiana, la experiencia hace que pueda alejarme de una teoría que no representa la realidad y, así mismo, hacer que elija una teoría y unos postulados que se aproximen a una visión que se acerque más a una representación fiel del mundo.

Podemos concluir, entonces, que el momento racionalista-positivista, al tener como base las tesis de la reducción de teorías, así como la de la neutralidad de la observación, supone un empirismo que implica un compromiso con una visión representacionalista del conocimiento. Si hay intermediarios epistémicos entre mente y mundo —en este caso la experiencia—, entonces nos comprometemos con una visión representacionalista. A continuación, analizaré lo que denominaré ‘momento historicista-relativista’ para mostrar que este momento también supone la visión representacionalista del conocimiento.

1.4 Momento historicista-relativista

Autores como Kuhn y Feyerabend son los que dan nacimiento a este nuevo momento. Argumentaré que tal momento nace atacando justamente las dos tesis centrales del momento anterior, a saber, la neutralidad de la observación y la reducción de teorías. No obstante, aunque se rechacen ambas tesis, se sigue adoptando una visión representacionalista del conocimiento tal y como deseo mostrar.

La propuesta de Kuhn discute directamente ambas tesis y, con ello, la racionalidad científica. Al cuestionar la reducción de teorías, se cuestiona la visión acumulativa y monista de la ciencia y entra en juego una visión revolucionaria y discontinua del quehacer científico. Podría suceder que T1 y T2 no sean reducibles la una a la otra y no haya criterios racionales u objetivos para acoger una y rechazar otra.¹⁰ Por otro lado, si se cuestiona la neutralidad de la observación, ésta deja de ser un tribunal neutral a la hora de elegir entre T1 y T2. Lo anterior implica que la elección entre teorías rivales no es racional, pues si bien hay criterios como la capacidad de resolver problemas, la precisión, la coherencia, la simplicidad, entre otros, ninguno de esos criterios es suficiente, según Kuhn, para una elección entre teorías rivales que se imponga racionalmente sobre otras (*cf.* Kuhn 1973: 321-322 y Kuhn 1983).

¹⁰ Otra versión, un poco más débil de esta tesis relativista, dice que la elección podría obedecer a criterios racionales pero que no son compartidos por representantes de teorías o paradigmas diferentes. Sin embargo, el que no sean compartidos justamente puede implicar que no hay criterios racionales universales. En los escritos posteriores a *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), Kuhn parece acudir a esta segunda clase de relativismo, separándose de las posturas más radicales encarnadas sobre todo en Feyerabend. Según Fine, la ciencia no necesita una base última e independiente de todo contexto para ser considerada ‘racional’ (*cf.* Fine 2007: 60).

Si no existe una base racional para la elección de teorías, entonces existe una inconmensurabilidad entre las teorías rivales, pues no hay una medida común entre ellas e incluso —según Kuhn— es complicado pensar que representantes de comunidades rivales puedan tener una comunicación adecuada. Teniendo en cuenta todo lo anterior, Kuhn defiende y argumenta a favor del relativismo: dado que ni el lenguaje teórico de dos teorías en pugna es reducible el uno al otro, ni la observación es neutral a ambas teorías, los representantes de T1 y T2 ven cosas diferentes que soportan sus teorías y habitan en mundos distintos —si bien miran al mismo objeto, ven las cosas de una manera radicalmente distinta— (cf. Kuhn 1962: 176). De este modo, la verdad y la justificación de una teoría científica son siempre relativas y sus postulados —que se suponen son acerca del mundo— nunca tienen validez objetiva.

Viendo un poco más detalladamente esta propuesta, podemos decir que para Kuhn existen dos estadios diferentes en el desarrollo de la ciencia: la ciencia normal y la ciencia revolucionaria. La diferencia principal entre ambos modos de desarrollo consiste en que, mientras en la ciencia normal hay un proceso de acumulación cognitiva —como el derivado de la tesis de reducción entre teorías—, en la ciencia revolucionaria hay una ruptura en los principios teóricos de la ciencia. De este modo, un paradigma es, en sí mismo, un continuo desarrollo acumulativo de conocimiento. Los integrantes de un paradigma comparten los métodos y principios de la ciencia y su tarea principal es la resolución de enigmas —esto es, un problema teórico que, por definición, es resoluble dentro del propio paradigma—. Ahora bien, cuando un problema no se puede resolver a partir de los principios y métodos de un paradigma, no se trata de un enigma, sino de una anomalía —esto es, un problema que por definición no puede ser soluble dentro de un paradigma—. Para resolver dicha anomalía, emerge un nuevo paradigma con otros principios teóricos que permitan resolver la anomalía. La aceptación de los nuevos principios genera un periodo de crisis dentro de la comunidad científica, ya que aceptar los nuevos principios implica abandonar los anteriores. Cuando los científicos optan por un nuevo conjunto de principios teóricos se produce una revolución científica, es decir, una revolución científica es el tránsito de un paradigma a uno nuevo.¹¹ Vemos entonces una

¹¹ En sus escritos posteriores a *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), Kuhn no habla de paradigmas sino de teorías, ejemplares, matrices disciplinarias, etc. Las diferencias entre estos conceptos no son relevantes para el desarrollo de esta tesis, así que los usaré indistintamente. Una fuerte crítica de Margaret Masterman

primera e importante ruptura con la tradición del Círculo de Viena y con Popper, pues mientras éstos pensaban que la ciencia era un desarrollo continuo, Kuhn creía que la evolución científica estaba llena de saltos conceptuales y rupturas no continuas.

La visión del desarrollo científico, para Kuhn, puede resumirse entonces en un ciclo que cumple la siguiente estructura: ciencia normal – anomalía – crisis – revolución científica – nueva ciencia normal. Ahora bien, cada revolución implica que los paradigmas involucrados sean inconmensurables. Ésta noción es bastante problemática, pero en *La estructura de las revoluciones científicas* tiene al menos tres acepciones: inconmensurabilidad de los conceptos de cada paradigma, lo que implica una intraducibilidad entre los lenguajes de cada paradigma; inconmensurabilidad perceptual o fáctica, lo que quiere decir que los paradigmas experimentan cosas diferentes o incluso tienen ontologías distintas; y, por último, inconmensurabilidad metodológica, es decir, que los mecanismos de resolución de problemas y la técnica utilizada son diferentes en cada paradigma. De esta manera, es claro que la noción de inconmensurabilidad refuta el segundo postulado del momento racionalista-positivista, pues si los paradigmas observan cosas diferentes, entonces la experiencia no será suficiente a la hora de elegir dos paradigmas en disputa.

Ahora bien, si en el desarrollo de la ciencia en efecto se dieran estos tipos de inconmensurabilidad, no tendríamos otra opción que aceptar el relativismo científico. En efecto, si no hay alguna base común (de carácter metodológico, semántico u observacional) entre distintos paradigmas o teorías rivales, entonces no existe ningún criterio fijo que sea útil a la hora de elegir entre dos teorías rivales. La elección entre paradigmas se convierte más bien en una cuestión de fe y de consideraciones estéticas (*cf.* Kuhn 1962: 244-245) donde la persuasión es más importante que cualquier tipo argumentación, pues cualquier argumento a favor de un paradigma es circular debido a que parte de los principios mismos del paradigma. De este modo, es posible la existencia de dos teorías o paradigmas rivales, inconmensurables y, sin embargo, igualmente válidos, ya que no existe ningún criterio de elección, con lo que quedan sentadas las bases del relativismo conceptual.

(1970) según la cual la noción de ‘paradigma’ era ambigua y en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) se hacían veintidós usos de dichas expresión, Kuhn decidió primero reajustar la definición (Kuhn 1969) y luego reemplazarla por la de ‘ejemplar’ o ‘matriz disciplinar’ (Kuhn 1970a, 1974).

Kuhn da dos respuestas al problema de la irracionalidad —o ‘extra-teoricidad’— en la elección entre teorías. La primera de ellas se encuentra en la ‘Posdata’ (1969) donde sugiere que las mejores razones para la elección entre paradigmas se dan debido a la capacidad de resolver enigmas (*cf.* Kuhn 1969: 302-304). Sin embargo, ésta no es una buena respuesta debido a que la inconmensurabilidad en los problemas a tratar por una ciencia anularía el criterio de la capacidad de resolver enigmas, ya que los enigmas de uno u otro paradigma serán distintos. Por otra parte, en un artículo llamado “Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice” (1973), Kuhn anuncia cinco características que debe cumplir una teoría para ser preferible sobre otra, a saber, la precisión, la consistencia (tanto interna como externa), el alcance explicativo, la simplicidad y su productividad (*fruitfulness*) (*cf.* Kuhn 1973: 321-322); no obstante, el mismo Kuhn acepta que éstos no son criterios suficientes ni muy exactos para la elección entre teorías, sino que también en ello entran consideraciones de tipo idiosincrático (*cf.* Kuhn 1973: 229-330). De este modo, si se aceptan las diferentes clases de inconmensurabilidad, se debe aceptar un relativismo fuerte.

Paul Feyerabend, utilizando también la noción de inconmensurabilidad, defiende un fuerte relativismo conceptual atacando justamente las dos tesis base del momento racionalista-positivista. Curiosamente, Feyerabend (1962a) comenzó a utilizar el término ‘inconmensurabilidad’ entre teorías en el mismo año en que Kuhn (1962) lo introdujo. Para Feyerabend, existen dos problemas del empirismo contemporáneo que él pretende superar: la condición de consistencia y la invariabilidad del significado. Dice Feyerabend:

Entonces, sólo son admisibles en un dominio dado las teorías que, o contienen las teorías que ya se usan en tal dominio, o al menos son *consistentes* con ella en dicho dominio; y los significados tendrán que ser invariables respecto al progreso científico; esto es, todas las teorías futuras tendrán que ser enmarcadas de tal forma que su uso en las explicaciones no afecten lo que dicen dichas teorías, o los resultados fácticos por explicar. (Feyerabend 1983: 286)

Estos dos problemas son instancias de la reducción teórica y la neutralidad de la observación respectivamente. En efecto, dada la concepción del momento ‘historicista-relativista’, la reducción de teorías implicaba que la ciencia era un cúmulo de teorías consistentes entre sí y esto es, justamente, lo que Feyerabend llama ‘condición de consistencia’. A su vez, la invariancia del significado se da, en el momento racionalista-

positivista, gracias a la tesis de la neutralidad de la observación. En efecto, dada la dicotomía entre lenguaje observacional y lenguaje teórico, los términos del primer tipo de lenguaje adquieren su significado directamente de la experiencia. Ahora bien, si la experiencia es neutral, entonces los términos observacionales no tendrían por qué cambiar su significado, al margen de la teoría en la cual están inscritos. Igualmente, si los términos teóricos son reductibles en el sentido carnapiano a términos de observación, entonces una vez fijado el significado de los términos teóricos en sus paráfrasis observacionales, tendríamos un significado invariable en el nivel teórico.

Ahora bien, la propuesta relativista de Feyerabend pretende, conjuntamente, atacar ambas concepciones del empirismo clásico, con lo que se atacarían también las dos tesis que he identificado como fundamentales en el momento 'racionalista-positivista'. El modo en que Feyerabend efectúa este ataque es negando que los hechos tengan una independencia de las teorías (esto es, adoptando una postura antirrealista). Según él, "existen hechos que únicamente pueden salir a la luz con la ayuda de alternativas a la teoría en discusión y que dejan de estar a nuestro alcance en cuanto excluimos esas alternativas" (Feyerabend 1983: 290).

Una vez se adopta esta perspectiva antirrealista, Feyerabend dice que es posible realizar métodos 'contrainductivos' para violar el principio de consistencia (*cf.* Feyerabend 1975: 13-17). En otras palabras, dado que los hechos no son independientes de nuestras teorías científicas, no hay una materia objetiva que sirva como criterio para definir cuál teoría es verdadera; por tanto, señala Feyerabend, es posible hacer una postulación de principios inconsistentes con nuestras teorías actuales para que surjan nuevas teorías que sean inconmensurables entre sí (*cf.* Feyerabend 1983: 293). Esto se conoce, en la propuesta filosófica de Feyerabend, como 'pluralismo teórico'.

El pluralismo teórico de Feyerabend va en contravía de las dos tesis que se identificaron como fundamentales del momento 'racionalista-positivista'. Si existen teorías inconmensurables entre sí, entonces la reducción teórica no sería posible. Así mismo, dado que esta propuesta supone que los hechos no son independientes de las teorías, y si además hay teorías inconmensurables, entonces habrá una alteración en la experiencia de una

teoría a otra, pues quienes estén comprometidos con esas teorías percibirían cosas diferentes. Así, la experiencia no es un criterio neutral para decidir entre diversas teorías científicas inconmensurables (*cf.* Feyerabend 1983: 293).

Ahora bien, quiero argumentar que esta clase de relativismo —el de Kuhn y Feyerabend, dejando al margen sus diferencias— implica también una visión representacionalista del conocimiento. Para mostrar esto basta con hacer una distinción entre racionalidad interna y racionalidad externa. Entiendo por racionalidad externa una propiedad del criterio por el cual se elige entre dos teorías rivales entre sí. En el momento racionalista-positivista, tal criterio era la experiencia y tenía, entonces, tal propiedad, pues la elección no era arbitraria. En las propuestas de Kuhn y Feyerabend, claramente tal propiedad está ausente en los criterios de elección entre paradigmas o teorías. Dado que la justificación y la verdad de las creencias de cada teoría son internos, entonces no hay nada racional que permita la elección. De ahí se sigue, precisamente, el relativismo conceptual.

Por otra parte, entiendo por racionalidad interna la propiedad del criterio de elección de creencias o postulados como pertenecientes a una teoría particular. ¿Qué criterio debe cumplir una creencia o una sentencia para hacer parte de una teoría T1? La diferencia de este tipo de racionalidad con el externo radica en que no se están comparando diversas teorías, sino la adecuación o no de una creencia para hacer parte de una teoría particular. Creo que tanto en el momento racionalista-positivista como en el historicista-relativista se posee tal criterio. Una creencia no forma parte de una teoría de manera arbitraria, sea que nos declaremos relativistas o racionalistas. Creo que, al menos, debe haber dos criterios: la consistencia y la adecuación empírica.

Sean C1 y C2 creencias contradictorias entre sí. Para hacer parte de una teoría T1, éstas deben ser consistentes con T1. Supongamos que C1 es consistente con T1, mientras que C2 no. Si ése es el caso, no hay razón para asumir que C2 podría hacer parte de la teoría. Ahora bien, sea E1, el contenido empírico de T1. Por contenido empírico entiendo nada más que la experiencia que los defensores de T1 tienen (no importa si tal experiencia está contaminada teóricamente o no). Si C1 cae bajo E1, mientras que C2 no, tampoco sería racional introducir a C2 dentro de T1. Lo racional sería introducir a C1. Ahora bien, el

esquema que acabo de exponer vale tanto para el relativista como para el racionalista. Este esquema es independiente de la tesis de la neutralidad de la observación y de la reducción de teorías. De hecho, Feyerabend acepta esto explícitamente al decir: “las teorías no deben cambiarse a menos que haya razones de peso para hacerlo, y la única razón de peso para cambiar una teoría es el desacuerdo con los hechos” (Feyerabend 1983: 289). De ahí que tal autor favorezca el proceso de contrainducción: formular principios que vayan en contra de los principios teóricos actuales así como de los hechos relativos a las teorías actuales, para fomentar el progreso científico.

En resumen, para el relativista, aunque no se cumple la propiedad de racionalidad externa en el criterio de elección de teorías, sí se cumple la propiedad de racionalidad interna para el criterio de elección de creencias como pertenecientes a una teoría. Sin embargo, éste último criterio hace de la experiencia un intermediario epistémico. En efecto, sólo las creencias que soportadas por el contenido empírico de la experiencia pueden hacer parte de la teoría. En otras palabras, sin importar si la experiencia es relativa o no, la experiencia me dice qué creencias *representan* la realidad (sea que ésta sea relativa a un esquema o no). Puede darse el caso, por ejemplo, en el que haya dos teorías inconmensurables entre sí (T1 y T2). C1 y C2 hacen parte de tales teorías respectivamente. Para ello, tuvieron que satisfacer el criterio empírico de elección. En cada esquema (T1 y T2), C1 y C2 representarían la realidad, sólo que en el ejemplo, tal realidad sería relativa.

Así, hay una teoría de la correspondencia detrás de la racionalidad interna donde, además, la experiencia cumple un rol epistémico. Pero ambas cosas —la teoría de la correspondencia y el rol epistémico de la experiencia— son propias de la visión representacionalista del conocimiento. Las creencias representan el mundo, aunque éste, en el caso del relativista, sea dependiente de la teoría misma.

El momento historicista-relativista ataca los dos pilares del momento racionalista-positivista, a saber, la tesis de la neutralidad de la observación y de la reducción de teorías. Pero al hacerlo, no ataca el sustento mismo de tales tesis, a saber, la visión representacionalista del conocimiento. Kuhn y Feyerabend, así como otros relativistas

también caen en esta visión representacionalista donde existen intermediarios epistémicos y donde las creencias cumplen un rol representacional (aunque aquello que se represente sea relativo a la teoría o al paradigma al que pertenece tal creencia).

1.5 Momento racionalista-lingüístico

La introducción de nociones como ‘revolución científica’, ‘paradigma’ o ‘incommensurabilidad entre teorías’ —que se acompaña de un análisis histórico de la ciencia— provocan una crisis de la racionalidad científica. Aparece con tales nociones el momento que he llamado ‘historicista-relativista’. ¿Cómo responder a este momento? Es vital, en la discusión, la aparición del artículo “On the Very Idea of Conceptual Scheme” de Donald Davidson (1974), con el cual aparece un tercer momento que he denominado ‘racionalista-lingüístico’. El relativismo implicaba que, debido a la incommensurabilidad, había fallas en la comunicación entre usuarios de distintas teorías. El momento racionalista-lingüístico muestra, precisamente, que esas fallas son ilusorias. Si no hay fallas comunicativas, el relativismo quedaría refutado. Por supuesto, Davidson no es el único que responde a los relativistas. Pero quiero argumentar que su respuesta es la única que encarna una visión no representacionalista del conocimiento.

Considero que para que haya una respuesta no-representacionalista a la postura relativista, de acuerdo con lo dicho en la Introducción de esta tesis, debe entonces haber una defensa conjunta de los siguientes postulados:

- 1- La traducibilidad entre lenguajes es siempre posible.
- 2- No existe un dualismo esquema-contenido.
- 3- No hay intermediarios epistémicos entre el mundo y la mente.

Quizás el ataque a alguna de estas premisas pueda ser suficiente para refutar al relativista, pero definitivamente no será suficiente para atacarlo de una manera no-representacionalista. Más aún, es sospechoso que la defensa de una de tales tesis por separado sea consistente con el rechazo de las otras. No obstante, mi interés es mostrar que sólo la defensa integral de estas tres tesis constituye una respuesta no

representacionista al relativista y que tal respuesta sólo se encuentra en la propuesta de Davidson.

Putnam (1981) ataca la intraducibilidad entre lenguajes, pero mantiene, por ejemplo, que hay esquemas conceptuales y, de hecho, defiende cierta clase de relativismo conceptual (*cf.* Putnam (1987)). Popper (1965) defiende que es imposible e incoherente que haya una falla de comunicación, afirma que no hay inconmensurabilidad entre teorías (*cf.* Popper 1965: 80), pero al mismo tiempo cree que hay esquemas conceptuales, que la experiencia sigue teniendo un rol epistémico y que está cargada teóricamente (*cf.* Popper 1965: 86-87). Quine (1993), al defender un doble rol de las oraciones observacionales (holfrástico y analítico) cree que en las ocasiones más relevantes, la experiencia no está cargada teóricamente y con ello podría refutar al relativismo. No obstante, mantiene que hay un dualismo esquema-contenido (*cf.* Quine 1969, 1981) y un rol epistémico importante de la experiencia. Así, aunque hay un intento por responder al momento 'historicista-relativista' por parte de una gran cantidad de autores, tales respuestas no están basadas en una visión no representacionista del conocimiento, esto es, no se atacan las tres tesis arriba expuesta de una manera integral. A propósito de tales autores y sus críticas al relativismo, Hernández Iglesias señala lo siguiente:

Tanto los inconmensurabilistas clásicos como los teóricos de la referencia directa atacan el relativismo conceptual sin cuestionar la propia noción de esquema conceptual ni la idea de que lenguas o teorías diferentes pueden ser vehículos de esquemas o marcos conceptuales alternativos. La alternativa radical a estos planteamientos [...] es la impugnación de la propia noción de esquema conceptual y del de dualismo esquema y contenido. (Hernández Iglesias 2003: 39)

El ataque de Davidson al relativismo conceptual es un ataque radical en el sentido de Hernández Iglesias. En efecto, tal ataque depende del rechazo al dualismo esquema-contenido (el cual constituye, para Davidson, el tercer y último dogma del empirismo). Pero tal rechazo, hace que la intraducibilidad entre lenguajes no sea posible. Del mismo modo, no hay intermediarios epistémicos entre la mente y el mundo, así que el rol de la experiencia a la hora de elegir entre diversas teorías, no es un rol epistémico. Esto hace que su respuesta no sólo eche por la borda al relativismo conceptual, sino que sea una postura auténticamente no-representacionista. Las creencias no representan nada ni

están justificadas por la experiencia. Las creencias no son verdaderas *porque* corresponden con una realidad externa. A continuación, mostraré cómo se articula la crítica de Davidson.

En primer lugar, vale la pena hacer explícita la necesidad de atacar el dualismo esquema/contenido a la hora de atacar el relativismo conceptual. Según Davidson, un esquema conceptual puede definirse 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. (Davidson 1974: 183)

De esta manera, un esquema conceptual es aquello que permite darle una forma específica al contenido que es dado en la experiencia. Sin tal esquema conceptual, según la tradición, el contenido se le presentaría a la mente de una forma tan abstracta que sería ininteligible. Ahora bien, basta suponer que hay esquemas conceptuales alternativos para que el relativismo conceptual tenga lugar. 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. (Davidson 1974: 183)

Esta manera de describir la relación entre la tesis relativista y el dualismo esquema contenido refleja las posturas más representativas del relativismo de Kuhn y Feyerabend. Representantes de paradigmas (o teorías, o matrices disciplinares) diferentes son en realidad representantes de esquemas conceptuales distintos. Además, es gracias a ello que sus puntos de vista son irreconciliables intraducibles o, en sus términos, inconmensurables. De ahí que atacar la noción de 'esquema conceptual' sea fundamental para atacar en sus propias raíces al relativismo conceptual. Ahora bien, atacar el dualismo esquema/contenido no implica solamente atacar el relativismo. La forma de atacarlo no es diciendo que únicamente existe un esquema conceptual (*à la* Kant), sino que no existen condición de individuación de esquemas conceptuales en general; “[h]asta los monoteístas

tienen religión” señala Davidson (1974: 183). Así, atacar el mencionado dualismo es atacar toda la visión representacionista del conocimiento que ha permeado la tradición epistemológica.

El ataque de Davidson al dualismo depende de relacionar la noción de ‘esquema conceptual’ con la noción de ‘lenguaje’ y en particular a 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 sólo si pertenecen al mismo esquema conceptual. Si son intraducibles, entonces pertenecen a esquemas diferentes (*cf.* Davidson 1974: 184). Un esquema estaría entonces conformado por el conjunto de lenguajes traducibles entre sí. Si un lenguaje es intraducible en otro, habrá entonces dos esquemas conceptuales rivales. La estrategia de Davidson consiste en mostrar que la intraducibilidad entre lenguajes no es posible. Así, Davidson analizará dos casos posibles de intraducibilidad: la falla total y parcial de traducción (*cf.* Davidson 1974: 185). Si son imposibles ambos fallos de traducibilidad, entonces no habrá ningún criterio de individuación de esquemas, con lo que se va al piso el tercer dogma del empirismo. En últimas, Davidson desea mostrar que la traducibilidad en un lenguaje familiar es un criterio de lingüisticidad. Si algo no es traducible, no es lingüístico (*cf.* Davidson 1974: 186).

¿Cómo darle sentido al dualismo esquema-contenido? Davidson señala que existen dos formas en las que la tradición ha entendido la supuesta relación entre el esquema y el contenido, a saber, el contenido *organiza* o *se ajusta* al contenido.¹² A su vez, el contenido puede interpretarse de dos modos diferentes: puede ser la *realidad* —el mundo, el universo,

¹² La palabra que utiliza Davidson para esta segunda clase de relación es *fit*. Hernández Iglesias (2003) traduce esta relación como ‘se ajusta’. En cambio Filippi lo traduce diciendo que el esquema ‘ajusta’ el contenido (*cf.* Davidson, D. “De la idea misma de un esquema conceptual. En: *De la verdad y la interpretación*. (Trad. Filippi, G.). Barcelona: Gedisa). Sin embargo, este mismo traductor, en otros pasajes, traduce ‘se ajusta’. Esta ambigüedad en la traducción revela una ambigüedad de interpretación en el rol que juega el esquema conceptual. En efecto, la primera traducción revela un rol pasivo de la experiencia (se ajusta al contenido). En cambio, la segunda traducción implica un rol activo del esquema (ajusta el contenido). Creo, no obstante, que más allá de decidir la manera correcta de traducir el verbo, lo que debe quedar claro es el tipo de relación que hay entre el esquema y contenido. Esta relación implica tanto un rol activo como pasivo por parte del esquema. Davidson caracteriza esta relación como una en la cual precedimos eventos futuros de la experiencia, nos enfrentamos a la experiencia como un tribunal y damos cuenta de ella. En tal relación, como se verá, la verdad jugará un rol importante (lo que criticará Davidson es el hecho de concebir que algo hace verdaderas a nuestras creencias). Traduzco ‘se ajusta’, pero teniendo siempre en cuenta lo dicho acerca de esta relación.

los hechos, etc.— o puede ser la *experiencia* —irritaciones de la superficie, gama de estímulos, datos sensoriales, etc.— (cf. Davidson 1974: 192).

Davidson revisa primero la opción según la cual un lenguaje *organiza* entidades u objetos. Pues bien, ‘organizar’ sólo tiene sentido si se aplica a la pluralidad; por ejemplo, alguien puede organizar las cosas contenidas en un armario, pero no puede organizar el armario al margen de lo que está contenido en éste. Así, un lenguaje contiene predicados y es posible que un lenguaje ‘A’ tenga un predicado simple cuya extensión no puede ser capturada por ningún predicado de un lenguaje ‘B’. No obstante, esta posibilidad es inteligible sólo en el caso en el que tanto ‘A’ como ‘B’ tengan una ontología compartida, *i.e.*, “con conceptos que individúan los mismos objetos” (Davidson 1974: 192). Según lo anterior, es un trasfondo general de traducción exitosa lo que posibilitaría una falla de traducción local. En este caso, entonces, no se da un fallo de traducción total.

Ahora, si tomamos el contenido no interpretado como ‘experiencia’ o ‘datos sensibles’, tenemos más o menos los mismos problemas: no podemos ‘organizar’ lo individual; así, sea lo que sea la pluralidad en la experiencia, se individualiza a partir de ‘principios conocidos’, *i.e.*, un lenguaje que organice tales entidades debe ser muy familiar al nuestro. La crítica principal a este posible caso es, sin embargo, el hecho de que un lenguaje que *organiza* solamente experiencias o datos de los sentidos, no se puede concebir tan fácilmente: “sin duda los cuchillos y tenedores, los ferrocarriles y las montañas, los vegetales y los reinos también necesitan ser organizados” (Davidson 1974: 192).¹³

¿Qué pasa con la noción de ‘ajuste’? Pues bien, cuando se dice que el esquema se ajusta al contenido, se está hablando no del aparato referencial de un lenguaje (predicados, cuantificadores, términos singulares, etc.), sino de las oraciones mismas de un lenguaje. ¿Se ajustan ellas a la realidad o a la experiencia? Una posición como la de Quine sostendría que la experiencia sensorial provee toda la evidencia posible para acepar una sentencia o,

¹³ Aunque no es del todo claro, esta última crítica acerca del contenido no interpretado entendido como dato sensible, en relación con un esquema conceptual, tiene como telón de fondo la idea según la cual aquello que dota de contenido a las creencias de un hablante es de carácter distal y no proximal. En otras palabras, lo relevante para dotar de contenido a una creencia no son las impresiones sensoriales, sino los objetos del mundo. Para ver la diferencia entre las visiones distales y proximales cf. Davidson 1990. En los capítulos IV y V de esta tesis, profundizaré más en este punto.

mejor, la totalidad de oraciones de un lenguaje. Esto permite que la oración pueda describir la realidad, o predecir futuras gamas de estimulación. Davidson interpreta esta postura como la afirmación según la cual el hecho de que una teoría se ajuste a la totalidad de la evidencia, es lo mismo que decir que la evidencia hace a la teoría verdadera (*cf.* Davidson 1974: 193). El problema con esto, en palabras de Davidson, es el siguiente:

[L]a noción de ajustarse a la totalidad de la experiencia, así como la noción de ajustarse a los hechos, o de ser fiel a los hechos, no añade nada inteligible al simple concepto de ser verdadero [...]. Nada, sin embargo, ninguna *cosa*, hace verdaderas a las oraciones o a las teorías: ni la experiencia, ni las irritaciones de la superficie, ni el mundo puede hacer verdadera a una oración. (Davidson 1974: 193-4)

Así, para que la noción de ajuste cobre sentido, tendríamos que aceptar que el contenido no interpretado —sea éste el mundo o la experiencia— haga verdaderas a las oraciones. Pero esto no tiene sentido. Siguiendo a Tarski, la oración ‘la nieve es blanca’ es verdadera si y sólo si la nieve es blanca. Acá no se hace, no obstante, referencia alguna a hechos o a alguna noción de experiencia. La idea de que el esquema se ajusta al contenido carece, entonces, de una justificación lo suficientemente fuerte como para mantenerse.

Davidson a continuación estudia otra posible forma de interpretar la idea según la cual el esquema se ajusta a la experiencia. Los esquemas son ampliamente verdaderos —y esto sin afirmar que algo hace verdaderas a las oraciones de un lenguaje— pero son intraducibles entre sí. Según Davidson, esto tendría sentido solamente si es posible separar las nociones de verdad y traducción. Sin embargo, Davidson adopta la teoría de la verdad de Tarski, aplicada a lenguajes naturales. Este análisis tarskiano imposibilita la separación entre verdad y traducción; por lo tanto, no es una buena estrategia decir que hay distintos esquemas conceptuales, con oraciones verdaderas, pero intraducibles entre sí (*cf.* Davidson 1974: 194-5).

Luego de atacar el fallo total de traducción, surge una nueva pregunta: ¿cómo atacar la idea de una falla parcial de traducción? La noción de intraducibilidad parcial posibilita de entrada la comparación entre esquemas a partir de una base compartida o traducible. Davidson centrará su análisis en el método de interpretación radical y, en particular, en la aplicación del principio de caridad. Lo que se necesita —dice Davidson— es una teoría de

la traducción que no presuponga nociones de significados, conceptos o creencias compartidas (*cf.* Davidson 1974: 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.* Davidson 1974: 195). 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.

Tal punto de partida, propone Davidson, es el asentimiento provocado a ciertas oraciones, o mejor, el sostener ciertas oraciones como verdaderas en determinadas situaciones del entorno. Si sabemos que un hablante toma como verdadera una oración, no sabemos qué significa tal oración ni tampoco sabemos el contenido de la creencia del hablante. Así, a partir de la evidencia (el sostenimiento de oraciones como verdaderas) se debe extraer una teoría del significado y de la creencia —teoría que, entre otras cosas, debe tener la forma de una teoría de la verdad tipo Tarski—. Ahora bien, es condición de posibilidad para cualquier intento de traducción e interpretación, incrementar el acuerdo de creencias entre hablante e intérprete. Cuando el hablante asiente a una oración, el intérprete reúne a partir de la repetición de casos similares las condiciones y circunstancias en 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 teoría de la verdad de Tarski pueda funcionar como una teoría de la 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 en que intérprete y

hablante tengan sistemas conceptuales diferentes, con lo que Davidson cree eliminar definitivamente el relativismo conceptual y, con ello mismo, la idea misma de un esquema conceptual. La traducibilidad a un lenguaje familiar, dice entonces Davidson, es un criterio de lingüisticidad. Si algo no es traducible a un lenguaje familiar, entonces no es una conducta lingüística en absoluto (*cf.* Davidson 1974: 185-6).

De este modo, al rechazar la intraducibilidad parcial y total entre lenguajes, se rechaza el dualismo esquema-contenido, la postulación de intermediarios epistémicos y no se da el caso en el cual el contenido sea interpretado de diversas maneras por diferentes esquemas (incomensurabilidad empírica), pues la idea misma de un esquema conceptual carece de sentido. Así, tenemos una crítica al relativismo conceptual que se desprende de la tradición representacionista del conocimiento.

1.6 ¿Cómo continúa el debate?

Hollis y Lukes utilizan argumentos de tipo davidsoniano con el fin de refutar el relativismo y la irracionalidad de las creencias. Según ellos, todas las culturas comparten un conjunto de creencias verdaderas, así como un conjunto de patrones de inferencia y justificación racional. Ese conjunto de creencias es tal, que ningún hombre racional las podría rechazar, dada su relación con ciertas creencias de carácter perceptual y el principio de no-contradicción. La verdad de las creencias de ese conjunto compartido, así como la validez de las inferencias dentro de esa base común, es universal e independiente de todo posible contexto. Por tanto, hay un elemento que sirve como criterio transversal entre teorías en disputa y que podría servir para su elección (*cf.* Hollis 1967a, 1967b, 1982 y Lukes 1967, 1974, 1982).¹⁴

Por otra parte, Newton-Smith (1982), así como Hollis & Lukes (1982), argumentan a favor del racionalismo, al estilo Davidson, al vincular el significado de una oración con sus condiciones de verdad. Según tales autores, si hay un vínculo entre condiciones de verdad

¹⁴ Veo en esta propuesta un sesgo representacionista: la dependencia de creencias perceptuales. Algo similar ocurre con Newton-Smith y su dependencia de oraciones observacionales. Tal dependencia hace, nuevamente, que la experiencia juegue un rol epistémico. No obstante, esta propuesta es la más cercana al rechazo de Davidson al dualismo esquema-contenido.

y significado, no puede ser el caso que una misma oración —u oraciones que tengan el mismo significado— sea verdadera en un lenguaje y falsa en otro (*cf.* Hollis & Lukes 1982: 9). A partir de esto, se concluye que el relativismo de la verdad de las oraciones carece de sentido, ya que si la asociación significado-condiciones de verdad es tal, se garantiza un conjunto de oraciones observacionales que son compartidas por cualquier hablante que constituye la base de la comunicación.

Así, el relativista tiene el siguiente reto: o bien, mostrar que 1) no existe una base compartida de creencias verdaderas —y en tal caso se debe entonces explicar cómo es posible la comunicación entre culturas—; o bien, debe mostrar que 2) aun cuando existe una base compartida de creencias, podemos seguir hablando de relativismo. Sin embargo, 1 tiene el problema de no tener una base sólida para explicar la comunicación y 2 parece contradictoria, ya que si hay una base común de creencias verdaderas compartidas, no es claro cómo podemos seguir hablando de relativismo. En el panorama de debate, los defensores del relativismo han argumentado, en su mayoría, a favor de 1. A su vez, la argumentación de 2 parece insatisfactoria, como espero mostrar en el capítulo II de esta tesis.

Las líneas generales de defensa del relativismo han ido por el lado de respuestas tipo 1, esto es, consisten en negar que, de hecho, haya una base compartida de creencias verdaderas. Si realmente existe esta base, dicen por ejemplo Barnes & Bloor, entonces el relativismo se va al piso. El argumento racionalista tiene una estructura trascendental de la cual ya hemos hablado: sin esa base común es imposible la comunicación. En el caso de una cultura extraña, para comprender los conceptos del nativo, se debe hacer una traducción, posibilitada, justamente, porque hay un espacio de creencias compartido (Barnes & Bloor 1982: 36). El argumento falla, según Barnes & Bloor, por su dependencia de la noción de traducción: en los procesos de aprendizaje de primera lengua no hay traducción, y en las prácticas antropológicas con culturas extrañas tampoco, y ni siquiera se suponen conceptos compartidos (*cf.* Barnes & Bloor 1982: 37). Existen entonces diferencias conceptuales advertibles que escapan a la traducción. Tales autores terminan

negando la base de creencias compartidas. Hay una sola realidad, a la que se asocian maneras muy distintas de hablar sobre ella (*cf.* Barnes & Bloor 1982: 39-40).¹⁵

En tales argumentos, se ataca de entrada el hecho de que, en una perspectiva davidsoniana, la interpretación implica la traducción, por la naturaleza misma de la semántica tarskiana.¹⁶ Otro intento interesante de defensa del relativismo lo constituye la postura de Ian Hacking (1982), según la cual no existen creencias ‘verdaderas’ o ‘falsas’, sino que nosotros las hacemos ‘verdaderas’ o ‘falsas’ al momento de pensarlas. Si esto es así, se rompe el vínculo entre significado y condiciones de verdad (independientes de todo contexto), ya que estas últimas, en la postura de Hacking, no existen. De este modo, no existiría una base común de creencias verdaderas y el relativismo cobra sentido nuevamente.

Barnes & Bloor tienen una posición similar al decir que el relativismo no tiene que ver con la verdad o falsedad de una creencia, sino con su credibilidad —y por tanto, podemos interpretar, con la justificación—. Los patrones de credibilidad, según tales autores, son contexto-dependientes (*cf.* Barnes & Bloor 1982: 25-28). Bajo esta perspectiva, se derrumbaría el ideal según el cual existe una reserva o corazón de creencias compartidas transculturalmente. Rorty, desde una perspectiva pragmatista, argumenta de un modo similar al afirmar que nuestra preocupación por la verdad no es más que la preocupación por poder justificar nuestras creencias frente a posibles audiencias que llegarían a desmentirlas. Esto, según Rorty, es muy distinto a nuestro deseo metafísico de afirmar que nuestras creencias son verdaderas, porque corresponden con el mundo (*cf.* Rorty 2007: 87-91). Arthur Fine (2007) argumenta que puede haber un relativismo compatible con la racionalidad, esto sin suponer que haya una base compartida de creencias.

El panorama de la discusión nos muestra cómo el debate entre racionalistas y relativistas en el fondo es un debate entre quienes quieren asegurar la comunicación entre paradigmas, culturas o representantes de teorías diferentes y quienes la rechazan. En efecto, aquellos

¹⁵ En el siguiente capítulo, discutiré acerca de la necesidad de la traducción en los procesos interpretativos y, por tanto, sobre esta línea de argumentación.

¹⁶ En la construcción de una *V* oración “*x*” es verdad en *L* si y sólo si *y* la parte derecha del bicondicional debe ser una traducción de la parte izquierda, que se garantiza por una serie de constreñimientos empíricos que no supongan nociones intensionales (*cf.* Davidson 1967 y 1973).

que argumentan a favor de la irracionalidad de las creencias, lo hacen buscando una estrategia común desde distintas perspectivas, a saber, la negación de la existencia de un cúmulo de creencias verdaderas y patrones racionales de razonamiento inferencial. Sin esta base, podemos decir que la justificación y —en algunos autores— la verdad de las creencias es relativa a algún contexto. Además, si no hay una base compartida de creencias entre dos culturas extrañas, entonces habría una intraducibilidad que aportaría las condiciones de individuación de esquemas conceptuales diferentes, con lo que el tercer dogma podría resurgir.

Por su parte, quienes defienden la objetividad y la racionalidad acuden justamente a la existencia de una base común de creencias verdaderas. Sin ella, dicen los davidsonianos, es imposible la comunicación.¹⁷ En particular, el vínculo entre significado y condiciones de verdad, en el contexto de una interpretación radical, imposibilita de entrada que una misma oración sea verdadera para una cultura, pero falsa para otra. Del otro lado, según algunos autores, al hablar de relativismo, no podemos hablar de verdad o falsedad de creencias —en un sentido objetivo—. Si esto no es posible, tampoco podríamos hablar de una ‘reserva de creencias verdaderas compartidas’.

No obstante, negar la existencia de un cúmulo de creencias verdaderas compartido parece ir en contra de nuestras intuiciones según las cuales la comunicación es imposible. Siguiendo la idea de Popper (1965), del hecho de que haya dificultades de comunicación no se sigue que ésta sea imposible. De serlo, además, tendríamos que decir que las teorías de Aristóteles sobre distintos fenómenos son análogas a ruidos de otros organismos a los cuales no les adjudicamos pensamiento ni habla, tal como Putnam (1981) lo argumentaba. Por tal razón, la idea de Davidson de que la traducibilidad a un lenguaje familiar es un criterio de lingüisticidad es más afín a nuestras intuiciones y escapa a los problemas de la autorrefutación.

¹⁷ Esta crítica está en estrecha relación con la crítica según la cual el relativismo se auto-refuta. Tal crítica al relativismo se ha hecho muy famosa incluso desde Paltón y Aristóteles. El punto ha sido tratado en detalle por Putnam (1981) y en los últimos años por Fine (2007) y Kölbel (2011). La relación con la crítica de la carencia de base con la comunicación es más o menos así: la comunicación es imposible porque no hay una base de creencias compartidas y careceríamos de tal base porque el relativismo universal haría que sistemas globales de creencias fueran inconmensurables. Pero de haber conjuntos globales de creencias inconmensurables, ambos conjuntos serían verdaderos aunque contradictorios. Ahora bien, si se supone un conjunto de creencias X en el que se crea que el relativismo sea falso, esa creencia será verdadera. Por tal motivo el relativismo se autorrefuta.

1.7 El camino a seguir

Una posible salida al conflicto entre racionalismo y relativismo consiste en afirmar que, si bien existe un conjunto base de creencias compartidas que permite la comunicación, podemos hablar de cierto relativismo parcial. Esto es análogo a lo que hace unas líneas llamé ‘respuesta tipo 2’ a la crítica del momento racionalista-lingüístico. Ahora bien, el relativismo que espero defender, se distingue de tales propuestas porque es un tipo de relativismo no representacionalista. Esto es, tal relativismo no se compromete ni con la intraducibilidad entre lenguajes, ni con el dualismo esquema-contenido, ni con considerar algún mediador epistémico entre la mente y el mundo. En el debate que inicia en el siglo XX acerca de la selección teórica y su relación con el relativismo y el racionalismo, todas las posturas se comprometieron con alguna de esas tesis y, por tanto, con una visión representacionalista. El único que, dentro de la disputa, intentó cambiar la perspectiva de fondo, fue Davidson. Su conclusión fue que no tiene sentido hablar de relativismo en la medida en que el relativismo clásico se enmarca en la visión representacionalista del conocimiento. Pero una vez se abandona esta visión, se debería abandonar el relativismo. Lo que sugiero es que aún hay una posibilidad por explorar: el relativismo no representacionalista.

La tesis que propongo depende de un concepto clave: ‘redes internas’, las cuales son subconjuntos de creencias con condiciones de verdad y justificación internas, que pueden ser incompatibles entre sí, pero que cohabitan con un gran cúmulo de creencias verdaderas y compartidas por diferentes culturas (o, en algunos casos, por la misma cultura). Dicho de otro modo, defiende la existencia de una incompatibilidad parcial entre redes internas. De acuerdo con la propuesta que desarrollaré, ejemplos de redes internas son la teoría de la mecánica clásica, la teoría de la relatividad especial, la teoría de la evolución de las especies, la teoría del oxígeno, etc.

La noción de ‘incompatibilidad’ debe cumplir dos condiciones. En primer lugar, debe ser más fuerte que la inofensiva tesis de la indeterminación de la traducción —o indeterminación de la interpretación— defendida incluso por el mismo Davidson. En

segundo lugar, debe ser más débil que las tesis acerca de la 'inconmensurabilidad' entre teorías, pues dichas nociones se comprometen de inmediato con una visión representacionalista del conocimiento. Considero que las propuestas similares a ésta, sufren de algunos errores conceptuales. Tales errores surgen porque tales propuestas están enmarcadas en una visión representacionalista del conocimiento.

¿Qué creencias en particular constituyen lo que he llamado 'redes internas'? En particular, las creencias que caerían bajo el tipo de relativismo que propongo son aquellas que, en el momento en que hay una disputa teórica, tienen conceptos que aunque son traducibles, no son reductibles. La traducción entre las diferentes redes se da gracias a la ampliación de lenguajes o a la paráfrasis. Sobre esta relación, hablaré con profundidad en los capítulos III y IV. El punto importante es que no habría una intraducibilidad entre redes internas, con lo que tendríamos un relativismo sin intraducibilidad y sin dualismo esquema-contenido.

Ahora, para que tales redes internas den lugar a un relativismo no representacionalista, deben cumplir, además, otras dos condiciones: deben estar subdeterminadas empírica y doxásticamente. En breve, la primera es la tesis según la cual la experiencia es insuficiente para resolver un conflicto entre dos redes internas, esto es, dos redes internas podrían tener el mismo contenido empírico pero ser incompatibles entre sí. Así mismo, la subdeterminación doxástica sería la tesis según la cual el cúmulo de creencias verdaderas compartidas sería insuficiente para resolver el conflicto entre dos redes internas. Estas dos condiciones serán analizadas en el capítulo IV y constituyen las condiciones necesarias y suficientes para el relativismo no representacionalista.

Capítulo II

Interpretación, intraducibilidad parcial e intensionalidad

El propósito de este capítulo será analizar algunos argumentos que dan soporte a diversas versiones del relativismo parcial y que pueden resultar parecidas en algunos puntos al relativismo que esta tesis pretende defender. Lo anterior con el fin de mostrar ciertas falencias argumentativas en tales posturas y así sugerir que, de entrada, las críticas de Davidson en contra del relativismo conceptual podrían mantenerse a pesar de las nuevas formulaciones relativistas. En general, se revisarán dos argumentos principales. Por un lado, está el argumento según el cual una distinción entre interpretación y traducción permitiría darle sentido a las fallas parciales de traducción. Por otro lado, se encuentra la idea según la cual las críticas al relativismo, hechas a partir de los métodos de interpretación radical o la aplicación del principio de caridad, no se aplican al plano intensional y se reducen al extensional. La inconmensurabilidad tendría sentido en el primer plano, no en el segundo. Diversos autores han formulado argumentos en esta dirección (*cf.* Kuhn 1982, Hacking 1982, Feyerabend 1987, Sankey 1991, Lynch 1998, Boyd 2001, Carrier 2001, Hales 2006, Sankey 2011, entre otros). Ambos argumentos defienden la intraducibilidad parcial entre lenguajes adscritos a teorías rivales. Lo anterior implica una visión representacionista del conocimiento, ya que si se da una intraducibilidad, aunque sea parcial, se establecen condiciones de individuación de esquemas conceptuales —lo que es central a una visión representacionista del conocimiento—. Mi objetivo es mostrar que ambos argumentos, en cualquier presentación, son falaces.

Así, en un primer momento, mostraré cuál es la noción de ‘inconmensurabilidad’ defendida por los relativistas moderados. Luego, revisaré el primero de sus argumentos, a saber, la idea de que hay una diferencia clara entre interpretación y traducción y que, dada esta diferencia, quienes critican al relativismo a través de alguna noción de ‘interpretación’ no estarían atacando la intraducibilidad. Mostraré que esta crítica ignora un punto importante en la metodología de Davidson de la interpretación radical, a saber, lo que denominaré ‘requisito de traducibilidad’, por lo que, en un principio, la postura de

Davidson no puede caer bajo tales críticas. Sankey critica un principio similar llamado principio de efabilidad (*principle of effability*. Cf. Sankey 1999: 420-422). Según este principio, todo lo que puede ser pensado debe poderse expresar en cualquier lenguaje natural —lo que implicaría que si un lenguaje es entendible, éste debe ser traducido a cualquier lenguaje natural—. Realizaré también ciertas consideraciones a propósito de la postura de Sankey y su ataque a tal principio. A continuación, expondré las ideas de Kuhn (1982) acerca de la intensionalidad, con las cuales pretende también salvar la intraducibilidad parcial. Esta crítica está asociada a la idea de la necesidad de, por un lado, acudir al reino de las intensiones a la hora de interpretar y, por otro, garantizar que haya una continuidad de la referencia entre las teorías científicas aparentemente inconmensurables (cf. Sankey 2011). Argumento que esta segunda crítica sufre de errores en la comprensión de los métodos de interpretación.

De esta manera, si se quiere salvar el relativismo y la idea de una ‘inconmensurabilidad’ —o alguna noción análoga— entre teorías científicas rivales, habrá que buscar otro tipo de argumento que escape a la crítica de Davidson en “On the Very Idea of the Conceptual Scheme” (1974) y a todo rechazo del relativismo que se base en la aplicación del principio de caridad en un proceso de interpretación radical que impida la individuación de esquemas conceptuales. Tal relativismo parcial no debe caer en las faltas argumentativas en las que caen los defensores del relativismo parcial y que serán expuestas en el presente capítulo.

2.1 Inconmensurabilidad (local)

¿Qué permite —o impide— a un grupo de científicos elegir entre el anterior paradigma o el nuevo? Una pregunta similar es la que lleva a Kuhn a pensar sobre el problema de la inconmensurabilidad, pues no existe una base común (teórica o empírica) capaz de comparar ambos paradigmas. Dice Kuhn:

Ya hemos visto varias razones por las que los proponentes de paradigmas en competencia necesariamente fracasan al entrar en contacto completo con los puntos de vista de los demás. Colectivamente, estas razones han sido descritas como la *inconmensurabilidad* de las tradiciones científicas normales anteriores y posteriores a las revoluciones. (Kuhn 1962: 230, *énfasis mía*)

Los procesos de revolución científica implican la rivalidad entre al menos dos paradigmas. Lo que Kuhn afirma es que tales paradigmas, al ser inconmensurables, tienen fallas de comunicación y de comprensión mutua. Por su parte, Paul Feyerabend —como se vio en el capítulo anterior—, argumentando a favor de su anarquismo teórico, cree que la construcción de teorías científicas se da violando dos principios que, según él, están anclados dentro de la tradición positivista. Por un lado, la condición de consistencia, según la cual una teoría científica debe ser consistente con el cúmulo de teorías ya aceptadas. Por otro lado, se debe rechazar la idea según la cual las teorías se construyen a través de un criterio de adecuación empírica. Él propone lo que denomina contra-inducción, que es el principio metodológico según el cual se deben postular teorías que estén de manera manifiesta en contra de los hechos o los datos empíricos disponibles. Esto se sustenta con la negación del principio de autonomía, según el cual, los hechos son independientes de las teorías- Negando este principio, la construcción de teorías que vaya en contra de la evidencia disponible creará nuevos hechos. Así, en Feyerabend se encuentra la idea de una inconmensurabilidad dada en al menos dos planos: un nivel semántico —que implica intraducibilidad— y uno que podríamos denominar empírico o fáctico —en el que los hechos están condicionados por la teoría o, en una versión un poco más débil, la experiencia está cargada teóricamente— (cf. Feyerabend 1975, 1983).

La inconmensurabilidad, desde el análisis que hace Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), se puede ver en tres aspectos diferentes. En efecto, aunque muy relacionados, se pueden distinguir los siguientes tipos de inconmensurabilidad: ‘inconmensurabilidad en los problemas de la ciencia’, ‘inconmensurabilidad en los métodos y conceptos de una disciplina’ e ‘inconmensurabilidad en las formas de ver el mundo’. Explicaré brevemente cada uno de estos tipos de inconmensurabilidad.

Por un lado, los científicos de paradigmas diferentes pueden estar en desacuerdo sobre los problemas que deben resolver; por ejemplo, en los químicos que trabajaban bajo la hipótesis de la existencia del flogisto tenían que responder a la pregunta sobre cuáles eran los elementos necesarios para que, en un proceso de combustión, pudiese liberarse flogisto. En contraste, los científicos posteriores a Lavoiser —quien postuló la existencia del

oxígeno— no tenían por qué responder esa pregunta, pues el flogisto, para este nuevo paradigma, sería sólo un concepto vacío. Por lo tanto, las creencias científicas de paradigmas diferentes son incompatibles entre sí, pues para los seguidores de Lavoiser, por ejemplo, los postulados acerca de los metales del paradigma anterior simplemente carecen de sentido y no constituyen objeto de estudio científico.

Por otra parte, en el tránsito de un paradigma a otro, los conceptos y los métodos de la ciencia pueden cambiar y esto genera otra especie de inconmensurabilidad. Así, aunque los términos no varíen, los referentes de los mismo sí lo pueden hacer y esto genera que “[1]a comunicación a través de la línea de división revolucionaria es inevitablemente parcial” (Kuhn 1962: 232). De esta forma, mientras para un científico de un paradigma newtoniano el ‘espacio’ es por definición una magnitud absoluta, para un relativista el espacio es necesariamente relativo. De esta manera, hay alteraciones en los conceptos manejados por uno u otro paradigma de tal forma que se hacen inconmensurables. A su vez, en la elección entre uno u otro paradigma “[e]s necesaria una decisión entre métodos diferentes de practicar la ciencia” (Kuhn 1962: 244); por ejemplo, un astrónomo perteneciente a un paradigma ptolemaico nunca aceptaría el uso de un telescopio para hacer investigaciones a propósito de su disciplina.¹⁸ Me interesa, para los fines perseguidos en esta tesis, la inconmensurabilidad relacionada con los conceptos de uno u otro paradigma, pues allí surgirá el debate directo con la línea davidsoniana con la que quiero discutir. Llamaré ‘inconmensurabilidad semántica’ a este tipo de inconmensurabilidad.¹⁹

¹⁸ Aunque Kuhn encierra bajo un mismo grupo o clase de inconmensurabilidad a los métodos y a los conceptos (*cf.* Kuhn 1962: 231), es mejor separar la inconmensurabilidad metodológica de la semántica o conceptual. De esta forma, lo referente a los métodos puede ser clasificado en conjunción con la inconmensurabilidad respecto a la lista de problemas a solucionar. No obstante, estas sutiles diferencias no son importantes para el desarrollo de esta tesis. Hoyningen-Huene & Sankey (2001) hacen una distinción general entre dos tipos de inconmensurabilidad. Por un lado, la inconmensurabilidad como no comparación y la inconmensurabilidad de significado y de estándares de elección racional. Como se verá más adelante, se dejará de lado, en principio, la inconmensurabilidad del primer tipo, pues no es pertinente para un tipo de relativismo parcial como el que se pretende defender. Aunque Hoyningen-Huene & Sankey también separan la inconmensurabilidad semántica de la de los estándares de elección, acá se tomarán casos indistintamente por la estrecha relación que presentan, tal como ya lo he expuesto. Si dos lenguajes son intraducibles, entonces no habrá un estándar racional para elegir entre dos teorías expresadas en los lenguajes en cuestión.

¹⁹ Esto no implica que los diferentes tipos de inconmensurabilidad no tengan relaciones estrechas entre sí. Seguramente, hay un vínculo muy estrecho entre inconmensurabilidad semántica, metodológica y empírica. No obstante, la tradición las ha separado conceptualmente y deseo en este punto seguir tal separación para concentrarme en un aspecto de esa inconmensurabilidad. Los análisis relacionados con tal aspecto, efectivamente, pueden tener repercusiones en otros aspectos.

Una tercera forma de inconmensurabilidad expuesta en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) es la inconmensurabilidad en la forma de ver el mundo —similar a la de Feyerabend respecto de la no autonomía de los hechos—. Kuhn señala: “[e]n un sentido que soy incapaz de explicar de manera más completa, quienes proponen los paradigmas en competencia practican sus profesiones en mundos diferentes” (Kuhn 1962: 233). Kuhn compara este fenómeno con los cambios de forma *Gestalt*, sugiriendo que la percepción misma está alterada por el sistema de conceptos que el científico posee, de tal forma que, si un científico x tiene un sistema de conceptos diferente al que posee un científico y , entonces estos dos científicos tienen maneras de ver el mundo que son inconmensurables entre sí. De esta forma, mientras Galileo veía un movimiento pendular, un aristotélico sólo veía una piedra que no podía caer. Con esta tercera clase de inconmensurabilidad, Kuhn se separa aún más de la tradición del Círculo de Viena, pues esta inconmensurabilidad implica que la observación no es neutral, ya que está cargada conceptualmente. Por tal motivo, la observación no es un criterio para elegir entre dos posibles teorías rivales, tal y como lo pensaban los positivistas lógicos. Además, dado que la observación está cargada teóricamente, no hay una clara línea que separe el vocabulario observacional del teórico, distinción vital para los positivistas.

Ahora bien, si en el desarrollo de la ciencia en efecto se dieran estos tipos de inconmensurabilidad, no tendríamos otra opción que aceptar el relativismo científico. En efecto, si no hay alguna base común (de carácter metodológico, semántico u observacional) entre distintos paradigmas o teorías rivales, entonces no existe ningún criterio fijo que sea útil a la hora de elegir entre dos teorías rivales. La persuasión es más importante que cualquier tipo de argumentación, pues cualquier argumento a favor de un paradigma es circular debido a que parte de los principios mismos del paradigma. De este modo, sería posible la existencia de dos teorías o paradigmas rivales, inconmensurables y, sin embargo, igualmente válidos, ya que no existe ningún criterio de elección, con lo que quedan asentadas las bases del relativismo conceptual.

En su artículo “Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad” (1982), Thomas Kuhn responde a las principales críticas que le han hecho filósofos como Putnam y Davidson a la noción de inconmensurabilidad. Una de estas críticas, extraída directamente

de Putnam en *Razón, Verdad e Historia* (1981), puede resumirse como sigue: si dos teorías son *incommensurables*, éstas deben estar asociadas a lenguajes que sean mutuamente *intraducibles*. Si los lenguajes asociados a las teorías son mutuamente intraducibles, no hay un lenguaje común, en el cual las teorías rivales puedan ser *comparadas*, de tal modo que ningún argumento puede ser aducido para elegir entre ellas y, por lo tanto, habrá fallas de *comunicación* entre ambas teorías. Ahora bien, hablar de diferencias conceptuales entre teorías presupone el hecho de que se comparten algunos puntos que hacen notables tales diferencias, esto es, debe existir un terreno neutral en el que las teorías puedan ser comparadas. De esta forma, quien defiende la inconmensurabilidad debe hacer comparaciones entre las supuestas teorías inconmensurables, pero eso es lo que intentan negar. Por lo tanto, la tesis de la inconmensurabilidad es incoherente (*cf.* Putnam 1981: 119-124)

Davidson describe esta suerte de paradoja en los siguientes términos:

La metáfora dominante del relativismo conceptual, acerca de los puntos de vista que difieren, parece revelar una paradoja subyacente. Diferentes puntos de vista tienen sentido, pero sólo si hay un sistema común coordinado sobre el cual se determinan. Aún la existencia de un sistema común muestra que no es cierta la afirmación de una incomparabilidad dramática. (Davidson 1974: 174)

Así, la paradoja surge al afirmar que la inconmensurabilidad entre teorías presupone un terreno en el cual las teorías son comparadas; pero esto es justamente lo contrario de lo que se quería demostrar.²⁰

La reacción de los relativistas fue doble, como se señaló en el capítulo I. Por un lado, se encuentran filósofos como Barnes & Bloor (1982) quienes por medio de su programa de sociología del conocimiento, abandonan toda pretensión de verdad o falsedad universal de las creencias, para hablar de las causas de credibilidad de las mismas —similar al proyecto rortyano de un deseo de justificación de nuestras creencias ante posibles audiencias—. En

²⁰ Hollis (1967a, 1967b, 1982) y Lukes (1967 y 1982) siguiendo esta línea de crítica, creen que hay una base universal de creencias compartidas así como un corazón de patrones de inferencia universales. Sin ellos, señalan tales autores, la comunicación sería imposible. El tipo de auto refutación que se expresa en estas críticas tiene que ver con la comparación y comunicación entre lenguajes.

esta perspectiva, se abandona de entrada la posibilidad de la existencia de una base compartida de creencias. Otra reacción, que es la que me parece relevante para esta tesis, es el debilitamiento del relativismo. Kuhn (1982), por ejemplo, hace una descripción de lo que entiende por ‘incommensurabilidad’ y afirma que el término incommensurabilidad es extraído de la matemática. En efecto, decimos que la hipotenusa de un triángulo isósceles es incommensurable con su lado, ya que no hay una unidad de medida que esté contenida un número entero de veces —sin ningún residuo— ni en la hipotenusa ni en el lado. Incommensurabilidad se reduce entonces a la cláusula ‘no hay unidad común de medida’. Pero eso, dice Kuhn, no significa que no pueda haber ninguna comparación. En el ámbito científico, la expresión ‘sin medida común’ quiere decir, metafóricamente, ‘sin lenguaje común’. De este modo, no habría un lenguaje neutral al que dos teorías incommensurables puedan traducirse sin esperar una pérdida o residuo.

Ahora bien, lo anterior no implica incomparabilidad. En dos teorías incommensurables — dice Kuhn— la mayoría de los términos se preservan idénticos en ambas teorías —en cuanto a su referencia y su significado—. Sólo un pequeño residuo o grupo de términos, inter-definidos entre sí, son los que se presentan como intraducibles de una teoría a otra. La incommensurabilidad es entonces más modesta de lo que se había presentado antes. Kuhn llama a este fenómeno ‘incommensurabilidad local’ (*cf.* 1982: 50). Defendiendo este tipo de incommensurabilidad local, señala Kuhn, la paradoja antes expuesta se diluye, ya que no se excluye la comparación entre dos teorías rivales debido a que gran parte del lenguaje de ambas teorías se comparte (*cf.* Kuhn 1982: 49-51), esto es, Kuhn acepta que debe haber un terreno común para la comparación, que es lo exigido por Putnam y por Davidson, a partir del cual se hacen notables las diferencias entre teorías incommensurables. En terminología davidsoniana, Kuhn pretende defender la intraducibilidad parcial, aceptando la imposibilidad de una intraducibilidad total.²¹

²¹ Es difícil explicar cómo el significado de ese grupo de términos residuales no afecta holísticamente a los demás términos, cayendo otra vez en un caso fuerte de intraducibilidad total. En efecto, si se acepta que hay un grupo de términos incommensurables, debería también aceptarse que ese conjunto de términos puede alterar la red total de creencias de tal modo que se generaría una incommensurabilidad total. No obstante, Kuhn quiere evitar las críticas de Putnam y Davidson a la noción de incommensurabilidad total, por lo que defiende una especie de ‘holismo local’, según la cual, un cambio de significado en la red de creencias sólo afecta a una porción limitada de la red. Según Kuhn, este holismo local excluye la posibilidad de la incommensurabilidad total —lo cual es importante para escapar a las críticas de Putnam y Davidson— y le es suficiente para mantener la incommensurabilidad parcial que ahora pretende defender. La discusión sobre el holismo en Davidson y Kuhn constituirá un parte importante en el siguiente capítulo de esta tesis.

Análogamente, Feyerabend (1987) intenta también mostrar que la posición relativista no se auto-refuta. Dice Feyerabend:

La inconmensurabilidad, tal como la entiendo, es un evento poco común. Ocurre sólo cuando las condiciones de significado para los términos descriptivos de un lenguaje (teoría, punto de vista) no permiten el uso de los términos descriptivos de otro lenguaje (teoría, punto de vista). (Feyerabend 1987: 81)

De esta forma, Feyerabend acepta también que la inconmensurabilidad no es un fenómeno que se presente siempre, sino que sólo se da en casos especiales. Esto hace que la propuesta sea moderada en relación con el relativismo conceptual que se había defendido. El relativismo, también en Feyerabend, se convierte en un relativismo apenas parcial. Hacking (1982), defendiendo un relativismo que él llama ‘anarco-racionalismo’, pero siguiendo a Davidson en su crítica a la intraducibilidad total, afirma que “hay un núcleo humano común de realizaciones verbales conectadas con lo que la gente tiende a advertir alrededor de ella” (Hacking 1982: 61), con lo que su programa de investigación se dirige a una búsqueda del relativismo parcial. Casos similares ocurren con Sankey (1991) quien quiere mostrar que un relativismo parcial es compatible con la comunicación entre diferentes representantes de teorías inconmensurables. En versiones más contemporáneas, relativismos debilitados están bien ejemplificados en las propuestas de Lynch (1998), Carrier (2001) o Hales (2006).

Tales propuestas de inconmensurabilidad local tienen un rasgo en común que yo quiero cuestionar en esta tesis, a saber, la separación entre interpretación y traducción. Esta diferencia parece vital para las propuestas relativistas. A continuación, hago un análisis de tal distinción para sugerir que es tan sólo una solución *ad hoc* a las críticas ejemplificadas en Davidson y Putnam y que, por tanto, el relativismo parcial, así sustentado, carece de una justificación adecuada.

2.2 Interpretación y traducción

Para defender la intraducibilidad o inconmensurabilidad parcial, Thomas Kuhn afirma que la crítica de Davidson a este tipo de inconmensurabilidad depende esencialmente de su

método de interpretación radical, diciendo que si bien es cierto que una teoría *B* interprete lo dicho por una teoría *A*, eso no implica que se elimine la posibilidad de una intraducibilidad parcial relevante para hablar de relativismo. Según señala Kuhn, el error de Davidson —y también de Putnam— estriba en confundir el proceso de interpretación con el proceso de traducción, es decir, en sostener que un proceso interpretativo implica necesariamente un proceso de traducción.

Debido a esa confusión, una segunda crítica que se ha hecho a la noción de ‘incommensurabilidad’ puede reproducirse del siguiente modo: quien defiende la incommensurabilidad asegura que las teorías científicas antiguas no se pueden traducir a un lenguaje moderno. Pero ellos mismos hacen precisamente lo contrario, esto es, nos explican con gran acierto, en nuestro lenguaje, las teorías más antiguas. Así, no es claro qué quieren decir con ‘incommensurabilidad’.

Davidson señala este problema, aludiendo a ciertos ejemplos, del siguiente modo:

Pero ejemplos como estos [ejemplos de cambios de significado entre teorías científicas], tan admirables como ellos ocasionalmente son, no son tan extremos, sino que los cambios y contrastes pueden ser explicados y descritos usando el equipo de un solo lenguaje. Whorf, esperando demostrar que el hopi involucra una metafísica tan extraña que el hopi y el inglés no pueden, como él apunta, ‘ser calibrados’, usa el inglés para expresar los contenidos de los enunciados simples del hopi. Kuhn es brillante diciendo cómo eran las cosas antes de la revolución, usando —¿qué otra cosa?— nuestro idioma post-revolucionario. Quine le da sentido a la ‘fase pre-individual en la evolución de nuestro esquema conceptual’, mientras Bergson nos dice dónde podemos ir a obtener una visión distorsionada por una u otra perspectiva provincial. (Davidson 1974: 184)

Para contrarrestar esta crítica, Kuhn intentará acudir a una diferencia entre traducción e interpretación, pensando en que con esto puede escapar a las críticas en su contra que utilizan la noción o el método de ‘interpretación’. Feyerabend acude a la misma estrategia cuando responde a la crítica tal y como la expone Putnam:

[La crítica de Putnam] descansa en las siguientes dos presuposiciones: el entendimiento de conceptos extraños (o culturas extrañas) (1) requiere de traducción y (2) una traducción correcta no cambia el lenguaje al que se traduce. (Feyerabend 1987: 76)

Para Feyerabend, las críticas al relativismo tienen éxito sólo si se presupone que la traducción es una condición necesaria para la interpretación de lenguajes y, por otra parte, los procesos de traducción no modifican los lenguajes traducidos de ninguna forma. Pero una vez se atacan tales supuestos, se abre una brecha entre traducción e interpretación. Con esta brecha podría afirmarse que, aunque podamos interpretar otros lenguajes, eso no implica traducirlos. Y si hay fallas de traducción, tendremos inconmensurabilidad semántica entre dos esquemas conceptuales. En esta misma línea de análisis, Barnes & Bloor (1982) —que defienden un relativismo radical— creen que todos aquellos argumentos en contra del relativismo que acudan a alguna noción de traducción están errados. Esto porque no es claro, según ellos, que la interpretación requiera de la traducción. Así como una lengua materna es aprendida sin necesidad de la traducción, lo mismo puede ocurrir con otras lenguas. De esta forma, el entendimiento de una lengua y la noción de traducción están conceptualmente separados (*cf.* Barnes & Bloor 1982: 39-40). Un argumento similar es expuesto en detalle por Sankey (1999) —pero a él dedicaré luego unas líneas—. Si hay una separación entre interpretar y traducir, entonces puede ser el caso que haya una falla parcial de traducción sin que esto niegue la posibilidad de cierta comprensión. Pero con la falla parcial de traducción estarían dadas las condiciones para individuar esquemas conceptuales o teorías inconmensurables. No me interesa analizar a cada uno de quienes defienden esta distinción. En lo que sigue, me centraré en la argumentación de Kuhn (1983) y más adelante de Sankey (1999), sólo con el objetivo de señalar el problema fundamental de esta aparente distinción.²²

2.2.1 Los requisitos de la traducción y la interpretación

Davidson, Putnam y Kitcher entienden la interpretación como un proceso que no puede ser desligado de la noción de traducción, concluyendo así que el éxito de la traducción es

²² Lynch (1998), Hales (2006) y Carrier (2001) acuden igualmente a esta diferencia con el objetivo de defender su postura. No obstante, considero que las diferencias argumentativas entre todos estos autores no son relevantes. Hacking (1982) realiza la distinción pero con un objetivo diferente. Según Hacking, es posible traducir de un estilo de razonamiento a otro (o de un lenguaje a otro), pero eso no garantiza que se haya aprendido el estilo de razonamiento (o el lenguaje) en cuestión. De mantenerse la diferencia entre entendimiento y traducción, podría concebirse un lenguaje que sea completamente traducible, pero ininteligible (*cf.* Hacking 1982: 59-61). Sin embargo, creo que esto es contra-intuitivo. ¿En qué sentido puede decirse que es posible traducir un lenguaje sin entenderlo?

incompatible con la inconmensurabilidad incluso ‘local’. El argumento descansa en la dependencia que hay entre interpretación y traducción. Para Kuhn, sin embargo, interpretación y traducción son cosas muy diferentes. Kuhn afirma que la confusión es común, dado que los procesos de traducción incluyen a menudo un componente interpretativo. La traducción es, según Kuhn, un proceso efectuado por una persona que sabe dos idiomas. El traductor tiene un texto en un idioma y hace un texto equivalente en otro idioma, empresa que presupone dar cuenta de la igualdad de significados y de referencias de los términos y sentencias de los lenguajes involucrados.²³ En tal proceso, parece haber dos características importantes: por un lado, el lenguaje al que se traduce debe existir previamente al proceso de traducción mismo, es decir, el proceso de traducción debe dar cuenta del “hecho de que la traducción no ha cambiado los significados de las palabras o frases” (Kuhn 1982: 53). Esta característica es importante para los relativistas, pues según ellos, de no darse, en realidad no se estaría traduciendo de un lenguaje a otro, sino ampliando el vocabulario del lenguaje al que se traduce para dar cuenta del significado de las oraciones del lenguaje traducido (*cf.* Feyerabend 1987: 76). La otra característica importante puede ser descrita así: la traducción sólo consiste en palabras y frases que se reemplazan —no siempre una a una— por palabras y frases del lenguaje original.

Otra cosa, para Kuhn, parecería ser la interpretación. Según tal autor, puede ser el caso que quien efectúe una interpretación sólo conozca una de las dos lenguas involucradas, que es precisamente lo que ocurre a un intérprete cuando se encuentra en una situación de intérprete radical. En principio, el lingüista sólo tiene a su disposición una serie de ruidos ininteligibles. Luego, a través de las conductas de los hablantes y las condiciones del entorno, el lingüista se propone la tarea de dar ciertas hipótesis para darle sentido a los

²³ Esta noción de ‘traducción’ empleada por Kuhn hace pensar de inmediato en una cierta noción pre-quineana de traducción. En efecto, para Quine, hay traducción incluso en el caso en el que el traductor sólo tiene dominio de un idioma (traducción radical). Además, la exigencia de Kuhn parece ser que el lenguaje traducido y el lenguaje al que se traduce, deben tener un conjunto de oraciones sinónimas y con exacta referencia de los términos y predicados involucrados. Sin embargo, para Davidson y para Quine, los procesos de traducción son posibles sin sinonimia y con inescrutabilidad de la referencia; antes bien, la sinonimia es una noción oscura a la hora de dar cuenta de fenómenos como la interpretación. Sin embargo, mi crítica a este argumento, como se verá más adelante, depende de señalar un error anterior a los acá mencionados, a saber, la relación estrecha que hay entre interpretación y traducción. Por tal motivo, pasaré por alto en este punto el hecho de que la concepción de Kuhn acerca de la noción de ‘traducción’ es una concepción pre-quineana, lo cual parece traer consigo una serie de problemas que también pasaré por alto. Sankey (1999) parece caer en este mismo error.

enunciados del hablante que por ahora son ininteligibles. Así, si el intérprete tiene éxito, lo que ha hecho, en realidad, no es más que aprender una nueva lengua. También se puede pensar que, quizás, se ha realizado un aprendizaje de una versión más antigua de un término o un enunciado de su propia lengua, “una en la que términos aún usuales como ‘fuerza’ y ‘masa’ o elemento’ y ‘compuesto’ funcionaban de modo diferente” (Kuhn 1982: 53). Así, tener éxito en la interpretación no implica necesariamente tener éxito en la traducción, según los relativistas. Perfectamente podría darse lo uno sin que se dé lo otro.

Los ejemplos de Quine y, según Kuhn, también los ejemplos dados por Davidson, confunden ambos procesos. Para interpretar la expresión ‘*gavagai*’, no es necesario encontrar un término coreferencial o al menos similar en la propia lengua del intérprete. En vez de descubrir ese término, el lingüista puede aprender la expresión ‘*gavagai*’, del mismo modo en que se aprenden los términos de la propia lengua como ‘rojo’, ‘carro’ o ‘mamá’ y esto no supone necesariamente un proceso de traducción.

Ahora bien, es posible que en el proceso interpretativo se haga una traducción. Pero, según Kuhn, la traducción no es una condición necesaria para la interpretación. Al aprender la expresión ‘*gavagai*’, puede ser el caso que en la lengua propia no haya un término equivalente. Para estos casos, Kuhn reserva el término ‘incommensurabilidad’, lo que daría como resultado una falla en la traducción, al menos parcial, que es relevante para defender relativismo, ya que si bien las diversas teorías tienen una gran base común para compararse y contrastarse, la verdad de los enunciados científicos que contienen términos que son intraducibles en una teoría dependería de la teoría misma en la que tales enunciados son formulados. Para dar un ejemplo simple, al analizar el enunciado ‘La Tierra es un planeta’, un científico copernicano diría que tal enunciado es verdadero, pero un astrónomo ptolemaico-aristotélico diría que es falso, pues el significado de ‘planeta’ es diferente en una y otra teoría (pues su extensión es distinta). Otro ejemplo puede ser el siguiente: el enunciado ‘luego de una combustión, se produce aire flogistizado’ es verdadero en una teoría que contenga el concepto ‘flogisto’, pero no tiene sentido en una teoría posterior a Lavoisier, de nuevo, debido al significado del término ‘flogisto’ (su referencia es vacía). Además, dado que los términos ‘planeta’ o ‘flogisto’ se definen en

relación con una serie de conceptos asociados, un número relevante de sentencias son inconmensurables entre teorías rivales.

2.2.2 Requisito de traducibilidad

Deseo argumentar que la distinción entre interpretación y traducción, que resulta ser una defensa de la noción de ‘inconmensurabilidad’, falla por ignorar ciertas cuestiones metodológicas del proceso de interpretación. En particular, quiero mostrar que este argumento, al ignorar la metodología de la ‘interpretación radical’ de Davidson —y en especial lo que denomino ‘requisito de traducibilidad’—, no puede concluir, como lo pretende, que haya una separación tajante entre traducción e interpretación.

Lo primero que hay que advertir es que, en efecto, Davidson sí reconoce una diferencia entre la noción de traducción y la noción de interpretación. En su artículo ‘Radical Interpretation’ (1973), Davidson nos dice algo acerca de esta diferencia:

Aquí, y a lo largo de este artículo, mi deuda con el trabajo de W. v. O. Quine será obvia. El término ‘interpretación radical’ sugiere una fuerte afinidad con la ‘traducción radical’ de Quine. Sin embargo, afinidad no es identidad, e ‘interpretación’ en lugar de ‘traducción’ marca una de las diferencias: un mayor énfasis sobre lo explícitamente semántico. (Davidson 1973: nota 1)

En otro artículo —“A Coherence Theory of Truth and Knowledge” (1983)—, Davidson señala que la diferencia más importante entre la traducción radical de Quine y su interpretación radical está en la elección de las causas epistémicamente relevantes para la interpretación y para la traducción. Mientras Quine le da relevancia epistémica a la estimulación sensorial, Davidson sólo le da una importancia causal, pues, según él, las causas relevantes para la individuación del contenido son los acaecimientos y objetos del mundo mismo. Asumir la visión quineana, dice Davidson, tiene ciertas consecuencias escépticas (*cf.* Davidson 1983: 151). De ahí que Davidson diga que la diferencia con la ‘traducción radical’, es que la interpretación radical pone un énfasis en lo explícitamente semántico, esto es, en el significado y también en la individuación del contenido de las creencias.

Ahora bien, aunque hay una diferencia entre traducción e interpretación, sea cual sea, los relativistas parciales parecen ignorar el hecho de que ambas nociones están estrechamente relacionadas, pues para que haya una interpretación correcta, debe suponerse a su vez la traducción, de tal modo que no es inteligible hablar de la primera ignorando la última, a la luz de la interpretación radical de Davidson. En efecto, Davidson impone como requisito de un método adecuado de interpretación lo siguiente:

[T]oda la teoría que se necesita es un método de traducción del lenguaje que se va a interpretar al lenguaje del intérprete. Tal teoría consistiría en el enunciado de un método efectivo para pasar de una oración arbitraria de la lengua ajena a una oración de un lenguaje familiar. (Davidson 1973: 129)

La interpretación radical es un método para determinar el significado de las emisiones lingüísticas de un hablante y el contenido de sus creencias. Para esta empresa, se presupone la interdependencia entre significado y creencia, por lo que será imposible partir de uno u otro para llevar a cabo el proceso de interpretación. Por esta razón, se define un principio metodológico, el principio de caridad, el cual busca establecer un acuerdo entre intérprete y hablante; sin tal principio, cualquier interpretación sería imposible. Tal principio es importante, ya que gracias a él se da cierta presunción de la verdad. En efecto, el principio de caridad permite entender por qué el intérprete parte del asentimiento ante una oración determinada, asumiendo así que el hablante sostendría como verdaderas aquellas oraciones que el intérprete sostendría también como verdaderas. Lo que quiero mostrar es que la aplicación del principio de caridad, requerido para la interpretación, se basa en un ejercicio de traducción; con lo cual se desmiente la presunta separación entre traducción e interpretación que vienen defendiendo los relativistas.

Para la ejecución de una interpretación radical, señala Davidson, se requiere de una teoría de la verdad tipo Tarski aplicada a lenguajes naturales. El proceso consiste en reunir la mayor cantidad de evidencia posible acerca de los asentimientos que un intérprete provoca en un hablante en situaciones muy particulares —esto es, las oraciones ocasionales, cuyo contenido se determina por las conexiones causales entre los eventos del mundo y el hablante—. ²⁴ A partir de la evidencia reunida, se formulan hipótesis y axiomas (de base y

²⁴ Es decir, las causas del asentimiento del hablante se establecen a partir del mundo y no a partir de simples impresiones sensoriales. Éstas últimas, aunque cumplen un rol causal, no cumplen un rol primordial en la

recursivos) que finalmente generan oraciones del tipo “‘*Es regnet*’ es verdadera en alemán si y sólo si está lloviendo” de forma tal, que la oración en cuestión resulta ser verdadera.

¿Qué sucede si la teoría entraña oraciones del tipo “‘La nieves es blanca’ es verdadera en L si y sólo si el pasto es verde”? Tal oración podría ser verdadera; sin embargo, no sería para nosotros aceptable. Pues bien, para Davidson, la equivalencia material de los teoremas, esto es, el hecho de que las V-oraciones implicadas por la teoría sean todas ellas verdaderas, no es una condición suficiente para que una interpretación radical sea exitosa. Las oraciones del lenguaje objeto y del metalenguaje tienen que tener una relación mucho más estrecha para que no exista la posibilidad de entrañar oraciones como la mencionada arriba. En particular, en una oración como “‘*o*’ es verdadera en L si y sólo si *p*”, si el lenguaje-objeto está contenido en el metalenguaje, *p* sería la oración designada por *o*; si el lenguaje-objeto no está contenido en el metalenguaje, se debe realizar una *traducción* de la oración en el metalenguaje de la oración que *o* designa, de tal modo que a partir de los axiomas de base y recursivos, además de la evidencia reunida, las V-oraciones implicadas no sólo sean equivalentes materialmente, sino que, para que haya una interpretación correcta, *p* debe ser una *traducción* de *o*. En otras palabras, la equivalencia material de los teoremas obtenidos por un método de interpretación radical no es una condición suficiente para el éxito de la misma. Se hace necesaria también una ‘adecuación material’. Para explicar esto último con mayor claridad, quiero referirme brevemente a las condiciones impuestas por Tarski a una buena definición de la verdad.

En su artículo “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica” (1944), Tarski enuncia dos características que debe cumplir una buena definición de la verdad, a saber, debe ser materialmente adecuada y formalmente correcta. Para que se dé esta última condición, Tarski impone, a su vez, tres requisitos que son: el predicado de verdad debe ser relativizado a un lenguaje particular, la definición debe estar contenida en un metalenguaje y tal metalenguaje debe ser más amplio que el lenguaje-objeto.

determinación del contenido ni de las creencias ni del significado de las emisiones del hablante. En este punto, Davidson se distancia notablemente de Quine. Mientras este último asumía una teoría proximal acerca de los estímulos relevantes para la individuación del contenido, Davidson propuso una visión distal (*cf.* Davidson 1983 y 1990) del contenido. Como señalé anteriormente, esta es una diferencia vital entre la ‘traducción radical’ y la ‘interpretación radical’.

Ahora bien, ¿qué pasa con la ‘adecuación material’? Pues bien, toda definición tiene un *definiens* y un *definiendum*. El *definiens* y el *definiendum* deben tener la misma extensión. Una definición es buena si todas las instancias del *definiens* tienen el mismo valor de las instancias correspondientes del *definiendum*. De esta manera, una definición es buena si todos los bicondicionales que vinculan dos instancias (del *definiens* y del *definiendum*) son verdaderos. Así pues, una definición materialmente adecuada de verdad debe hacer verdaderos a todos los bicondicionales en forma V-oraciones —“x es verdad en L si y sólo si p”, donde x es el nombre de la oración y p es la oración misma—. Ahora bien, para que esto se cumpla sin dificultad, hay que tener en cuenta lo que yo denomino ‘requisito de traducibilidad’: debe haber una traducción entre el meta-lenguaje y el lenguaje objeto para evitar teoremas anómalos como “‘La nieve es blanca’ es verdad en L si y sólo si Bogotá es la capital de Colombia”. De esta manera, la definición de verdad es materialmente adecuada, si se implica una V-oración para cada una de las oraciones del lenguaje-objeto que cumpla el ‘requisito de traducibilidad’.²⁵

Ahora bien, esta característica del análisis tarskiano de la verdad no debe dejarse de lado en el método de ‘interpretación radical’, pues lo que busca este método es precisamente determinar el significado de las emisiones o, lo que es lo mismo, determinar las condiciones de verdad de las emisiones. Para tal empresa, se debe implicar para cada oración del lenguaje del hablante, un teorema en la forma de V-oración, que cumpla con el requisito de la traducibilidad que se acaba de exponer.

2.2.3 ¿Es el requisito de traducibilidad una petición de principio?

Se puede objetar, con razón, que si Davidson de hecho utiliza la noción de ‘traducción’ para dar cuenta de un proceso de interpretación, entonces estaría cayendo en una petición de principio. En efecto, al ser la ‘traducción’ una noción intensional, se estaría

²⁵ Lo que lo llamo ‘requisito de traducibilidad’ es análogo al ‘principio de efabilidad’ que expone Sankey (1999) como crítica a las posturas relativistas. Según este principio, lo que es pensado, puede ser dicho en cualquier lenguaje. La crítica a la inconmensurabilidad consiste en que, si tal principio es cierto, entonces el entendimiento implica la traducción. Lo que es entendido, es pensado. Así si algo es entendido, tiene que ser posible traducirlo a una lengua familiar (cf. Sankey 1999: 420-421). Tal como lo veo, este principio es una mezcla entre el criterio de lingüisticidad de Davidson (1974) y lo que he denominado requisito de traducibilidad. Más adelante, en la discusión con Sankey analizaré tal principio, así como la crítica de este último al mismo.

presuponiendo aquello sobre lo que se quiere dar luz, a saber, el significado de las emisiones de un hablante. No obstante, creo que el análisis de Davidson conduce a decir que interpretación implica traducción, aun sin presuponer, de entrada, la traducción, lo cual eliminaría la petición de principio. En efecto, es importante tener en cuenta que Davidson invierte el análisis tarskiano acerca de la verdad, pues mientras Tarski parte de la noción de ‘traducción’ (*i.e.*, parte del significado) para dar luces sobre el concepto de verdad, Davidson toma la noción de ‘verdad’ como básica para arrojar luz acerca de la naturaleza del significado y la interpretación.

Este cambio de perspectiva no significa abandonar el proyecto davidsoniano según el cual aplicar una teoría de la verdad tipo Tarski, a un lenguaje natural, consiste en dar una teoría correcta acerca del significado y la interpretación de dicho lenguaje. Tal teoría, como hemos visto, debe arrojar teoremas así: “*s* es verdadera en L si y sólo si *p*”. En Tarski, ‘*s*’ es reemplazada por una descripción estructural de *s* y ‘*p*’ por una traducción de *s* en el metalenguaje. El problema parece ser que en el método de interpretación radical no podemos suponer esta traducción. Pero Davidson dice:

Dado que Tarski estaba interesado en definir la verdad [...] podía dar por sentado el concepto de traducción. Pero en la interpretación *radical*, esto es precisamente lo que no puede ser asumido. Así, en vez de esto, he propuesto algunos constreñimientos empíricos para la aceptación de una teoría de la verdad que pueda ser establecida sin apelar a conceptos tales como significado, traducción o sinonimia, aunque no sin un cierto entendimiento de la noción de verdad. Mediante cierta forma de razonamiento, he intentado mostrar que si los constreñimientos son satisfechos por una teoría, entonces las V-oraciones que surgen de la teoría de hecho *tendrán traducciones de s reemplazando a ‘p’*.
(Davidson 1973: 172-173, *énfasis mío*)

De esta manera, incluso cuando no supongamos de entrada la noción de traducción en el proceso de interpretación radical, el ‘requisito de traducibilidad’ aún se debe mantener si queremos una interpretación adecuada, de tal modo que interpretación en efecto implica traducción si se cumplen los constreñimientos empíricos de la teoría.²⁶ Así pues, como ya

²⁶ Entre los constreñimientos empíricos, Davidson señala algunos tales como la legaliformidad de las V-oraciones que les permitirían resistir contra-fácticos (*cf.* Davidson 1976) o la estructura composicional de los lenguajes (*cf.* Davidson 1967) así como las mismas condiciones de verdad que posibilitan las diversas interpretaciones (*cf.* Davidson 1973). Todos estos constreñimientos deben ser verificables empíricamente y,

se señaló anteriormente, no es posible separar la noción de ‘verdad’ de la noción de ‘traducción’ y, como el método de interpretación radical, para que sea considerado exitoso, necesita de la noción tarskiana de la verdad, es imposible concebir una interpretación sin acudir a la noción de traducción. Lo anterior no quiere decir que la noción de ‘traducción’ sea supuesta, sino, más bien, es el resultado necesario de la interpretación. De esta manera, la primera objeción de los relativistas a las críticas de Davidson y Putnam, según la cual podemos interpretar sin traducir, descansa en un error en la comprensión del método de interpretación, ya que es a través del método de interpretación radical que Davidson critica la posibilidad de una intraducibilidad parcial y este método, al aplicar la metodología tarskiana, tiene como condición necesaria lo que he denominado el ‘requisito de traducibilidad’. La defensa resultaría entonces una defensa *ad hoc*, pues no se ataca el principio mismo, sino que se declara y se da por sentada de forma dogmática la diferencia entre traducir e interpretar.

2.2.4 Sub-lenguajes inconmensurables

Para culminar esta sección, me referiré a la propuesta de Howard Sankey de hacer la mencionada distinción, y señalaré algunas falencias argumentativas adicionales a las ya expuestas. En su artículo “Incommensurability, Translation and Understanding” (1991), Sankey quiere defender la idea de que la falla parcial de traducción es compatible con el entendimiento de lo que él denomina “sub-lenguajes” inconmensurables (*cf.* Sankey 1999: 416).

Según Sankey, una condición para que haya traducción es que haya condiciones semánticas tales que el lenguaje al que se traduce tenga oraciones con el ‘mismo significado’ del lenguaje traducido (*cf.* Sankey 1999: 416-417). Ante esto vale la pena resaltar de entrada lo siguiente: Quine muestra que esta noción de ‘mismidad de significado’ es oscura e irrelevante para las cuestiones de traducción radical. En otras palabras, el método de traducción radical de Quine, o de interpretación radical de Davidson, puede darse sin la

si lo son, entonces la interpretación implica traducción. Para ver tres análisis y réplicas a estos constreñimientos *cf.* Fodor & Lepore (1992) y Lepore & Loewer (1989) y Ludwig (1999).

noción de sinonimia o de ‘mismo significado’, pero de ello no se sigue ninguna idea de inconmensurabilidad.

Teniendo en cuenta esta noción de traducción, Sankey pasa inmediatamente a hacer la diferencia entre traducción y comprensión, afirmando que es posible que haya comprensión sin traducción. Como prueba de ello, al igual que Kuhn (1982) y Barnes & Bloor (1982), Sankey acude al hecho de que el aprendizaje de la primera lengua no requiere de la tarea de equiparar significados iguales. Así, del mismo modo, un lingüista podría entender el lenguaje de una cultura extraña sin acudir a métodos de traducción entendidos de la forma ya expuesta o un científico podría entender el lenguaje de una teoría rival sin tener que traducirlo al lenguaje de la otra teoría (*cf.* Sankey 1999: 417-418).

A continuación, Sankey estudia algunas posibles críticas contra esta propuesta. En primer lugar, se podría decir que no es lo mismo el aprendizaje de la primera lengua al aprendizaje de una segunda lengua. De esta manera, aunque en el aprendizaje de la primera lengua no es necesaria la traducción, puede que este no sea el caso en el aprendizaje de la segunda lengua (*cf.* Achinstein 1968: 97). Pues bien, Sankey acepta que el aprendizaje de una y otra cosa sea diferente. De ese modo recalca entonces que la inconmensurabilidad se da entre sub-lenguajes teóricos intraducibles que pueden pertenecer a un mismo lenguaje natural. La intraducibilidad se daría, entonces, no entre dos lenguajes naturales, sino entre dos sub-lenguajes (*cf.* Sankey 1999: 419).

Pero este punto parece muy problemático y se presenta una suerte de paradoja: si existen dos sub-lenguajes, es obvio que son sub-lenguajes de un mismo lenguaje natural. Así, las oraciones que pertenecen a ambos sub-lenguajes, hacen parte de un mismo lenguaje. Pero si esto así, ¿en qué sentido inteligible podemos decir que hay fallas de traducción entre oraciones que pertenecen a un mismo lenguaje? El problema con la propuesta de Sankey, al responder a esta objeción de la diferencia entre el aprendizaje de una primera y una segunda lengua, estriba en que se llega a una paradoja: para que haya intraducibilidad se requieren al menos dos lenguajes, pero la intraducibilidad propuesta por Sankey es una intraducibilidad entre oraciones de un mismo lenguaje, lo cual resulta contradictorio.

Se podría afirmar que esta respuesta es demasiado simplista y que es adjudicarle a Sankey una visión muy ingenua de la idea que en realidad está detrás.²⁷ No importa que los sub-lenguajes hagan parte de un solo lenguaje natural más amplio. El punto es que, en definitiva, los recursos semánticos del lenguaje de una teoría T son insuficientes para expresar las proposiciones de una teoría T' y viceversa. Es en ese sentido en el que son intraducibles —aunque ambos lenguajes pertenezcan, por ejemplo, al español—. Es imposible traducir ciertos enunciados o ponerlos en términos del otro sub-lenguaje.

Ante esto, podría aceptar que mi argumento disminuye la fuerza de la idea expresada por Sankey, pero aun así no tiene sentido pensar en intraducibilidad de sub-lenguajes. Esto porque, sea que un sub-lenguaje 1 no capture en principio lo dicho por un sub-lenguaje 2, al compartir ambos un lenguaje natural, sería legítimo simplemente ampliar el vocabulario y los recursos semánticos de 1 para poder introducir proposiciones de 2. Así, como es posible ampliar los sub-lenguajes, no hay posibilidades de intraducibilidad. Otra opción es utilizar una paráfrasis en el sub-lenguaje para dar cuenta de lo dicho en el otro sub-lenguaje. Un caso de ampliación de vocabulario se da cuando introduzco un nuevo término para capturar un concepto, en mi lenguaje, que antes de esa introducción no se podía capturar. La paráfrasis, en cambio, no introduce un nuevo término, sino que presenta una descripción del concepto de la otra teoría.

Se puede contestar que ampliar un lenguaje, o utilizar paráfrasis, no es lo mismo que traducirlo, que son cosas diferentes y que la ampliación justamente es un indicio de la imposibilidad de traducción. Ante esto, sólo puedo decir que es cierto sólo si se acepta una premisa que comparten Kuhn y Feyerabend expresadas en sus últimos escritos —a la cual ya me referí—, a saber, que los lenguajes, si amplían su vocabulario, dejan de ser lo que eran y pasan a ser un lenguaje diferente; por tanto, ampliar un lenguaje no es garantía de traducción.

Esa es, sin embargo, una visión muy estática de los lenguajes (tal visión implica que los lenguajes nunca pueden cambiar). Por el contrario, los lenguajes son cambiantes: ampliamos constantemente nuestro vocabulario y en algunas cosas excluimos palabras

²⁷ Esta crítica la debo al profesor Jaime Ramos.

obsoletas. Las palabras mismas son cambiantes. Ahora bien, se podría insistir en lo siguiente: sea que los lenguajes sean cambiantes o no, al ampliar el vocabulario definitivamente no hay traducción.

Pues bien, puedo estar de acuerdo en que es bastante dudoso que ampliar el vocabulario (o utilizar paráfrasis) sea un proceso de traducción, pero al ampliar el vocabulario eliminamos la posibilidad de intraducibilidad. Esto es, en último es, no obstante lo más importante. Si se elimina la posibilidad de intraducibilidad (sea traduciendo, ampliando el lenguaje o por paráfrasis) ya no se tienen condiciones de individuación de esquemas conceptuales.

2.2.5 El principio de efabilidad

Una segunda crítica, estudiada por Sankey, es aquella que depende del 'principio de efabilidad'. Según tal principio, todo lo que puede ser pensado es expresable en cualquier lenguaje. Así, por ejemplo, sean L1 y L2 dos lenguajes y supongamos que son intraducibles entre sí. Ahora bien, si el principio de efabilidad es cierto, entonces cualquier cosa que sea pensada por un hablante de L2, puede ser dicha en el lenguaje L1. Pero si lo que es pensado en L2, puede ser dicho en el lenguaje L1, quiere decir que no hay una intraducibilidad entre ambos lenguajes.

Sankey dice a continuación que el principio contrario no es falso de una manera obvia. Puede decirse que un lenguaje carece de los recursos semánticos suficientes para expresar todo pensamiento. El principio tendría que ser debilitado así: cualquier cosa que pueda ser pensada, debe poderse expresar en *algún* lenguaje, pero no en todos (Sankey 1999: 420-421). Sin embargo, tal tesis presenta, a mi modo de ver, el siguiente problema: decir que un lenguaje no tiene los recursos semánticos suficientes para poder decir lo que puede ser pensado no se ha argumentado. Para argumentar esto, sin embargo, sería necesario romper la estrecha relación que hay entre creencia y significado y, así mismo, la relación que hay entre interpretación de oraciones y atribución de creencias. No obstante, en un proceso de interpretación radical, la evidencia primaria de interpretación, esto es, el hecho de que el hablante sostenga como verdaderas ciertas oraciones, es evidencia justamente para decir que la mencionada relación existe: el hablante cree lo que dice —aunque, en

principio, el intérprete no sepa que creencia tiene el hablante, ni cuál es el significado de su emisión—.

Hasta este punto, he tratado de mostrar que la defensa de los relativista parciales, que consiste en separar traducción de interpretación, resulta insatisfactoria y al ignorar —y no atacar— puntos importantes del proceso de interpretación radical de Davidson, se convierte en una solución *ad hoc*.

En principio, se ignora lo que he denominado ‘requisito de traducibilidad’, que consiste en que una serie de constreñimientos empíricos hacen que toda interpretación implique la traducción. En segundo lugar, la noción de intraducibilidad que usan los relativistas parciales para separar traducción de interpretación es una noción que depende de cosas como la ‘sinonimia’ o la ‘mismidad de significado’. Tales nociones son, para Quine y Davidson, oscuras. Los relativistas deberían entonces alejarse de tales nociones, o bien hacer frente a los argumentos de Quine y Davidson.

Por otra parte, el argumento según el cual el aprendizaje de primera lengua es una prueba de que interpretación y traducción son procesos radicalmente distintos, debido a que en tal aprendizaje no hay un proceso de traducción, parece ignorar el hecho de que hay una diferencia fundamental entre el aprendizaje de una primera y segunda lengua y que en el segundo tipo de aprendizaje podría ser necesaria la traducción. El intento de solución de Sankey parece llevar a una paradoja: hay intraducibilidad entre oraciones de un mismo lenguaje. Además, la ampliación de vocabulario, así como la paráfrasis, eliminan la posibilidad de intraducibilidad entre los mencionados sublenguajes. Por último, intentar negar el principio de efabilidad, supondría romper el vínculo entre creencia y significado, pero, de nuevo, no se ha argumentado a favor de ello, lo cual hace que el argumento sea *ad hoc*.

2.3 Intensionalidad e incommensurabilidad:

Analizaré, ahora, una segunda línea de defensa de los relativistas parciales (*v.g.* Kuhn 1983, Sankey 1994 o Carrier 2001) con el objetivo de mostrar que esta crítica también

adolece de problemas. Si esto es así, las críticas de Davidson al relativismo conceptual y la inconmensurabilidad aún se mantendrían, por lo que habría que buscar argumentos diferentes para darle algún sentido a la tesis de un relativismo parcial.

Kuhn afirma que el problema de los métodos de traducción no puede verse sólo desde el punto de vista referencial de los términos, sino además desde un punto de vista intensional o semántico, que es, en últimas, lo que conduce inevitablemente a la inconmensurabilidad. Un intérprete radical puede relacionar términos coextensivos entre la lengua del hablante y la suya propia; sin embargo, señala Kuhn, debido a los diversos contextos interpretativos, la interpretación no daría cuenta de la intensionalidad de los términos (*cf.* Kuhn 1982: 64). Así pues, otro error en la crítica al relativismo conceptual consistiría en buscar algo como lo siguiente: “una teoría de la traducción basada en una semántica extensional y, por tanto, restringida a la preservación del valor veritativo o a la equivalencia como criterio de adecuación” (Kuhn 1982: 65).

De esta manera, Kuhn cree salvar una clase de inconmensurabilidad local criticando el hecho de que filósofos como Quine o Davidson hablen de una teoría de la traducción —o interpretación— restringida exclusivamente a un plano extensional, dejando al margen el plano intensional, que es el plano relevante para la inconmensurabilidad entre teorías científicas rivales, según Kuhn. Los fenómenos de intraducibilidad no se darían en un plano extensional, pero sí en uno intensional.

Descartada la opción de separar radicalmente interpretación de traducción, salvar las tesis relativistas supondría defender una nueva línea de crítica, a saber, el hecho de que una teoría de la traducción no debe restringirse a un plano meramente extensional. En otras palabras, lo que Kuhn y otros reclaman, si se quiere rechazar la inconmensurabilidad, es que una teoría interpretativa no puede formularse y dar cuenta únicamente de un plano extensional. Haría falta entonces una teoría interpretativa que dé cuenta de la intensionalidad.

2.3.1 La intensionalidad y los métodos de interpretación

En su artículo “Truth and Meaning” (1967) —y también en “Radical Interpretation” (1973)—, Davidson argumenta a favor de la idea de que una adecuada teoría composicional del significado es una teoría de la verdad tipo Tarski, teoría que tiene una pretensión de comprobación empírica a través del mismo método de interpretación radical. Una teoría de ese corte debe cumplir con las siguientes dos condiciones: 1) debe tener como consecuencia todas las oraciones de la forma “*o* significa que *p*” donde “*o*” se reemplaza por una descripción estructural de una oración y “*p*” es reemplazada por la oración en cuestión —como ya se ha repetido varias veces—; por otra parte, 2) la teoría debe proporcionar un método efectivo para llegar al significado de una oración arbitraria descrita estructuralmente.

Ahora bien, Davidson defiende también una concepción holista del significado en donde el significado de una oración depende del significado del conjunto de oraciones propias de un lenguaje. Este holismo, cree Davidson, cumple con la condición de implicar todas las oraciones de la forma “*o* significa que *p*”. Surge, sin embargo, una grave dificultad con este tipo de oraciones, a saber, el uso de la expresión “significa que *p*” abre la puerta a los problemas que trae consigo la intensionalidad, esto es, al haber contextos opacos referencialmente, la substitución de términos coextensivos podría no conservar el valor de verdad de las oraciones. Por tal motivo, Davidson reemplaza este esquema de oración introduciendo la estructura de V-oraciones. La relación entre la teoría de la verdad de Tarski y el concepto de significado —según Davidson— radica en que la definición lo que hace es dar las condiciones suficientes y necesarias para la verdad de toda oración, pero dar tales condiciones es precisamente dar el significado de una oración. Conocer el concepto de verdad es saber en qué consiste, para una oración, ser verdadera, lo que es lo mismo que comprender su significado.

Además, si la interpretación radical es un método para determinar el significado de las emisiones de los hablantes, siendo el significado una noción intensional, una teoría adecuada que pretenda dar cuenta del significado no puede presuponer nociones intensionales, pues caería en una petición de principio. Davidson señala esto en varios pasajes:

Capítulo II

Interpretación, intraducibilidad parcial e intensionalidad

Lo que exigimos de una teoría del significado para un lenguaje *L* es que *sin apelar a ninguna noción semántica* (adicional) coloque restricciones suficientes sobre el predicado ‘es *V*’ para entrañar todas las oraciones obtenidas a partir del esquema (*V*) cuando ‘*o*’ se reemplaza por una descripción estructural de una oración de *L* y ‘*p*’ por esa oración. (Davidson 1967: 23, *énfasis mío*)

Vemos, en este pasaje, que para dar una teoría correcta acerca del significado se debe evitar presuponer nociones intensionales para no caer en una petición de principio. En “Radical Interpretation” Davidson afirma:

En la interpretación radical, sin embargo, se supone que la teoría proporciona una comprensión de emisiones particulares que no se da de antemano, de modo que la última evidencia para la teoría no puede consistir en interpretaciones correctas de muestras. Para habérselas con el caso general, la evidencia tiene que ser de una clase que tendría que estar disponible a cualquiera que no sepa previamente cómo interpretar las emisiones para tratar con las cuales está diseñada la teoría: tiene que ser evidencia que pueda ser enunciada *sin uso esencial de conceptos lingüísticos tales como significado, interpretación, sinonimia y cosas parecidas*. (Davidson 1973: 128, *énfasis mío*)

Vemos entonces que otra razón por la cual es erróneo presuponer en la interpretación radical nociones intensionales es que, dado que la interpretación radical es un método con pretensiones de verificación empírica, la evidencia aludida no debe ser enunciada por medio de ninguna noción intensional ni lingüística, pues, de tal modo, se presupondría en la evidencia aquello de lo cual se quiere dar cuenta.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos decir que es un error metodológico acusar a Davidson por el hecho de construir una teoría del significado puramente extensional, ya que al involucrar nociones como las de ‘significa que’, ‘sinonimia’, ‘significado’, etc., se presupondría, en diversos puntos, aquello sobre lo que se quiere dar luz. Por otra parte, no sólo los referentes de los términos y las oraciones de un hablante son capturados por la teoría de la traducción de Davidson. Gracias a la teoría causal del contenido (condiciones para que una oración sea verdadera) en conjunción con el holismo semántico, se puede determinar el significado de los términos y las oraciones en un proceso de interpretación radical, sin que la teoría deje de ser extensional, *i.e.*, no es cierto que el método de Davidson sólo tenga en cuenta la referencia de los términos.

Algo adicional, que da cuenta de lo anterior, es lo dicho por Davidson en una nota al pie agregada en 1982 a “Truth and Meaning” (1967) y en “Reply to Foster” (1976). Allí, Davidson introduce la idea de las V-oraciones deben tener una estructura legaliforme capaz de resistir contra-fácticos (*cf.* Davidson 1967: nota 11). Ahora bien, si las V-oraciones son leyes, entonces tales oraciones son intensionales, ya que los enunciados legaliformes siempre son intensionales. Así, el método de interpretación radical estaría dando cuenta de la intensionalidad sin presuponerla, por lo que la crítica de los relativistas, en este aspecto, estaría desenfocada.

2.3.2 ¿Es posible rescatar la intensionalidad?

Una crítica que, a mi modo de ver, es mucho más fuerte respecto de este asunto, tiene que ver con la efectividad de la que podría carecer un método extensional para capturar el significado de una oración de determinado lenguaje. En términos de Foster, por ejemplo, parece que la estrategia davidsoniana de utilizar una teoría de la verdad para L como una teoría del significado de L, al abandonar un vocabulario intensional, podría ser la renuncia a la comprensión propia del significado de cualquier oración de L (Foster 1976: 9-10). Kölbel describe el problema en los siguientes términos: “[el problema] es la *prima facie* visión absurda de que una teoría del significado para un lenguaje no dice lo que cualquier oración de ese lenguaje significa” (Kölbel 2001: 614). De esta forma, parece que un teorema de la forma ‘s es verdad en L si y sólo si p’ es menos interpretativo que un teorema de la forma ‘s significa que p’.

Desde Foster (1976), varios autores han tratado en detalle este problema y la discusión se ha vuelto conocida. Soames (1991), Larson & Segal (1995), Kölbel (2001) y Speaks (2006) se han convertido en referentes primordiales de la discusión. Pero hay al menos dos problemas en cuestión. El primero de ellos es conocido como ‘el problema de la extensión’ y tiene que ver con la derivación de enunciados anómalos como “‘El pasto es verde’ es verdad en español si y sólo si la nieve es blanca”. Pero de este problema ya hablé y creo que los constreñimientos empíricos expuestos por Davidson son suficientes para dejarlo de lado. Me centraré, en cambio, en el otro problema, conocido como ‘el problema de la información’. Este problema rescata la intuición inicial de Foster. ¿Por qué deberíamos

confiar en una teoría que no apela explícitamente a afirmaciones acerca del contenido o el significado como una teoría *del* significado? Las T-oraciones parecen ser menos interpretativas que un teorema del tipo ‘s significa que p’. Si esto es así, un relativista podría defender la idea según la cual no podemos abandonar un lenguaje intensional en la interpretación y esto abriría la posibilidad de un relativismo justo allí donde la intensionalidad se hace necesaria.

2.3.3 El problema de la información

Un modo de establecer claramente el problema de la información es como lo plantean Larson & Segal (1995): aun asumiendo que las V-oraciones son interpretativas, parece que el conocimiento de lo que establece la teoría no implica un dominio del lenguaje. Lo anterior se debe a que aunque alguien sepa lo que la teoría dice, puede aducir no saber si tales teoremas son interpretativos, justamente, por la ausencia de un vocabulario intensional: “[e]l problema es justo que la información de una T-teoría —incluso interpretativa— no parece suficiente para soportar juicios de significado” (Larson & Segal 1995: 37).

Para terminar, mostraré los que son, a mi modo de ver, los dos principales argumentos de la discusión para mostrar que la ausencia de un lenguaje intensional hace que la teoría no sea interpretativa y que, por tanto, no deberíamos renunciar a la formulación intensional de los teoremas de una teoría del significado.

Kölbel señala que, en efecto, una V-oración como “‘La nieve es blanca’ en español si y sólo si el pasto es verde” puede no ser deducible de la teoría gracias a la serie de constreñimientos empíricos de Davidson (*cf.* Kölbel 2001: 616). No obstante, Kölbel cree que hay otro tipo de V-oraciones con las cuales hay que seguir lidiando, aun si se tienen en cuenta los constreñimientos empíricos propuestos por Davidson. Consideremos las siguiente V-oraciones:

- (1) “‘La nieve es blanca’ es verdad en español si y sólo si la nieve es blanca”

- (2) “La nieve es blanca’ es verdad en español si y sólo si la nieve es blanca y, o bien el pasto es verde, o bien no lo es.
- (3) “La nieve es blanca’ es verdad en español si y sólo si la nieve es blanca y dos más dos es igual a cuatro.
- (4) “La nieve es blanca’ es verdad en español si y sólo si la nieve es blanca y la aritmética es incompleta.

El problema con este tipo de V-oraciones es que si aceptamos que (1) es un teorema interpretativo, debemos aceptar que (2), (3) y (4) también lo son, pues cualquiera de ellas “es derivable de una teoría de la verdad confirmada por un proceso davidsoniano de interpretación radical. Al menos es derivable si $\llbracket(1)\rrbracket$ lo es, porque es lógicamente equivalente a $\llbracket(1)\rrbracket$ ” (Kölbel 2001: 617). Ahora bien, según este autor, para evitar este problema hay dos salidas: por un lado, acudir a los constreñimientos empíricos de los que ya se ha hablado y, por otro, modificar la lógica de la teoría, de tal modo que el número de reglas de inferencia de la teoría sea menor que el número de reglas de la lógica clásica. De este modo se evitaría poder pasar de (1) al resto de V-oraciones.

No obstante, señala, Kölbel, cualquiera de estas soluciones no es suficiente para decir que una teoría de la verdad es una teoría del significado interpretativa. Dice Kölbel:

$\llbracket T \rrbracket$ he theorems of a theory of meaning are material biconditionals which do not state what the sentences mentioned mean. They do, however, "give" the meaning, or truth condition, of the sentence, and *additional information* of what constitutes a canonical proof allows one to use such a theory for interpretive purposes. (Kölbel 2001: 618, *énfasis mío*).

Esto último no es más que el problema de la información. Los teoremas, por sí mismos, no establecen lo que una oración del lenguaje objeto significa, sino que sólo se da el significado con una *información adicional* acerca de lo que es una prueba legítima dentro de la teoría (todos los constreñimientos), o acerca de un número reducido de reglas con respecto a las reglas de la lógica de primer orden. Por lo tanto, una teoría de la verdad tipo Tarski no es, por sí misma, interpretativa (ella, por sí misma, no nos garantiza el dominio de un lenguaje).

2.3.4 Instrumentalismo de los teoremas intensionales²⁸

Por las razones expuestas, Kölbel propone dejar a un lado el miedo de utilizar un lenguaje intensional en la teoría y agregar en la misma una nueva regla de inferencia. Asumiendo que “La nieve es blanca’ es verdad en español si y sólo si la nieve es blanca” es un teorema derivable con todos los constreñimientos relevantes, entonces podemos pasar de (1) a (5) en el siguiente esquema:

- (1) “La nieve es blanca’ es verdad en español si y sólo si la nieve es blanca”.
- (5) “La nieve es blanca’ significa que la nieve es blanca’.

De esta manera, con teoremas del tipo (5), no tenemos el riesgo de decir que los teoremas de la teoría no son interpretativos, pues teoremas de este tipo nos dan, de entrada, el significado de cualquier oración del lenguaje objeto de forma clara y explícita. Así, según, Kölbel, podríamos resolver el problema de la información, ya que, con los nuevos teoremas, no necesitamos información adicional para saber que los teoremas de la teoría son interpretativos.

Esta solución tiene, a mi modo de ver, dos problemas —al margen de comprometerse con utilizar un lenguaje intensional en la formulación de los teoremas—. Por un lado, parece una arbitrariedad cambiar las reglas de inferencia de un sistema sólo con el objetivo de lograr los teoremas deseados. Esta arbitrariedad no parece tener ninguna justificación. Además, en el proceso de interpretación radical de Davidson, el principio de caridad como es bien sabido, cumple un rol importantísimo. Ese principio de caridad aplica en ciertas esferas específicas. Una de ellas es la lógica de primer orden que deben compartir hablante e intérprete. Pero cambiar arbitrariamente las reglas de inferencia del sistema, es violar una de las condiciones del principio de caridad, lo que supone que una de las condiciones de posibilidad de la interpretación se va al piso. Las reglas de inferencia no pueden ser cambiadas por antojo; de lo contrario, cualquier regla de inferencia que se nos ocurra podría ser incluida en la teoría.

²⁸ Parte del argumento que expondré continuación fue producto del trabajo que realicé con Oscar Leandro González, en un proyecto de investigación sobre filosofía del lenguaje, en el grupo CILEC —Centro de investigaciones en lógica y epistemología contemporáneas—.

Ahora bien, puede afirmarse que la introducción de una regla de inferencia no es problemática si tal regla es consistente con las reglas básicas de la lógica de primer orden con identidad. No obstante, la regla introducida por Kölbel hace que se produzcan teoremas intensionales. En otras palabras, la introducción de la regla, supone que se pase de la lógica de primer orden, a una lógica de otra naturaleza. Esto, de nuevo, supone ir en contra del principio de caridad. No se está introduciendo una regla cualquiera. Lo que se está haciendo es cambiar todo el sistema formal de la teoría.

Por otra parte, aunque fuera posible manipular la lista de reglas de inferencia para deducir los teoremas de la teoría, bien podríamos tener una visión instrumentalista respecto a los nuevos teoremas de la forma ‘s significa que p’. La condición de Kölbel para que podamos añadir esta regla de inferencia es que el teorema del que se hace la derivación debe, a su vez, haber sido derivado con el cumplimiento de todos los constreñimientos empíricos. Así las cosas, podemos pasar de “‘La nieve es blanca’ es verdad en español si y sólo si la nieve es blanca” a “‘La nieve es blanca’ significa que la nieve es blanca’ y viceversa, siempre y cuando el primer teorema cumpla las restricciones. Pero si las cumple, ¿para qué queremos pasar al otro teorema? ¿No nos basta acaso con el primero? ¿No es acaso evidente que el segundo es innecesario? El punto es que las condiciones empíricas son satisfechas, en primera instancia, por el teorema extensional. Así, no es necesario acudir al teorema intensional y podemos deshacernos de él.

2.3.5 ¿Qué es conocer una teoría?

Ahora bien, un punto importante de quienes exponen el problema de la información es que los teoremas tipo V-oraciones, para ser interpretativos, necesitan de una información adicional, a saber, los constreñimientos empíricos —para evitar que la teoría tenga teoremas como (2), (3) o (4)—. Pero si para saber que la teoría es interpretativa se necesita de algo adicional, entonces los teoremas, por sí solos, no son interpretativos. Sobre este punto, Larson y Segal (1995) proponen pensar en una teoría que implique un teorema como “‘*Paris est une ville*’ es verdad en francés si y sólo si París es una ciudad”. Una persona que no sepa francés, puede entender lo que el teorema enuncia, pero no podrá saber si el

teorema es interpretativo o no. En otras palabras, el conocimiento de los hechos que explica la teoría no es suficiente para el dominio del lenguaje.

El problema es que la persona que dice saber lo que el teorema enuncia realmente no es un intérprete, esto es, no es una persona que se ha dedicado a interactuar con el hablante para realizar la interpretación de su lenguaje. El caso relevante es el del intérprete que realice tal proceso. En últimas, cuando decimos que el conocimiento de la teoría implica el dominio del lenguaje, debemos suponer que el conocimiento de la teoría implica la capacidad de elaborarla. La propia respuesta de Larson & Segal (1995) al problema de la información es decir que, por ejemplo, alguien que no sepa francés podría tomar la V-teoría y, con ella, hacer una especie de reconstrucción de la misma en su interacción con hablantes franceses. En tal proceso, la V-teoría se convertiría en interpretativa (Larson & Segal 1995: 38-29).

En últimas, lo importante para que la construcción de una V-teoría resulte en una teoría interpretativa descansa en la verificación empírica, cosa que no puede ser dejada de lado en un proceso de interpretación radical. Y esto, al margen de que la teoría no tenga información explícita acerca de significado o los contenidos. Así las cosas, cuando decimos que alguien conoce la teoría, entonces conoce también sus constreñimientos. Si alguien dice conocer la teoría de la gravitación universal, debe tener una *justificación*; no basta con tener unas creencias verdaderas. Del mismo modo, cuando decimos que alguien conoce una V-teoría, debe tener una justificación; esa justificación implica conocer los constreñimientos empíricos y las reglas lógicas que se están utilizando. De tal modo, una V-oración sí es, por sí misma, interpretativa. No necesitamos acudir a la intensionalidad.

2.4 Conclusiones provisionales

He mostrado cómo la defensa de un relativismo parcial descansa en argumentos que omiten elementos vitales de la teoría de la interpretación radical de Davidson como el ‘requisito de traducibilidad’ y el uso de una teoría del significado meramente extensional, que dé cuenta de lo intensional. Ahora bien, aunque los relativistas asuman que hay una diferencia entre traducción e interpretación y que los métodos de interpretación dejan de

lado la intensionalidad —sin mostrar ningún argumento sólido a su favor que no omita la metodología davidsoniana— esto no implica que sea imposible atacar a Davidson en estos dos puntos. Mi crítica, en este sentido, atiende al hecho de que puede haber argumentos que ataquen directamente la metodología davidsoniana.

En lo que resta de esta tesis, pasaré directamente a defender mi idea de un relativismo no representacionalista acudiendo a la noción de la ‘red interna’. Vale la pena aclarar que, en principio, tal relativismo no acudirá a trazar una distinción entre interpretación y traducción, ni tampoco al hecho de acudir a una semántica intensionalista. Lo anterior supondría defender que hay fallas de traducción para así dar condiciones para la individuación de esquemas conceptuales. Justamente, la idea de un relativismo no representacionalista es la propuesta de entender una forma de relativismo, no trivial, y alejada de los errores que, como he mostrado, cometen los principales defensores del relativismo parcial. Lo anterior supone alejarse de todo compromiso con el representacionalismo.

Capítulo III

Redes internas y el contraejemplo de las comunidades C y D

El método de interpretación radical, como se ha mostrado, es utilizado por Davidson, en “On the Very Idea of the Conceptual Scheme” (1974), como una herramienta para desacreditar el relativismo conceptual que encuentra en la noción de ‘intraducibilidad parcial’ un argumento a su favor. 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. 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.

De esta manera, quien luego de analizar las críticas de Davidson a la pluralidad de esquemas conceptuales rivales quiera defender alguna especie de inconmensurabilidad parcial, debe mostrar: 1) que la intraducibilidad parcial es posible y que 2) la intraducibilidad parcial es suficiente para hablar inteligiblemente de inconmensurabilidad parcial entre esquemas conceptuales y de relativismo conceptual con algún interés filosófico.

En el capítulo anterior, mostré dos argumentos de la corriente relativista que responden a aquellos ataques que se basan en el proceso de interpretación para atacar el relativismo conceptual y la inconmensurabilidad. Mostré cómo al relativismo le interesaba probar precisamente 1) y 2) a través de sostener, por un lado, que hay una diferencia radical entre interpretación y traducción y, por otro, que los procesos de traducción captan de entada, efectivamente, las nociones intensionales que, se supone, son las nociones relevantes para hablar de inconmensurabilidad. Mostré cómo ambos argumentos descansan en errores acerca de la comprensión del método de interpretación radical.

Ahora bien, ¿es posible defender, después de todo, alguna noción de relativismo parcial? Esta tarea implicaría aparentemente comprometerse con una visión representacionalista del conocimiento, pues, como se ha afirmado, habría que comprometerse de algún modo con la noción de intraducibilidad y, *a fortiori*, con la de esquemas conceptuales. Sin embargo, ¿no es posible pensar en una noción de relativismo parcial que no se comprometa ni con la intraducibilidad, ni con esquemas conceptuales, ni con la adjudicación de un rol epistémico a la experiencia y, por tanto, tenga una esencia no representacionalista? En este capítulo intentaré defender tal noción mostrando que la existencia de lo que llamo ‘redes internas’ es posible.

La mejor manera de buscar esta consecuencia es atacar directamente la metodología de la interpretación radical y su contra del relativismo conceptual. En efecto, si el acuerdo mayoritario generado por la interpretación no fuese real, es decir, si pudiera ser ficticio, entonces la aplicación de dicho método sería efectiva para interpretar, pero no para mostrar que dos agentes efectivamente comparten los mismos contenidos intencionales. Por lo tanto ese método no podría ser la base para denunciar y condenar, como un desatino filosófico, al relativismo conceptual.

Quiero entonces mostrar, en este tercer capítulo, que la efectividad del método de interpretación radical falla como mecanismo para atacar el relativismo. Si no se acude a la noción de intraducibilidad, tendríamos una noción nueva de relativismo que está al margen de la tradición representacionalista del conocimiento que ha dominado la epistemología occidental y que, en cambio, está basado en la existencia de redes internas de creencias. Para tal propósito, en un primer momento, expondré 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. Ambas tesis son de vital importancia para contestar al contraejemplo. No basta con una de ellas, sino que se necesita responder con base en ambas tesis. Sugeriré entonces que el externalismo puede hacer frente al contraejemplo y, dada esta tesis, no habría una noción filosóficamente relevante de relativismo. Mostraré, a continuación, que 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, de tal modo que es posible hablar, con sentido, de un relativismo conceptual. Tal relativismo, como mostraré, se basa en un molecularismo parcial y depende directamente de la noción de 'red interna' en contraposición con la noción de *background* de creencias, que puede ser compartido por los representantes de redes internas rivales.

3.1 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. Como vimos, al aplicarse el método de interpretación radical, se garantiza un acuerdo mayoritario entre hablante e intérprete, de tal modo que se excluye la posibilidad de que ambos tengan esquemas conceptuales diferentes, pues tienen un trasfondo de creencias comunes y verdaderas a la luz del intérprete y sobre el cual se hace inteligibles las diferencias conceptuales que puedan llegar a tener.

Ahora bien, ¿no es plausible pensar que aun cuando se maximiza el acuerdo, éste 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 tal modo que 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 tecnológica y 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.²⁹ 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 sólo 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 posiblemente 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 por ejemplo 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 sólo 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 H_2O 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 sólo si la composición H_2O 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 ' H_2O ' y, por lo tanto, un hablante de esa comunidad no tiene la creencia de que la composición

²⁹ El ejemplo que se propone a continuación 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 mucho más comprensible el ejemplo.

H₂O sirve para beber. Así, el intérprete adjudicaría al hablante una cantidad de creencias con un contenido que el hablante jamás poseería.

Se puede replicar, en principio, que puede que existan algunos desacuerdos, pero son tales que se dan bajo un trasfondo de creencias compartidas que hacen del desacuerdo algo inteligible. Sin embargo, si llevamos el ejemplo al extremo, podemos imaginar, como hemos supuesto, que la mayoría de los conceptos (si no todos) que maneja la comunidad C son muy elaborados y, por lo mismo, distintos de los que maneja la comunidad D. Así pues, el intérprete adjudicaría erróneamente la mayoría de sus creencias al hablante y habría serias fallas de traducción. En un caso tal, la interpretación radical podría maximizar un acuerdo de tal modo que permita la comunicación entre ambas culturas, pero es sólo un acuerdo ficticio entre intérprete y hablante.

El davidsoniano podría tener una objeción más fuerte: 'H₂O' es un concepto lógicamente complejo, esto es, es un concepto que alguien sólo 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 sólo 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 sólo si la nieve es blanca", necesita de una clase especial de evidencia. Esta evidencia está dada por los siguientes demostrativos: "Eso es blanco' es verdadera en L si y sólo si el objeto demostrado por el hablante es blanco" y "Eso es nieve' es verdad en L si y sólo 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 sólo 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.

Sin embargo, creo que 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.³⁰ Supongamos que hay un par de conceptos —‘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 H₂O—. ³¹ Supongamos, por último, que tales conceptos tienen significados muy diferentes, esto es, 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 sólo 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 sólo 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.

Ahora bien, dado que los conceptos F y G tendrían significados muy diferentes, entonces las interpretaciones dadas en relación con estos conceptos tampoco son adecuadas, aunque la teoría pudiese deducir los teoremas. Pues bien, se podría decir que la estructura semántica 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. Pero es obvio que los contextos en donde 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

³⁰ El ejemplo que presento a continuación es bastante similar a, y de hecho está inspirado en, un ejemplo dado por Fodor y Lepore (1992) con fines distintos aunque similares. Fodor 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, como vimos en el capítulo II, 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 sólo 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 1992: 67.

³¹ Con ‘concepto atómico’ quiero expresar algo análogo a ‘predicado simple’ (en contraposición a predicado compuesto, como en el caso de H₂O). Al usar esta noción, no se adquiere un compromiso con algún tipo de teoría atomista del significado.

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'.³²

Así, interpretaciones de la forma " $\exists xG(x)$ es verdad en L_D si y sólo 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, sólo 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 y, aunque pueda facilitar un diálogo entre intérprete y hablante, la interpretación no daría cuenta de las emisiones y oraciones del hablante de L_D . Lo anterior 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 y, además, volveríamos a una visión representacionista del conocimiento.

3.2 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 sólo con una de ellas, ya que el contenido de una creencia está determinado, tanto por los eventos externos que la causan, tanto 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.

³² En "Truth and Meaning" (1967), 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 formas 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.* Davidson 1973: 128). Estos argumentos se analizaron con detalle en el capítulo II de esta tesis.

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.

(Davidson 1983: 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 éste en conjunción también 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” (1988a), Davidson quiere defender la tesis según la cual para la existencia del pensamiento en una mente, se 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 significado. “La 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” (Davidson 1988a: 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 lo que él piensa, o para conocer 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: ¿es la presencia efectiva de la mesa? ¿Es una onda de luz? ¿Es el estímulo proximal? En principio, parecería correcto afirmar que la evidencia auténtica se encuentra en lo más cercano, en la cadena causal, a la creencia: la estimulación proximal. Sin embargo, esta última evidencia —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.³³

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,

³³ Sobre la identificación de las causas el mejor artículo de Davidson donde plantea el problema es “Meaning, Truth and Evidence” (1990). 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.

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, sólo 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.

Así, Davidson concluye que para que una criatura tenga un concepto, le es necesario interactuar correctamente con otros hablantes y, para esto, debe compartir con ellos un espacio público, esto es, deben tener un mundo en común. De esta manera, el externalismo 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. Así, 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, ésta no sería más que mínima, resoluble e inteligible. El externalismo y la triangulación aseguran entonces las puertas a la amenaza del relativismo parcial están cerradas.

3.3 Holismo: un arma de doble filo

El análisis de la sección anterior acerca del externalismo como argumento para escapar al contra ejemplo de las comunidades C y D parece ir en 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 éstos 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 última 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.

3.3.1 ¿Qué es el holismo?

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 sólo dentro de un denso patrón de creencias. Puedo creer que una nube está pasando delante del sol, pero sólo 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.
(Davidson 1977: 200)

El holismo, en Davidson, es aplicado a dos esferas —relacionadas entre sí—: la semántica y la intencionalidad. 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, para la determinación e individuación de la misma, de la posesión de otro número considerable de actitudes proposicionales. 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. Así, el holismo intencional hace inteligible el error.

La relación entre el holismo intencional y el semántico está dada en la interdependencia entre creencia y significado. ¿Cómo podría Davidson, por medio del holismo, salvarse del contraejemplo de las comunidades C y D? Antes de revisar este posible contra-argumento, 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, uno 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 y descarte definitivamente la posibilidad de una intraducibilidad parcial que le abra las puertas al relativismo.

3.3.2 Holismo vs. 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. Ésta es la base para el contra-argumento 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 “ $\exists xG(x)$ ” es verdad en D si y sólo si $\exists xF(x)$ ” 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 también estará capacitado para dar interpretaciones correctas acerca de todas las oraciones relacionadas con la emisión ' $\exists xF(x)$ ' y también está capacitado para dar interpretaciones correctas acerca de las oraciones relacionadas con el concepto 'F' —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? Consideremos el siguiente caso: un intérprete llega a una isla de nativos. Allí se dispone a realizar un proceso de interpretación radical. Interactúa con los nativos de la isla arriesgando hipótesis para relacionar oraciones de su lenguaje con el de ellos. La interpretación comienza a tener éxito. Intérprete y hablante se empiezan a comunicar y el primero puede realizar un manual de interpretación que se adecua a la evidencia disponible, por lo que el proceso de triangulación permite un acceso a los pensamientos del hablante. Supongamos ahora que el intérprete advierte 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. De este modo, el holismo garantiza un acuerdo mayoritario entre intérprete y hablante con la posibilidad de desacuerdo inteligible y resoluble, pues tal desacuerdo, depende de estar mayoritariamente de acuerdo.

3.3.3 Molecularismo intencional como sustento del relativismo

Ahora bien, el holismo es un arma de doble filo para Davidson. Un argumento similar se puede construir que busque concluir todo lo contrario, a saber, que el acuerdo generado por el principio de caridad puede ser sólo ficticio. De esta manera, si una creencia cambia su contenido, la consecuencia de esto sería que el contenido de otras creencias podría también cambiar, a saber, 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 significados diferentes, como es el caso de ‘espacio’, ‘masa’, ‘aire’ o ‘flogisto’, etc. Davidson puede fácilmente aceptar esto, sin aceptar que los lenguajes donde estos conceptos tienen variaciones en el significado sean intraducibles entre sí. Sin embargo, al aceptar que puede haber variaciones en el significado al pasar de un paradigma a otro —o de una teoría a otra, o de una cultura a otra—, Davidson estaría aceptando que hay cambios en la totalidad de la red de creencia, ya que el contenido de una creencia está determinado por el contenido de otras creencias. Si hay un cambio masivo en los significados, entonces es posible que el acuerdo generado sea sólo 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 éste último conjunto a los cambios de significado entre teorías científicas diferentes.³⁴ 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. No considero que ésta sea una opción 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.

³⁴ 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.

Así, 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, sería considerar que hay ciertas creencias o cambios de significados relevantes para alterar *sólo una porción* de la red de creencias de un hablante. Tales creencias tendrían entonces una naturaleza holista —aunque sea parcial—. Ahora bien, aun si fuera posible la existencia de este tipo de creencias, esto abriría la puerta a la pluralidad conceptual, porque tendrían que ser justo las creencias que los paradigmas no comparten aquellas que son relevantes para la determinación del contenido de las creencias de una porción de la red. Pero asumir la posibilidad del cambio conceptual en el ámbito científico es 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 sub redes de creencias, cuyo contenido depende sólo 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 alternativas de creencias. En efecto, dado que la comunidad D es tecnológicamente 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. Pero, hasta este punto, es sólo eso: un indicio. 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. No obstante, las condiciones necesarias y suficientes para realizar esta afirmación no han sido especificadas (ésta será la tarea principal capítulo IV). 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 el relativismo no representacionista.

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.

3.4 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. Trataré cuatro problemas al respecto, para culminar este capítulo, 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 sólo 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 y 1993: 21). Fodor & Lepore señalan el problema diciendo: “[u]sted no puede compartir alguna de mis creencias, a menos que comparta prácticamente todas ellas” (Fodor & Lepore 1992: 23). Pero justamente ésta es la consecuencia absurda: es muy difícil pensar que en realidad dos personas tengan un mismo conjunto general de creencias. Es más fácil pensar, en cambio, que dos sujetos que comparten una creencia, puedan compartir *algunas* otras relacionadas con la creencia inicial.

Otra respuesta consiste en una especie de prueba indirecta. Si el contenido de una creencia tuviera la capacidad de infectar el contenido de toda la red general de creencias, desembocaríamos en un relativismo radical. Es así porque, entonces, dos creencias, con contenido diferente e incompatible, infectarían a su vez dos conjuntos generales de creencias rivales. Esto nos llevaría al relativismo clásico de Feyerabend y el Kuhn de *La Estructura de las revoluciones científicas* (1962), que generó tantos problemas expuestos por Putnam, Davidson, Popper entre otros, como, por ejemplo, el hecho de que representantes de paradigmas diferentes no podrían comunicarse y que, incluso, nuestras interpretaciones sobre Aristóteles nos llevarían a decir que él era un ser irracional, pues la interpretación sería de hecho imposible sin una base compartida de creencias. Este tipo de relativismo, no obstante, ha sido descalificado desde el primer capítulo de esta tesis.

Estos dos argumentos deberían ser suficientes 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 ésta diferencia con el rechazo a alguno de los dos dogmas del empirismo.³⁵

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

³⁵ Los contra argumentos acerca del compromiso que se podría tener con alguno de los dos dogmas del empirismo los debo al profesor Tomás Barrero, quien me los planteó en un seminario de investigación sobre una versión previa del presente capítulo. Por otro lado, Fodor & LePore (1992) también expresan dudas sobre la consistencia entre el molecularismo y el rechazo a la distinción analítico/sintético. Trataré a continuación tal punto.

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 alguno 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 trasfondo de creencias compartidas, esto es, al *background*. 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 es decir 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 definir los enunciados analíticos. Así, caeríamos en la distinción analítico-sintético.

Ante esta crítica, ofrezco un argumento por reducción al absurdo. Asumiendo 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, al ser 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. Sin embargo, esto último es una contradicción: no puede haber dos creencias con el mismo valor de verdad 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 a una definición exclusivamente, como lo sugiere el argumento, sino a una definición *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 esta tesis. 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 una visión representacionista del conocimiento?

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, sólo en el caso en que digamos que una teoría no puede ser puesta en los términos del lenguaje de una teoría rival, podríamos hablar de relativismo conceptual. Si no hay intraducibilidad, diría el representacionista, 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 irracional.

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. Tal como se argumentó en el segundo capítulo de esta tesis, las traducciones de términos extraños al lenguaje propio son siempre posibles por medio de paráfrasis o por ampliación del metalenguaje a donde se traduce. Si aún se mantiene la idea de que la paráfrasis y la ampliación del metalenguaje no constituyen una traducción propiamente dicha, sólo queda decir que tales procesos eliminan la posibilidad misma de la intraducibilidad. Sin intraducibilidad, no hay condiciones de individuación de esquemas conceptuales y, por tanto, no hay un compromiso con una visión representacionalista del conocimiento.

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 éstas sean incompatibles (en un sentido que se especificará en el capítulo IV). Por tal razón, no se puede decir que las redes internas son un simple caso de desacuerdo teórico resoluble. Lo que se propone es un caso de desacuerdo teórico irresoluble sin comprometerse con la noción de 'intraducibilidad'. Las condiciones para un relativismo de estas características se examinarán en el siguiente capítulo de la presente tesis.

Por último, luego de deshacernos de la posibilidad de caer en una visión representacionalista del conocimiento, puede surgir la siguiente pregunta ¿cómo decir hasta qué límite nos lleva el molecularismo intencional? En otras palabras, ¿cuál es la frontera de una red interna? Esto podría ser problemático, porque no es claro el modo en que se delimitan las fronteras entre las redes internas y el *background* de creencias. Pero si no se tienen claros tales límites, podría decirse, tampoco sería clara la diferencia entre redes internas y el *background* compartido.

A esta pregunta lo único que tendría que decir es que los límites de una red interna no son ni necesitan ser precisos. No necesitamos una demarcación exacta de las barreras de una red interna. De hecho, muchas creencias científicas, si no todas, están en una constante evaluación y revisión, lo que demostraría que las barreras de una red interna son difusas, sin que ello implique que no existan. No creería que los problemas clásicos de la vaguedad

son relevantes para este caso. Lo que tal vez sí podría exigirse es un criterio para saber si una creencia pertenece o no a una red interna.

Hablaré brevemente, para terminar este capítulo, sobre el criterio exigido. Una creencia pertenecería a una red interna si existe una creencia contraria y ambas estuvieran subdeterminadas empírica y doxásticamente. Esto último, rápidamente, es la idea según la cual pueden existir dos creencias incompatibles entre sí, pero compatibles ambas con un *background* de creencias general y con las mismas implicaciones empíricas. Si esto es posible, tendríamos un criterio para saber si esa creencia pertenece a una red interna. Sin embargo, éste será el tema principal del siguiente capítulo.

3.5 Conclusiones provisionales

El propósito de este capítulo era mostrar la posibilidad teórica de la existencia de redes internas. Para tal fin, la estrategia adoptada partía de la postulación de un contraejemplo a la efectividad de la interpretación radical como núcleo de la crítica al relativismo conceptual. Éste fue el contra ejemplo de las comunidades C y D, el cual intentaba mostrar que era posible concebir un caso donde hubiese interpretación, aunque se tuviesen concepciones del mundo totalmente diferentes. El propósito del contra ejemplo no era, por supuesto, defender las fallas parciales de traducción. El contraejemplo permite mostrar que, incluso en el caso en el que 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.

Se analizaron, a continuación, las dos posibles respuestas de Davidson al contra ejemplo de las comunidades C y D, las cuales dependían del externalismo y el holismo intencionales. El análisis y la discusión sobre la primera de estas tesis, arrojó como resultado que el externalismo parece una buena respuesta al contra ejemplo, pues sólo se abrirían las puertas a un tipo de relativismo que no es filosóficamente interesante. Por otra parte, 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 holismo, o

bien habría que asumir un molecularismo intencional. Ésta 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 comparte.

Por último, se analizaron cuatro 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 —lo que nos llevaría a un relativismo extremo—. Luego, se mostró cómo esta diferencia no se compromete con ninguno de los dos dogmas del empirismo. A continuación, se señaló que la existencia de redes internas de creencias no implica la noción de intraducibilidad entre las mismas, con lo que nos alejamos de una concepción representacionalista del conocimiento. Por último, se argumentó que aunque los límites entre una red interna y el *background* no son definibles de manera precisa, esto no implica que las redes internas de creencias no existan.

El análisis hecho hasta este punto es todavía ajeno a casos históricos de teorías científicas particulares. El propósito hasta ahora ha sido examinar la posibilidad teórica de la existencia de redes. El enfoque conceptual del análisis tiene como sacrificio esa falta de contacto con la historia de la ciencia y los cambios de teorías. Sin embargo, los ejemplos de redes internas seguramente no difieren mucho de los ejemplos clásicos dados por Kuhn, Feyerabend y otros relativistas. Así, la mecánica clásica, la física relativista, la física cuántica, la teoría de la evolución de las especies o la teoría de cuerdas son ejemplos de redes internas. ¿Cuál es entonces la diferencia con los relativistas clásicos? El deshacerse de toda una visión representacionalista del conocimiento que ha permeado la filosofía del conocimiento en Occidente. Una vez Davidson critica el relativismo criticando a su vez toda esa visión representacionalista, parece que el fenómeno del relativismo no tiene lugar en absoluto. Lo que muestra la posibilidad de la existencia de redes internas es que el fenómeno de la elección entre teorías rivales que no se da en virtud de condiciones teóricas de elección aún puede ser explicado. El relativismo puede tener sentido desde un punto de vista no representacionalista.

Capítulo IV

Relativismo no representacionalista, subdeterminación y triangulación

Hasta este punto, se ha mostrado cómo la tradición ha respondido al problema de la selección teórica desde una perspectiva representacionalista. Tanto los defensores del relativismo —radical y parcial— como los defensores del racionalismo le han dado un rol epistémico a la experiencia, así como a los esquemas conceptuales y su relación con su contenido. La crítica de Davidson (1974) al relativismo, sin embargo, ha atacado el dualismo esquema-contenido por medio de la crítica a la posibilidad de intraducibilidad entre lenguajes. Esto hace que tengamos una crítica al relativismo desde una perspectiva no-representacionalista. La pregunta posterior se encaminó a determinar si era posible un relativismo no representacionalista que, en últimas, es la idea de un relativismo que no se comprometa con esquemas conceptuales.

En el capítulo inmediatamente anterior, se trabajó el posible contra ejemplo a Davidson de las comunidades C y D. El tratamiento del posible contraejemplo, ha llevado a concluir que puede existir un conjunto de redes de creencias que denominamos ‘redes internas’ que son incompatibles entre sí, aunque sus lenguajes no sean intraducibles. Dado que se sostiene que la traducibilidad es siempre posible, no hay en este punto condiciones para la individuación de esquemas conceptuales. Así, si en efecto las redes internas son incompatibles entre sí, esto es, la elección entre dos redes rivales obedece a criterios internos a las propias redes, entonces tendríamos un relativismo no representacionalista.

En el presente capítulo, se muestran cuáles son las condiciones necesarias y suficientes que se deben cumplir para que haya un relativismo no representacionalista. Las condiciones son, *grosso modo*, dos: por un lado, debe haber por lo menos dos redes internas que estén subdeterminadas empíricamente; por otro lado, se introduce la noción de subdeterminación doxástica, que también deben cumplir las redes internas para que haya relativismo no representacionalista. Si se cumplen ambas condiciones, diremos que las redes internas en disputa son incompatibles y que su elección es arbitraria; por tanto,

habría relativismo no representacionalista. La definición de subdeterminación empírica y doxástica supondrá un esclarecimiento sobre lo que debe entenderse cuando se dice que dos redes internas son ‘incompatibles’. Argumentaré que dos redes internas son incompatibles si tienen conceptos que son irreducibles entre sí.

Con tal objetivo, este capítulo, primero, examinará la tesis de la subdeterminación empírica para ver cómo es aplicable a las redes internas; en segundo lugar, se postulará la tesis de la subdeterminación doxástica de las redes internas; a continuación, se estudiarán dos casos de subdeterminación doxástica y un caso de historia de la ciencia que muestre cómo funciona el relativismo no representacionalista de redes internas; por último, se muestra cómo esta postura no sólo es consistente con los análisis de la triangulación de Davidson, sino que además pueden ser complementados. Con esto, concluimos que las dos condiciones antes mencionadas, de cumplirse, llevan a la siguiente afirmación: hay relativismo entre dos redes internas si y sólo si la posible triangulación entre representantes de dos redes rivales y el mundo resulta subdeterminada.

4.1 Subdeterminación empírica y redes internas

La subdeterminación empírica es la tesis según la cual dos sistemas de creencias pueden tener las mismas consecuencias empíricas y, sin embargo, ser incompatibles entre sí. En palabras de Quine, “[l]as teorías (o formulaciones de teoría) pueden ser lógicamente incompatibles y, sin embargo, empíricamente equivalentes” (Quine 1990: 146). Kukla (1998) resume esquemáticamente el argumento para la subdeterminación empírica de la siguiente manera:

- (1) Todas las teorías tienen diversos e indefinidos rivales empíricamente equivalentes; (2) las hipótesis empíricamente equivalentes son igualmente creíbles; (3) por lo tanto, la creencia en cualquier teoría debe ser arbitraria e infundada. (Kukla 1998: 58)

Este argumento muestra una relación entre la subdeterminación empírica y el relativismo, pues la conclusión muestra que la decisión teórica está enfrascada en criterios extra teóricos. En este apartado se analizará tal esquema argumentativo para mostrar cómo la subdeterminación empírica puede ser aplicada a las redes internas. Comenzaré, primero,

por ciertas consideraciones acerca del alcance de la subdeterminación empírica. A continuación, analizaré las nociones de equivalencia empírica e incompatibilidad. Por último, aplicaré el análisis hecho al caso particular de las redes internas.

4.1.1 La universalidad o no de la subdeterminación empírica:

En su artículo “Sobre los sistemas del mundo empíricamente equivalentes” (1975), Quine explora la tesis de la subdeterminación empírica. Lo primero que Quine resalta, en tal escrito, es el carácter universal de la tesis. Tal universalidad puede verse desde dos aspectos, a saber, desde la *totalidad* de creencias como unidad que ha de ser subdeterminada y desde la clase de datos observables que subdeterminan la teoría, esto es, los datos que confirman las teorías, pero no las determinan. Me interesa rechazar lo primero y acoger lo segundo. Dice Quine:

Si todos los acontecimientos observables pueden explicarse mediante una teoría científica global —un sistema del mundo, por aludir a la alusión de Duhem a Newton—, entonces podemos esperar que resulten igualmente explicados mediante otro sistema del mundo en conflicto con el anterior. (Quine 1975: 55, énfasis mío)

Así pues, la tesis de la subdeterminación, en Quine, no se aplica a teorías aisladas, sino al conjunto total de teorías que formaría un sistema global de la explicación del mundo y de todos sus acontecimientos observables. Tal como se verá más adelante, tal asunción es defendida debido al vínculo conceptual que existe entre la tesis de la subdeterminación y la tesis del holismo. Como el objetivo es aplicar la subdeterminación en el nivel local de las redes internas, la universalidad de la tesis debe ser revisada.³⁶

³⁶ Hay, en Quine, una ambigüedad sobre lo que debe entenderse por ‘sistema global del mundo’. En algunas ocasiones, como en el pasaje que acabo de citar, Quine señala que por sistema de mundo entiende el conjunto de *todas* las teorías que dan cuenta de *todos* los acontecimientos observables. Es ésta universalidad la que me interesa rechazar, entre otras cosas, porque si los sistemas globales se entienden de ese modo, no hay espacio para la existencia de un *background* de creencias compartido por dos redes internas rivales y eso nos llevaría de nuevo a un relativismo radical. Ahora bien, en otras ocasiones, Quine sugiere que por ‘sistema global’ entiende una teoría como la mecánica de Newton, que tiene una pretensión universal. Lo que diría sobre esta segunda forma de entender los sistemas globales es que, por ejemplo, la teoría de Newton puede ser una red interna más amplia que la mecánica celeste o la teoría corpuscular de la luz. En ese sentido un sistema global del mundo sí podría estar subdeterminado. En todo caso, la posibilidad que quiero excluir es la primera.

Por otra parte, tenemos la universalidad de los datos empíricos que dan lugar a la subdeterminación. Respecto a esto, dice Quine: “[t]al es la doctrina de que la ciencia natural se halla empíricamente subdeterminada; subdeterminada, no sólo por la observación pasada, sino por *todos los acaecimientos observables*” (Quine 1975: 55, *énfasis mío*). Así, dados dos sistemas del mundo incompatibles entre sí, no basta con que ambos sistemas den cuenta de las mismas observaciones *actuales*, sino de las mismas observaciones *posibles*. No hay, entonces, subdeterminación empírica, en un caso donde por ejemplo existan dos sistemas rivales cuya disputa pueda ser dirimida posteriormente con observaciones que en el presente no se tienen pero que, sin embargo, podrían ocurrir en el futuro. Ésta es pues, la universalidad respecto a las observaciones relevantes para la subdeterminación. Me interesa acoger dicha universalidad, para luego afirmar que la selección teórica entre dos redes internas rivales no *pueda* ser resuelta por la experiencia.³⁷

Ahora bien, en la formulación de la tesis de la subdeterminación empírica, Quine a veces habla de ‘sistemas del mundo’ pero en otra ocasión habla de ‘teorías subdeterminadas’. Quine, sin embargo, como ya se señaló, muestra que se refiere a lo primero más que a lo segundo. Dice Quine:

[Newton-Smith] begins with a reference to “Quine’s notorious claim that [...] all theories are underdetermined [...]”. I conjectured that physical theory, the global system, of the world, is underdetermined but not that every subordinate system was underdetermined. (Quine 1979: 66)

Lo que es curioso es que Quine utiliza ejemplos de los sistemas subordinados —o, podríamos decir, de redes internas—, para ejemplificar el fenómeno de la subdeterminación empírica. En efecto, es más fácil ejemplificar la subdeterminación con ejemplos de teorías particulares y no del sistema global del mundo. Esto último presenta, a mi modo de ver, varios problemas que deberían llevarnos a restringir la universalidad de la subdeterminación empírica. En primer lugar, parece inverosímil que alguien, en su red

³⁷ Esta aclaración resulta importante, debido a que autores como Laudan & Leplin (1991, 1993) han dicho que la tesis de la subdeterminación es fácilmente atacable, pues lo que muestra es que, en un algún punto de la historia de la ciencia, dos teorías pueden estar subdeterminadas pero que, posteriormente, y de la mano con ciertos desarrollos tecnológicos, la observación puede ser más exacta y una de las teorías podría dejar de estar soportada por la experiencia. No obstante, lo que muestra la tesis de la subdeterminación es la posibilidad teórica de que la observación actual y *potencial* no pueda dirimir la disputa. Éste es el problema relevante para la discusión.

de creencias, pueda querer poner a prueba *todo* un sistema físico global del mundo. Por tanto, la subdeterminación, en este sentido, parece menos interesante para los propósitos de entender la selección teórica en la ciencia.

Para aclarar más el sentido de esta universalidad de la tesis de la subdeterminación, vale la pena hacer explícita la relación que hay entre la subdeterminación empírica *à la* Quine y el holismo radical. La primera tesis tiene su fuente de universalidad en la universalidad del holismo. Si dos grupos de creencias son igualmente compatibles con la experiencia aunque incompatibles entre sí, cada uno de esos grupos de creencias ha de enfrentarse a la experiencia como una totalidad. Pero si creemos que el holismo es radical, no podemos enfrentar una porción de la totalidad de la red de creencias —una red interna— a la experiencia, sino que debemos someter la totalidad misma de la red. Esto hace que pasemos a decir que aquello que está subdeterminado es un sistema global del mundo. No obstante, si, como hicimos en el capítulo anterior, reducimos el alcance del holismo y lo convertimos en un holismo parcial o molecularismo, entonces no necesitamos decir que cuando enfrentamos una creencia a la experiencia estamos enfrentando todo un sistema físico global. Por el contrario, apenas estamos sometiendo a validación empírica una porción de la totalidad de creencias, a saber, una red interna.

Lo anterior es de vital importancia. Si mantenemos un holismo radical, tendremos como consecuencia un relativismo conceptual global. En efecto, una variación de creencia, podría alterar la totalidad de la red. Entonces tendríamos dos paradigmas globales sobre el mundo, incompatibles o inconmensurables entre sí. Pero este tipo de relativismo ha sido ya descartado desde el primer capítulo por diferentes razones —las principales, la autocontradicción y la inverosimilitud de una tesis tal respecto a nuestra interpretación de diversos sistemas—. Lo que, en cambio, parece verosímil es pensar en que haya un terreno neutral que permita la interpretación mutua de dos redes internas que sean incompatibles. Esto sólo se logra si abandonamos el holismo radical y adoptamos el molecularismo intencional. Esto trae consigo la adopción de una subdeterminación, pero no aplicada a sistemas físicos globales, sino a redes internas de creencias.

Por lo tanto, es mejor aplicar la tesis de la subdeterminación a redes internas de creencias, pues, por un lado, es menos interesante la tesis de la subdeterminación global y, además, esta última abre la posibilidad de un relativismo global que es inverosímil. Adopto la subdeterminación empírica de partes subordinadas de la totalidad de creencia, esto es, aplicada a redes internas de creencias.

4.1.2 Equivalencia empírica e incompatibilidad teórica

Hay que aclarar ahora qué significa que dos redes internas sean compatibles con la experiencia pero incompatibles entre sí. Pues bien, que dos redes internas sean igualmente compatibles con la experiencia, quiere decir que tienen el mismo contenido empírico. El contenido empírico se ve explícitamente en oraciones observacionales.³⁸ Sin embargo, las oraciones observacionales son ocasionales. Una teoría científica tiene, por el contrario, pretensiones de universalidad. Así, siguiendo a Quine, sostengo que el contenido empírico de una red interna está dado por *categorías observacionales*. Dice Quine, a propósito de las categorías observacionales:

Llamo categórica observacional a toda generalización que resulta de combinar los observables como he descrito —‘Siempre que ocurre esto, ocurre lo otro’. Una categórica observacional está formada por oraciones observacionales. [...] Aunque esté formada por dos oraciones ocasionales, la categórica observacional es ella misma una oración fija, lo que hace posible que sea implicada por la teoría científica. (Quine 1990: 29)

³⁸ En *La búsqueda de la verdad* (1990), Quine hace una crítica de las propias definiciones que él ha dado en el pasado sobre la noción de ‘oración observacional’. Allí mismo, Quine, por medio de tal noción, mantiene su compromiso con el empirismo. En la búsqueda de una visión no-representacionalista del conocimiento, creo oportuno abandonar el empirismo. Sin embargo, creo que podemos mantener la siguiente formulación, dada por Quine: “[d]icho brevemente, una oración observacional es una oración ocasional que suscita un acuerdo inmediato de los hablantes de una lengua cuando éstos son testigos de la situación correspondiente” (Quine 1990: 20). Puesta de este modo, la definición no se compromete directamente con una postura empirista. Si decimos que la causa relevante para determinar el contenido de una creencia o el significado de una oración no es proximal, sino distal, la definición puede mantenerse: dada una misma causa distal compartida, hay un acuerdo inmediato de los hablantes de una lengua en cuanto a la oración particular en la situación particular. Hacia el final de este capítulo, mostraré cómo la subdeterminación empírica es compatible con el fenómeno de la triangulación puesta en términos davidsonianos.

Así, las categóricas observacionales dan el contenido empírico de una teoría. De esta forma, dos redes internas tienen el mismo contenido empírico si implican las mismas categóricas observacionales.³⁹

Por otro lado, ¿qué quiere decir que dos redes internas sean incompatibles entre sí? Hay, de entrada, dos características que podrían, aparentemente, ayudarnos a identificar la incompatibilidad entre dos redes internas. Estas dos características operan en el nivel del lenguaje teórico de una teoría y no del observacional. No pueden operar al nivel de lo observacional, porque estamos suponiendo que las teorías tienen el mismo contenido empírico. Entonces las dos características que permitirían afirmar que hay incompatibilidad entre formulaciones teóricas deben operar en el nivel más teórico de las formulaciones. La primera de estas características consiste en que las oraciones consideradas verdaderas por un red interna sean consideradas falsas en una red interna rival —o sean consideradas como sin sentidos—. La otra característica, que como mostraré está relacionada con la anterior, consiste en mostrar que los lenguajes o formulaciones de dos teorías son mutuamente intraducibles (característica que, dados los objetivos de mi tesis, debo rechazar). En cuanto a esto último, señala Quine en dos lugares diferentes:

Imagine ahora [...] dos teorías, la nuestra y otra, acerca de cuya equivalencia empírica estamos convencidos, pero que no somos capaces de reinterpretar oración por oración hasta que cada una de ellas sea idéntica a la otra. (Quine 1990: 146-147)

Propongo, por tanto, individualizar las teorías de este modo: dos formulaciones expresan la misma teoría si son empíricamente equivalentes y existe una reconstrucción de predicados que transforme la una en un equivalente lógico de la otra. (Quine 1975: 64)

Supongamos entonces dos redes internas R1 y R2 que contengan oraciones que no se puedan poner en términos de la red rival. Esto, en últimas, quiere decir que un conjunto de

³⁹ Para Quine, hay dos tipos de categóricas observacionales: analíticas y sintéticas. Según él, en las primeras la gama estimulativa de la primera oración observacional está incluida en la segunda (*cf.* Quine 1990: 38). No así con las sintéticas. Son estas últimas las que determinan el contenido empírico de una teoría. Adhiero esta diferencia a mi propuesta, sólo en el caso en el que sea eliminado el lenguaje empirista de la formulación. Basta con decir que si el contenido de una oración está implícito en el otro, la categórica será analítica. De lo contrario, será sintética.

oraciones que, por ejemplo, en R1 son verdaderas resulten ser falsas en R2 o incluso resulten ser un sin sentido. No obstante, esto presenta de entrada un problema para la propuesta de un relativismo no-representacionalista. En efecto, si la subdeterminación empírica de redes internas es una condición necesaria para este tipo de relativismo y si, además, decimos que tal subdeterminación implica cierto grado de intraducibilidad, entonces volveríamos a tener condiciones para individuar esquemas conceptuales y, con esto, nos devolveríamos a una visión representacionalista del conocimiento.

De este modo, no podemos proponer como criterio de incompatibilidad de redes algo que suponga la intraducibilidad, como lo sugiere Quine. Sin embargo, esto nos lleva a otro problema. Si Quine tiene razón, dos formulaciones teóricas, que se puedan poner la una en términos de la otra, no son más que dos formulaciones de una misma teoría. Pero esto quiere decir que en realidad no hay ningún conflicto teórico —ya que se trata únicamente de una teoría y no de dos rivales—. Desde este punto de vista, no habría cabida para la subdeterminación empírica y, por tanto, tampoco para el relativismo que se quiere proponer. Así, o aceptamos la intraducibilidad —y nos comprometemos con una visión representacionalista— o abandonamos la idea de la posibilidad misma de cualquier clase de relativismo.

La solución que propongo a este problema consiste en mostrar que hay casos en donde, aunque hay traducción, no estamos hablando de una misma teoría. A continuación, examinaré tres formas en que Quine propone entender la incompatibilidad entre formulaciones teóricas para ver si mi propuesta de solución tiene lugar. La primera forma en que, según Quine, podría haber incompatibilidad, es suponer dos teorías lógicamente compatibles, que usan el mismo vocabulario. Una de esas teorías implica un conjunto de oraciones que la otra teoría no implica. En este caso, señala Quine, lo único que hay que hacer es integrar ambas teorías en una sola. Dado que tienen el mismo vocabulario, no habrá incompatibilidad lógica y lo único que sucede es que una de las teorías se verá enriquecida. Por tanto, en este caso, no hay una incompatibilidad real de teorías (*cf.* Quine 1990: 147).

El segundo caso considerado por Quine es aquel donde las dos teorías son lógicamente compatibles, pero en las formulaciones aparecen términos teóricos que son irreductibles de una teoría a la otra (*cf.* Quine 1990: 147). Si con ‘irreductible’ Quine quiere decir ‘intraducible’ no puedo hacer más que rechazar esta posición. Pero creo que puede haber otro modo de entender ‘irreductible’ que está de acuerdo con mi propuesta y que en breve pondré en consideración. Antes de ello, examinaré el último caso considerado por Quine.

En el tercer caso, las teorías son lógicamente incompatibles (esto es, lo que es verdadero en una, es falso o es un sin-sentido en la otra). Ahora bien, Quine señala que Davidson le ha convencido de que este tercer caso puede ser fácilmente reducido al segundo. Esto sucede del siguiente modo: sea ‘o’ cualquier oración implicada por una red interna, pero negada por la otra. Como ya se ha mostrado, dado que se supone que ambas redes son empíricamente equivalentes, ‘o’ debe contener algún término teórico (‘t’) lejano al lenguaje observacional. El término en cuestión (‘t’), aunque sea la misma palabra en ambas redes, puede ser tratado como significando dos cosas diferentes en cada teoría. Entonces, lo que en realidad ocurre es que hay términos teóricos irreductibles de red a red (*cf.* Quine 147-148).

Estoy de acuerdo con la sugerencia de Davidson según la cual este último caso debe tratarse como uno caso camuflado del segundo tipo. Hay que lidiar, entonces, con qué quiere decir que dos términos teóricos sean ‘irreductibles’. Ya he señalado que ‘irreductible’ no puede querer decir, como sugiere Quine, intraducible, porque eso nos compromete con la individuación de esquemas conceptuales. Sugiero, entonces, que dos términos teóricos son irreductibles si son traducibles por *paráfrasis* o por medio de la *ampliación del metalenguaje* a donde se está traduciendo. En ningún caso, la traducción debe darse con un recurso semántico análogo con el que se pueda contar con anterioridad al momento de realizar la traducción misma. En otras palabras, cuando se dice que dos conceptos son irreductibles, es porque no puede haber una traducción entre ellos (*v.g.*, ‘green’ traduce ‘verde’), sino que se debe, o bien introducir un nuevo término, o bien dar una descripción del mismo, como se expuso en el capítulo II.

La diferencia entre traducir con un recurso semántico ya disponible y hacerlo por medio de una paráfrasis o por medio de la introducción de un nuevo término en el metalenguaje es la diferencia entre, por un lado, dos formulaciones de una misma red y, por otro, dos redes que, aunque incompatibles, se pueden traducir la una a la otra. Cuando traducimos sin necesidad de paráfrasis o de la introducción de un nuevo término, estamos diciendo que no hay diferencias semánticas relevantes entre dos formulaciones teóricas. Si, por el contrario, se hace necesaria la introducción de un nuevo término, o de una paráfrasis, las redes tienen cargas semánticas diferentes que, aunque se puedan traducir, tienen conceptos distintos.

Esto no es otra cosa que una reformulación del contraejemplo de las comunidades 'C' y 'D', donde vimos la posibilidad de que existan dos redes internas, incompatibles entre sí, aunque interpretables la una a la otra. En efecto, pensemos en los conceptos 'F' y 'G', los cuales, aunque se refieran a lo mismo, tienen contenido distinto, contenido irreductible, aunque traducible. Lo interesante es que no hay manera de elegir entre el concepto 'F' y el concepto 'G' más allá de consideraciones internas. Tales conceptos implican el compromiso con una serie de oraciones que resultan incompatibles, aunque traducibles, entre una y otra red. Las redes, tomadas en conjunto, al ser empíricamente equivalentes, no tienen un suelo firme para dirimir la disputa.

Frente a esta propuesta, se puede realizar la siguiente objeción: los casos donde hay paráfrasis o se introduce un nuevo término no son casos de traducción, pues la ausencia de recursos semánticos análogos entre red y red hace imposible que haya un proceso de traducción. Ante eso, respondo algo que ya he anticipado desde el segundo capítulo de esta tesis: la paráfrasis o la ampliación de lenguajes *evitan* que haya fenómenos de *intraducibilidad*, pues, en últimas, estamos poniendo las oraciones de la formulación de una red interna en términos de la otra. Y si no hay intraducibilidad, no se tiene un compromiso con esquemas conceptuales ni con la visión representacionista que eso supone.

Otra réplica que puede hacerse consiste en afirmar que el problema de la disputa entre conceptos —y las redes internas relacionadas con tales conceptos— es sólo un problema de terminología. El problema con este tipo de réplica es que ignora el hecho de que, en todo

caso, no hay un terreno que diga cuál de los conceptos es el que se debe utilizar —en últimas, el problema de la selección teórica queda sin solucionarse desde un punto de vista racionalista—. Si alguien insiste en que es sólo una cuestión de términos, sólo queda decir que la construcción de conceptos es una de las principales tareas de la ciencia, al igual que la predicción. En efecto, es gracias a los conceptos que podemos explicar los diferentes fenómenos naturales. Pero si hay dos redes internas que explican el mundo con baterías conceptuales diferentes, incompatibles y sin resolución, no podemos afirmar tan fácilmente que se trata de una mera cuestión de léxico. Podemos, probablemente, interpretar las nociones de ‘tiempo’ y ‘espacio’ de la mecánica clásica en términos de la física relativista. Esto por medio de la introducción de nuevos elementos que permitan darle cabida, en el vocabulario de la física relativista, a las mediciones de la mecánica clásica. Pero de ahí no se sigue que ambas teorías sean una y la misma. En una teoría, tales nociones son absolutas, pero no sucede lo mismo en la otra teoría. Esto, evidentemente, va más allá de una cuestión terminológica.

Resumiendo: la incompatibilidad de redes internas que sean equivalentes empíricamente no es una incompatibilidad que se dé en términos de traducción. La incompatibilidad es meramente conceptual. Dos conceptos (y dos conjuntos de creencias asociadas a tales conceptos) son incompatibles si son irreductibles. Se entiende por irreductibilidad conceptual no la imposibilidad de la traducción sin más, sino la imposibilidad de ésta sin acudir a ampliaciones de los lenguajes teóricos o de paráfrasis explicativas. La elección conceptual es relativa a la red interna. Pero si no hay intraducibilidad, no hay tampoco un compromiso con esquemas conceptuales. El relativismo clásico se compromete ineludiblemente con la intraducibilidad. El racionalismo davidsoniano, al criticar la intraducibilidad, rechaza estas formas de relativismo. El tipo de incompatibilidad teórica propuesto en esta tesis es uno que, sin acudir a la intraducibilidad, afirma que la elección entre redes internas obedece a estándares relativos a la red misma.

4.1.3 Nueva formulación de la subdeterminación empírica

Una vez aclarado qué significa que dos redes internas tengan el mismo contenido empírico y qué significa que sean incompatibles, podemos volver a examinar la subdeterminación

empírica de las redes internas. La primera premisa del argumento de la subdeterminación empírica, tal como la expone Kukla (1998), es la siguiente:

- (1) Todas las teorías tienen diversos e indefinidos rivales empíricamente equivalentes.

Como se señaló al principio de esta sección, esa universalidad debe ser restringida. No puede ser el caso que nuestro sistema global del mundo esté subdeterminado —ya que eso abriría abrir las puertas al relativismo extremo—. Sólo algunas partes subordinadas de todo el sistema pueden estar subdeterminadas empíricamente. Estas partes subordinadas son las redes internas. De este modo, el argumento puede ser reformulado de la siguiente manera:

- (1') Las redes internas pueden tener diversos rivales empíricamente equivalentes; (2') las hipótesis empíricamente equivalentes son igualmente plausibles; (3') por lo tanto, la creencia en cualquier red interna debe ser arbitraria e infundada.

Falta en este esquema de argumento una premisa implícita muy importante. En efecto, tal como lo señalé a lo largo de esta sección, para que dos redes internas estén subdeterminadas empíricamente no basta con que sean empíricamente equivalentes —esto es, que tengan las mismas categóricas observacionales—. Es necesario que las redes internas sean incompatibles entre sí —esto es, que sus conceptos, aunque traducibles, sean irreducibles—. Podemos entonces reformular la premisa (2') y completar el argumento de la siguiente manera:

- SUBDETERMINACIÓN EMPÍRICA: (1') Las redes internas pueden tener diversos rivales empíricamente equivalentes; (2'') las hipótesis empíricamente equivalentes *e incompatibles entre sí* son igualmente plausibles; (3') por lo tanto, la creencia en cualquier red interna debe ser arbitraria e infundada.

Así, la subdeterminación empírica, aplicada a redes internas y con las consideraciones hechas en esta sección, es una condición necesaria para el relativismo no-representacionalista. No obstante, afirmo que no es una condición suficiente. En la siguiente sección de este capítulo, mostraré cuál es la otra condición necesaria para poder hablar de relativismo no-representacionalista.

4.2 Subdeterminación doxástica de las redes internas⁴⁰

La conclusión del argumento de la subdeterminación empírica nos dice que: (3') la creencia en cualquier red interna debe ser arbitraria e infundada. No obstante, es fácil advertir que este paso puede ser falaz. El tipo de relativismo no representacionalista que se propone en esta tesis es un tipo de relativismo parcial. Esto quiere decir que hay un *background* de creencias compartidas por redes internas subdeterminadas empíricamente. Así, el criterio de elección entre redes internas no necesariamente es un criterio empírico. Puede ser el caso que una disputa teórica sea resuelta por la consistencia de la red con el *background*.

Suponiendo que R1 y R2 son dos redes internas subdeterminadas empíricamente —esto es, con el mismo contenido empírico aunque incompatibles entre sí—, la disputa puede ser resuelta si, por ejemplo, R1 es consistente con el resto de creencias del *background* compartido, pero R2 no. En este caso, se elegiría adoptar R1 y descartar R2. La consistencia con el *background* es el tribunal al que se acudiría en el caso en el que haya subdeterminación empírica entre redes. Por lo tanto, la creencia en una red interna no es arbitraria e infundada, como mostraría la conclusión del argumento de la subdeterminación y el relativismo no tendría lugar.

Para defender alguna clase de relativismo conceptual, en este punto, se debe cuestionar justamente la capacidad del *background* compartido para resolver la disputa entre redes. Propongo, entonces, lo que denominaré 'subdeterminación doxástica' y que puede definirse de la siguiente manera:

SUBDETERMINACIÓN DOXÁSTICA: Dos redes internas están subdeterminadas doxásticamente si ambas son consistentes con el *background* de creencias al que están inscritas, pero resultan ser incompatibles entre sí.

⁴⁰ Muchas de las ideas expuestas en la primera parte de esta sección fueron producto de diversas discusiones con mi director de tesis, el profesor William Duica, durante sesiones concernientes a esta propuesta. Entre otras cosas, a él debo la denominación de 'subdeterminación doxástica' de la tesis que propongo a continuación.

Si esta tesis es cierta, entonces ya no hay ningún criterio o terreno firme al que se pueda acudir, en determinados casos, para resolver una disputa teórica. Ni la experiencia ni el *background* podrían resolver la disputa, porque ambas redes comparten el mismo contenido empírico y son igualmente consistentes con el *background*. Si dos redes internas están subdeterminadas empírica y doxásticamente, entonces la creencia en alguna de ellas sería infundada y arbitraria. De esta manera, propongo que la subdeterminación doxástica es la otra condición necesaria para el relativismo no representacionalista.

A continuación mostraré, como en el caso de la subdeterminación empírica, qué debe entenderse por incompatibilidad y cómo dos redes incompatibles entre sí pueden ser compatibles con otro cuerpo de creencias, a saber, un *background* compartido por dos redes en disputa.

4.2.1 Incompatibilidad de redes y consistencia con el *background*

Entenderé la incompatibilidad de redes de la misma manera en que fue definida a la hora de postular la subdeterminación empírica entre redes internas. Así, dos redes internas son incompatibles si en cada una de ellas hay conceptos —y, por tanto, creencias asociadas al referente de ese concepto— irreducibles entre sí. La irreducibilidad, como ya se expuso, no quiere decir intraducibilidad. Dos conceptos son irreducibles si son traducibles o bien por *paráfrasis* o por medio de la *ampliación* del lenguaje en donde se está realizando la traducción.

Ahora bien, ¿cómo podemos decir que dos redes incompatibles entre sí son, a su vez, consistentes con un *background* de creencias? En principio, la tesis parece ser contra intuitiva, si se piensa en términos de transitividad. Si X es consistente con Y y Y es consistente con Z, entonces X es consistente con Z. Pero en el caso de dos redes que son incompatibles entre sí, ¿cómo pueden ambas ser consistentes con otro conjunto de creencias?

La respuesta tiene que ver, de nuevo, con el modo en que se está entendiendo la incompatibilidad entre redes. Esta incompatibilidad no se está poniendo en términos de

consistencia lógica, sino de la irreductibilidad tal y como ésta se ha definido. El problema de la selección teórica, visto desde ese punto de vista, no implica que haya una contradicción lógica entre dos teorías, sino que no hay un criterio no relativo para utilizar uno y otro concepto. La decisión que se debe tomar es sobre cuál es el concepto adecuado que se debe usar. Pero, tal como se ha mostrado, esta incompatibilidad no implica intraducibilidad. Si se pueden traducir proposiciones de una teoría en términos de la otra teoría rival, quiere decir que no hay contradicción, sin que eso suponga que se tratan de una y la misma teoría. Por lo tanto, la incompatibilidad entre redes que estoy proponiendo no implica inconsistencia lógica. Lo único que implica la incompatibilidad es una ausencia de criterio teórico para elegir cuál concepto (y cuál red de creencias asociadas al referente del concepto) es la más adecuada para dar explicaciones sobre el mundo.

Ahora bien, la subdeterminación doxástica dice, por un lado, que las redes son incompatibles —en el sentido ya enunciado— y, por otro, que son consistentes con el *background* general de creencias. Pero como la incompatibilidad no implica inconsistencia, entonces ya no debería parecer contra intuitivo que ambas redes en disputa sean consistentes con dicho *background*. Ambas cosas podrían darse perfectamente sin que eso implique contradicción de alguna clase. Si se cumplen ambas condiciones, entonces dos redes internas están subdeterminadas doxásticamente.

En lo que sigue, mostraré dos ejemplos que muestren cómo puede darse el fenómeno de la subdeterminación doxástica. Para eso, he elegido con especial interés un ejemplo de la teoría de conjuntos y un ejemplo de lógica. Esto con el fin de mostrar dos casos que estén lo más alejado posible de la influencia de dominios empíricos y mostrar que una incompatibilidad no implica más que una irreductibilidad de conceptos y que, por tanto, dos redes internas pueden ser compatibles con un mismo *background* aunque incompatibles entre sí.

4.2.2 La axiomatización de la teoría de conjuntos

La teoría de conjuntos, desarrollada en principio por Dedekind y Cantor, nace como un sistema con nociones intuitivas de ‘conjunto’ o ‘pertenencia’ y se le conoce como teoría de conjuntos ingenua. Su desarrollo fue motivado por las pretensiones de definición de los números reales y los naturales. Tal teoría también tuvo una importancia significativa en el proyecto de encontrar los fundamentos de la matemática que se desarrolló a principios del siglo XX. El problema del carácter intuitivo de este desarrollo en la teoría de conjuntos fue la implicación de diversas paradojas. La más famosa de éstas es la ‘paradoja de Russell’, que consiste en ver si el conjunto de los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos pertenece a sí mismo.

Con el fin de evitar este tipo de paradojas, se buscaron diversas estrategias. Una de ellas era la teoría de tipos de Russell. No obstante, esta teoría parecía innecesariamente complicada y dejaba de lado ciertos casos de auto referencia que no necesariamente eran paradójicos. Otra estrategia, desarrollada en principio por Zermelo, pero complementada por Fraenkel, fue axiomatizar la teoría de conjuntos de una manera tal, que las paradojas quedaran excluidas por principio. El sistema de axiomas desarrollado por ambos para la teoría de conjuntos se conoce habitualmente como ZM o ZMC —con el axioma de elección—. ZMC toma como conceptos primitivos las nociones de ‘conjunto’ y ‘pertenencia’ y tiene axiomas infinitos. Con esto, ZMC se constituía en una teoría de conjuntos axiomatizada que no caía en las paradojas clásicas que pusieron en crisis las pretensiones iniciales de Frege, Cantor y Dedekind.

No obstante, ZMC no es la única formalización posible de la teoría de conjuntos. Hay otra famosa axiomatización, a saber, la axiomatización realizada por Von Neumann y que fue desarrollada también por Bernays y Gödel. Por esta razón, esta teoría es conocida con la abreviatura NBG. Esta nueva axiomatización tiene, de entrada, diferencias importantes que me interesa resaltar. La diferencia más importante es que la noción de ‘conjunto’, en NBG, no es una noción primitiva, como ocurre en ZFC. En lugar de tal noción, se tiene la de ‘clase’ al igual que la de ‘pertenencia’. Por otra parte, los axiomas de NBG no son infinitos.

Ahora bien, me interesa, más allá de centrarme en el contenido de los axiomas, centrarme en la naturaleza de los conceptos primitivos de una y otra teoría. Al introducir la noción de ‘clase’, no se prescinde totalmente de la noción de ‘conjunto’ en NBG. Lo que ocurre es que la noción de ‘conjunto’ se hace más restringida en la nueva teoría. En efecto, en NBG, conjunto es una clase que está contenida en otra. Y, por otra parte, las clases que no son conjuntos se denominan ‘clases propias’.

Sugiero que las nociones de ‘conjunto’ en ZFC y la de ‘clase’ en NBG son irreducibles. Dadas las diferencias expuestas, puede ser que todo teorema de ZFC sea un teorema de NBG. No sucede lo mismo con los teoremas sobre clases propias de NBG, a menos que se introduzca otra clase de ‘conjuntos’ que no sean nociones primitivas. Esto sucede porque, por un lado, para que ZFC capture teoremas sobre conjuntos en NBG, debe introducir una propiedad de ‘colectivizante’ aplicada sólo a conjuntos —en el sentido NBG—. De esta manera, siempre que en NBG se hable de conjuntos, en ZFC se hablará de conjuntos colectivizantes —esto es, que puedan hacer parte de otros conjuntos—. Pero esta propiedad introducida en ZFC no es una noción primitiva. Por tanto, lo que sucede es que esto es un caso donde no hay una traducción uno a uno de los teoremas, que no apele a una ampliación del lenguaje, pues, como noción básica, no se tiene nada que capture lo que en la otra teoría quiere decir ‘conjunto’. De esta manera, las nociones de ‘clase’ y ‘conjunto’ — y por tanto las de ‘clase propia’ o ‘conjunto no colectivizante’— son irreducibles en el sentido definido en esta tesis. No son intraducibles, aunque sí irreducibles.

Hay que resaltar que, aunque las dos teorías sean traducibles, esto no significa que sean la misma teoría. Prueba de ello es que, por ejemplo, debido al axioma de reemplazo, en ZFC puede haber infinitos axiomas. Pero esto no sucede en NBG. Muchas de las discusiones sobre subdeterminación dan por hecho que si dos teorías son traducibles, entonces son la misma (*vg.* Quine 1975). Pero si se toma en serio la noción de ‘irreducibilidad’, vemos cómo puede haber teorías traducibles entre sí, que no son la misma teorías.

Revisemos, sin embargo, el axioma de extensión. Éste, en ZFC dice que dos conjuntos son iguales si contienen los mismos elementos. En NBG se señala que dos clases son iguales si contienen los mismos elementos. Así, ambas teorías son consistentes con este axioma de

extensión (están diciendo lo mismo). Este axioma en conjunción con otros puede constituir un *background* con el cual ambas teorías son consistentes. Y yendo más allá, si la teoría de conjuntos pretende dar cuenta de cosas como los números enteros, los racionales y los reales en general, no es el caso que alguna de las teorías no sea, por ejemplo, compatible con alguna verdad aritmética. Tanto ZFC y NBG son consistentes con todas las verdades aritméticas.

Lo mismo sucede con otros intentos de axiomatización. Por ejemplo, la teoría axiomática de Ackerman, donde hay una noción primitiva de ‘clase’, donde también hay ‘conjuntos’ — en tanto noción derivada como sucede en NBG—, pero donde no es posible determinar cuáles clases son conjuntos —lo que, sin entrar en detalles, puede interpretarse como un caso de irreductibilidad—. No obstante, la teoría de Ackerman es consistente igualmente con axiomas compartidos por ZFC y NBG, así como con todas las verdades aritméticas.

El contraste de las teorías ZFC y NBG —así como otras teorías axiomáticas de conjuntos—, son una clara muestra del fenómeno de la subdeterminación doxástica. Tenemos dos teorías incompatibles entre sí —del modo en que ha sido definida esta propiedad— aunque ambas consistentes con un *background* de creencias compartido.

4.2.3 La lógica paraconsistente como sistema no trivial

Una vez analizado el caso de las teorías axiomáticas de conjuntos, centraré mi atención en el caso de la lógica paraconsistente. El objetivo es mostrar que ésta está doxásticamente subdeterminada con respecto a la lógica clásica. De nuevo, se ha elegido, también en este caso, un ejemplo no empírico de subdeterminación para examinar la naturaleza puramente doxástica de la tesis propuesta.

La lógica clásica no acepta dentro de su sistema algún tipo de contradicción, pues si lo hace se torna de inmediato un sistema trivialmente inconsistente, esto es, que de una contradicción se puede deducir cualquier cosa. Así, los primeros sistemas paraconsistentes nacieron luego de la Segunda Guerra Mundial con lógicos como el polaco Jaskowski en 1949, Asenjo en Argentina en 1954, Newton da Costa en Brasil en 1958 o Smiley en Inglaterra a

finales de los años cincuenta. Las motivaciones de dichos lógicos para intentar explorar en sistemas de lógica paraconsistentes se ven reflejadas, por ejemplo, en la existencia de conjuntos de leyes, teorías científicas y filosóficas inconsistentes entre sí (como es el caso de las paradojas de auto referencia). Se buscaba la necesidad de aceptar contradicciones de la forma $Fa \wedge \neg Fa$ sin que el sistema lógico se convirtiera en uno trivialmente inconsistente. En ciertos dominios (como en el de los objetos imposibles de Meinong) algunos principios lógicos son inválidos, entre ellos el principio de no contradicción. Además, el análisis de corrientes filosóficas como los sistemas de Hegel y de Marx mostraba la necesidad de encontrar un sistema formal que cumpliera con estas exigencias.

De este modo, los sistemas paraconsistentes se caracterizan, justamente, por ser sistemas formales que no son trivialmente inconsistentes, esto es, que aceptan contradicciones sin que de ahí se siga cualquier fórmula. Para esto, la lógica paraconsistente debe modificar el significado de la negación y del condicional para validar contradicciones sin aceptar de ningún modo la fórmula $(A \wedge \neg A) \rightarrow B$. Un sistema paraconsistente debe entonces satisfacer las siguientes condiciones: 1) el Principio de no Contradicción no debe ser válido, 2) la regla *Ex contradictione quodlibet* no debe ser una inferencia válida, esto es, de $(A \wedge \neg A)$, no se puede seguir B y 3) las reglas de la lógica clásica compatibles con 1 y 2 deben ser válidas.

Así, aunque los sistemas paraconsistentes sean muchos, todos deben cumplir las características anteriormente expuestas. Lo que voy a hacer a continuación es exponer el sistema LD (lógica dialéctica), que intenta representar las características esenciales de la dialéctica hegeliana y el principio dialéctico de Unidad de los Opuestos construido por N.A. da Costa y Robert Wolf. Mostraré que LD y la lógica clásica están subdeterminados doxásticamente, pues algunas de sus nociones básicas, como la de ‘negación’, son irreductibles. Por otra parte, ambas lógicas comparten un *background*.

Lo que intentan da Costa y Wolf, con el sistema LD, es mostrar cómo desde la lógica es posible capturar, por lo menos, los rasgos esenciales de la teoría dialéctica de Hegel y Marx, en relación con el Principio de Unidad de los Opuestos. Para su propósito, eligen dos interpretaciones que McGill y Parry dieron de este principio, a saber: i) en todo

continuum concreto, temporal o no, entre dos proposiciones contiguas y opuestas A y $\neg A$, existe una zona intermedia en la cual no es verdadero que toda cosa sea A o $\neg A$. ii) En todo *continuum* concreto, hay un tramo en el cual es verdadero que algunas cosas sean A y $\neg A$. Dadas estas dos interpretaciones, si se quiere construir un sistema paraconsistente que dé cuenta del principio de Unidad de los Opuestos, sin violar las características básicas de todo sistema paraconsistente, éste debe tener los siguientes matices:

- a) El sistema debe tener una negación más débil (\sim) que la negación clásica (\neg) y que a su vez esté definida sólo por las leyes de De Morgan. Esta nueva negación recibirá como nombre ‘negación concreta’ o ‘negación débil’.
- b) El sistema debe tener una constante ($^{\circ}$) llamada ‘estabilizador’ que sirva como referente de aquellas fórmulas que se comportan de acuerdo con la lógica clásica y que, por lo tanto, aceptan la ley $\neg(A \wedge \neg A)$.
- c) Las conectivas proposicionales (\wedge , \vee , \rightarrow y \leftrightarrow) deben ser definidas mediante matrices veritativo funcionales finitas.

La introducción de a) como matiz del sistema, hace que, de entrada, las dos primeras características de toda lógica paraconsistente sean cumplidas, pues el debilitamiento de la negación hace que, en el sistema LD, la doble negación, el Principio de Tercero Excluido, la equivalencia entre éste y el Principio de no Contradicción y la regla *Ex contradictione quodlibet*, además de la ley de Contraposición sean inválidas. Es importante, por ejemplo, la eliminación del principio de Doble Negación, pues, en la dialéctica, una tesis A deviene de su contrario no- A , y ésta a su vez de no-no- A —y en ningún modo esta última puede ser igual a A —.

Ahora bien, ¿cómo se construye el sistema LD? Pues bien, LD se construye, al igual que la lógica clásica, axiomáticamente. Su lenguaje está conformado por \wedge , \vee , \rightarrow , \leftrightarrow , \sim y $^{\circ}$, y por las reglas de formación de fórmulas o teoremas del sistema que sean conmensurables con los axiomas mismos. La relación de consecuencia del sistema se determina a partir de la base deductiva QLD. Dicha base está conformada por tres etapas: 1) se parte de un conjunto de axiomas igual al de la lógica proposicional (diez axiomas), incluyendo como axioma la regla *Modus Ponens*. 2) A la base se agregan dos axiomas más en donde aparece

la negación concreta caracterizada por las leyes de De Morgan⁴¹. A estos primeros doce axiomas se le denomina como LD \sim . 3) A LD \sim se le añaden otros seis axiomas para argumentar la función de \circ , que, como ya se dijo, estabiliza algunas proposiciones, de tal modo que si A° , entonces A cumple con las reglas de la lógica clásica.

Ésta es pues la base deductiva de LD. Así, esquemas válidos en lógica clásica no lo son en LD. Algunos de éstos son: la doble negación, el Principio de No Contradicción, Paradoja Negativa, Contraposición y *Ex contradictione quodlibet*, a menos que una fórmula determinada contengan un estabilizador. Ni la negación de LD, ni el condicional de LD, son iguales a la negación y condicional de la lógica clásica. Da Costa y Wolf afirman que la negación concreta se lee de diferente forma a la clásica, pues $\neg A$ se lee A es falsa, mientras que $\sim A$ debe leerse como A no es verdadera. Por su parte, el condicional material está en función de la negación y la conjunción clásicas, mientras que el condicional de LD es un signo lógico primitivo. Así, se puede ver que las tres características de toda lógica paraconsistentes se cumplen en LD.

Ahora bien, recordemos las dos primeras características de LD:

- a) El sistema debe tener una negación más débil (\sim) que la negación clásica (\neg) y que a su vez esté definida sólo por las leyes de De Morgan. Esta nueva negación recibirá como nombre ‘negación concreta’ o ‘negación débil’.
- b) El sistema debe tener una constante (\circ) llamada ‘estabilizador’ que sirva como referente de aquellas fórmulas que se comportan de acuerdo con la lógica clásica y que, por lo tanto, aceptan la ley $\neg(A \wedge \neg A)$.

Estas dos primeras características muestran que la negación clásica (\neg) y la negación débil (\sim) son irreductibles en el sentido propuesto en esta tesis. En efecto, ambas negaciones tienen significados diferentes, pero no hay un concepto que logre capturar, en LD, las propiedades de la negación en lógica clásica. Así, es necesaria la introducción del estabilizador (\circ), para capturar el sentido clásico de la negación. Sin este estabilizador,

⁴¹ Dichos axiomas son: LD11 $\sim(A \wedge B) \leftrightarrow (\sim A \vee \sim B)$ y LD12 $\sim(A \vee B) \leftrightarrow (\sim A \wedge \sim B)$.

sería imposible capturar el sentido clásico de la negación, donde se aceptan, entre otros, el principio de no contradicción. Pero, justamente por esto, los teoremas de la lógica clásica son *traducibles* a LD, aun cuando ambos sistemas tengan nociones básicas irreductibles.

Por otra parte, la manera en que LD define la consecuencia lógica del sistema implica que haya un *background* compartido entre la lógica clásica y LD. En efecto, LD acepta de entrada diez de los axiomas clásicos y, en última instancia, introduce seis axiomas adicionales relacionados con el estabilizador ($^{\circ}$). Precisamente, este estabilizador lo que permite hacer es capturar teoremas de la lógica clásica. Por otra parte, las reglas de inferencia de la lógica clásica que no se comprometan directamente con el principio de no contradicción ni con *ex contradictione quodlibet*, también se incorporan al cuerpo de reglas de LD. De esta manera, hay un conjunto de axiomas y teoremas que comparten la lógica clásica y LD: su *background*. Los axiomas y teoremas de la lógica clásica que contengan la negación ‘ \neg ’ y los de LD que contenga ‘ \sim ’ serán ambos compatibles con el *background*.

Así, al comparar la lógica clásica con LD, podemos concluir que estos sistemas están subdeterminados doxásticamente. En efecto, algunas de sus nociones primitivas son irreductibles y esto las hace en general incompatibles. Además, ambos sistemas comparten un *background* de axiomas y teoremas que son consistentes con el *background* compartido. De esta forma, desde un punto de vista doxástico, no hay un criterio para elegir entre uno u otro sistema.⁴²

4.3 Condiciones del relativismo no representacionista

He dado una definición de subdeterminación doxástica que consiste en decir que dos redes internas están subdeterminadas doxásticamente si son incompatibles entre sí, pero

⁴² Se puede afirmar que, gracias al estabilizador ($^{\circ}$) podemos traducir de la lógica clásica a la LD. Sin embargo, no hay nada en la lógica clásica que me permita traducir algunos teoremas de LD y que esto podría constituir un caso de intraducibilidad. Lo que ocurriría en lógica clásica es que algunas fórmulas de LD, por ejemplo aquellas que contienen ‘ \sim ’, no son fórmulas bien formadas. No obstante, los sistemas formales pueden y de hecho necesitan, tener un metalenguaje que ayude a comprender el sistema. Este metalenguaje, por ejemplo, puede definir qué es una fórmula bien formada y qué no lo es. En un metalenguaje, es posible capturar la naturaleza de ciertas fórmulas de LD sin aceptarlas como parte del sistema. Así, en el metalenguaje, podemos capturar los teoremas incompatibles de LD incluso cuando algunas nociones de éste sistema sean irreductibles a la lógica clásica.

consistentes con el *background* de creencias. La incompatibilidad, no implica intraducibilidad, sino apenas irreductibilidad. He mostrado, además, dos casos de subdeterminación doxástica para mostrar que tal fenómeno, en efecto, es posible.

Ahora bien, la subdeterminación doxástica, por sí sola, no es suficiente para hablar de relativismo no representacionalista. Es posible que dos redes internas estén subdeterminadas doxásticamente y que, sin embargo, haya algo del ámbito empírico que resuelva la disputa. La subdeterminación empírica —como se ha redefinido anteriormente—, tampoco es una condición suficiente para el relativismo no representacionalista. Puede que haya dos redes subdeterminadas empíricamente, pero cuya disputa sea resuelta por medio de la consistencia (o no) con el *background* de creencias compartidas.

Ahora bien, las condiciones necesarias y suficientes para el relativismo no representacionalista son, en conjunto, ambas clases de subdeterminación. En efecto, si dos redes internas son equivalentes empíricamente, consistentes con su *background* compartido e incompatibles entre sí, entonces no hay ningún criterio, ni empírico ni doxástico, que pueda dirimir la disputa. En estos casos, y sólo en estos casos, habrá un relativismo no representacionalista.

Teniendo esto en cuenta, para hablar de relativismo no representacionalista, podemos reformular el esquema de argumento que se había utilizado a la hora de hablar de la subdeterminación empírica aplicada a redes internas. El argumento definitivo será entonces como sigue:

(1'') Las redes internas pueden tener diversos rivales empíricamente equivalentes y consistentes con el *background* de creencias compartido; (2'') las hipótesis empíricamente equivalentes, consistentes con el *background* e incompatibles entre sí son igualmente plausibles; (3'') por lo tanto, la adopción de cualquier red interna subdeterminada doxástica y empíricamente debe ser arbitraria e infundada.

Tenemos, entonces, un relativismo que no se compromete con esquemas conceptuales, con la intraducibilidad entre lenguajes, o con algún rol epistémico de la experiencia. Este relativismo, que debe cumplir las condiciones de la subdeterminación doxástica y

empíricas, constituye el relativismo no-representacionalista. A continuación examinaré un caso de historia de la ciencia donde este fenómeno puede ser percibido.

4.4 Había una vez un planeta

Plutón fue descubierto en 1930 y fue considerado un planeta hasta el 24 de agosto de 2006. ¿Qué sucedió? ¿Por qué los libros de texto ya no ensañarán que el sistema solar posee nueve planetas sino ocho? Lo más natural sería pensar que, desde su descubrimiento en 1930, se le atribuyó a Plutón una propiedad que de hecho no tenía. Así, la definición de ‘planeta’ podría contener un número X de propiedades y se pensó que Plutón las cumplía, pero tras algún descubrimiento en 2006, se llegó a la conclusión de que no era así.

Extrañamente, así no fueron las cosas. Plutón era considerado planeta porque caía bajo la definición de ‘planeta’ existente. Pero en la resolución del 24 de agosto de 2006 de la Unión astronómica internacional (IAU), se dio una definición de planeta tal, que excluía a Plutón de su extensión. Además, la definición se adoptó por votación de los miembros de la IAU. De este modo, se podría decir, la verdad de la proposición ‘Plutón no es un planeta’ no se debe a algún tipo de descubrimiento, sino más bien a una decisión arbitraria. De hecho, el propósito de la convención de 2006 en Praga donde Plutón dejó de ser un planeta no era reducir el número de planetas a ocho, sino aumentarlo a doce.

Plutón siempre ha sido objeto de controversias. Apenas seis años después de su descubrimiento, R. A. Lyttleton postuló la posibilidad de que, originalmente, Plutón fuese un satélite de Neptuno y que, debido a su cercanía con Tritón —satélite de Neptuno— y a sus efectos gravitacionales, Plutón luego formara su propia órbita. Veinte años después, Kupier postuló una hipótesis parecida. Según Luyten (1956) tales hipótesis serían causa de risa y no serían más que “especulaciones agrestes” imposibles de probar (Luyten 1956: 897). En 1999, Marsden propone que Plutón sea considerado un miembro del ‘cinturón de Kupier’, una colección de cuerpos más allá de la órbita de Neptuno similar al cinturón de cuerpos celestes que se encuentra entre Júpiter y Marte. Marsden propone, además, darle un estatus doble a Plutón: sería tanto un ‘cuerpo mayor’ (categoría asociada a los planetas) como un ‘cuerpo menor’ (categoría asociada a los cometas). Esta propuesta fue rechazada

por la IAU. En los años subsiguientes, el descubrimiento de cuerpos similares a Plutón volvió a revivir el debate. Cowen (2001), tras el descubrimiento de Varuna, publica un artículo donde propone quitarle el estatus de planeta a Plutón señalando al menos tres características anómalas: 1) Plutón es más pequeño que la Luna de la Tierra, 2) su órbita está inclinada 17° respecto al promedio de los otros planetas y 3) no es considerado ni como un planeta rocoso (como Mercurio, Venus, la Tierra o Marte), ni como uno gaseoso (Júpiter, Saturno, Urano o Neptuno), sino que su composición glacial es parecida a la de un cometa.

Sin embargo, a pesar de estas 'rarezas', Plutón mantuvo su estatus de planeta un tiempo más. Esto porque, en todo caso, cumplía con la definición de planeta de se entonces: ser un cuerpo girando alrededor de una estrella con una órbita propia. A pesar de ser más pequeño que la Luna terrícola, a diferencia de ésta, Plutón no depende de otra órbita. Aunque sea una órbita inclinada y la composición misma del planeta sea extraña, de todas formas tiene una órbita propia. ¿Qué revivió entonces el debate hasta el punto de quitarle la categoría a Plutón? En 2005, se descubrió que 2003 UB313 (o Eris), un cuerpo celeste más lejano que Plutón, no sólo es más lejano, sino más grande que Plutón, aunque con características similares. Tiene también una composición glacial y tiene una órbita propia inclinada 44° respecto al promedio de los otros planetas. El debate surgió, en primera medida, en la atribución del predicado 'planeta' a ese nuevo cuerpo. Si Plutón era considerado un planeta, este nuevo cuerpo también debía serlo.

El reto para los astrónomos era elegir entre dos opciones. Por un lado, aceptar que había más de nueve planetas, entre ellos Eris, Caronte (considerado antes como un satélite de Plutón) y Ceres (un cuerpo situado el cinturón de asteroides existente entre Júpiter y Marte). Por otro lado, si no se le daba el estatus de planeta a estos tres cuerpos, debía también quitarse a Plutón de la lista de planetas. Una semana antes de la convención de la IAU en Praga, donde se le quitaría el estatus de planeta a Plutón, la suerte parecía echada a favor de la primera opción. Ron Cowen, uno de los más inclinados a quitarle el estatus de planeta a Plutón, lo anunció en *Science News* del siguiente modo:

Pluto aficionados, rejoice! Pluto is a Planet. So are the giant Ceres, Pluto's moon Charon and a large outer-solar system object called 2003 UB313. The solar system has 12 planets instead of the familiar

9, according to a proposal that the General Assembly of the International Astronomical Union (IAU) will vote on next week in Prague, Czech Republic. (Cowen 2006a: 115)

Luego, en el mismo artículo, Cowen afirma lo siguiente a propósito de la segunda opción:

The simplest solution would be for astronomers to admit that they erred in originally calling Pluto a planet, but "it takes guts to demote a planet that many people claim to love," says Mike Brown of the California Institute of Technology in Pasadena, a codiscoverer of 2003 UB313. (Cowen 2006a: 115)

De haber votado a favor de la primera propuesta, habría cuatro clases de planetas: los rocosos, los gaseosos, los enanos (cuyo único cuerpo descubierto hubiese sido Ceres) y los glaciales (Plutón, Eris y Caronte más unos catorce candidatos pertenecientes al cinturón de Kupier). Sin embargo, parece que, en palabras de Brown, la simpleza superó al amor que hemos tenido por Plutón.

Según la resolución de la IAU, dada el 24 de agosto de 2006, un planeta se define por tres factores: 1) es un cuerpo celeste que orbita alrededor del sol; 2) debe poseer suficiente masa para tener gravedad propia para superar las fuerzas rígidas de un cuerpo de manera que asuma una forma equilibrada hidrostática (redonda); y 3), debe haber despejado las inmediaciones de su órbita. Ni Plutón, ni Ceres, ni Caronte, ni Eris cumplen con esta última condición al atravesar cinturones de cuerpos celestes. En la misma resolución, se crea un nuevo concepto, a saber, el de 'planeta enano' (*dwarf planet*), concepto que debe cumplir las condiciones 1 y 2, pero rechazar la 3.

Una discusión sobre la atribución del predicado 'planeta' a un cuerpo celeste que surgió desde la percepción del tamaño de ese cuerpo, curiosamente, se resolvió por asuntos que nada tienen que ver con el tamaño del cuerpo. No obstante, muchos científicos no acatan la definición y el debate sigue abierto. No sólo es una arbitrariedad que la ciencia se haga por votación —dice Stern (2008)— sino que la nueva definición ni ha sido extensamente aplaudida ni extensamente rechazada. Muchos científicos considerarían que es mejor tratar a los 'planetas enanos' como realmente 'planetas' (aunque el número de planetas en el sistema solar aumente). Además, se han venido descubriendo estrellas enanas con

cuerpos que orbitan y tienen gravedad propia para tener una forma redonda. ¿Por qué no llamar a estos cuerpos ‘planetas’?

Partidarios de ambas posiciones son usuarios de dos diferentes redes internas. Una red interna asegura que los planetas deben despejar su entorno de otros cuerpos. La otra red interna niega este hecho. ¿Cuáles son los criterios de elección entre ambas redes? La decisión atraviesa más bien por criterios pragmáticos que por criterios objetivos. ¿Cómo puedo determinar la verdad de la proposición ‘Plutón es un planeta’? Para una red interna la proposición será falsa, mientras que para otra será verdadera. La decisión es interna, pues ni los datos empíricos, ni la consistencia con el resto del *background* de creencias habla a favor de una u otra red.

Lo anterior constituye una doble subdeterminación. Por un lado, tenemos subdeterminación empírica aplicada a redes internas. Ambas redes internas comparten la misma experiencia. Los experimentos y las observaciones son las mismas. Ambos ven en el telescopio a Plutón como un cuerpo celeste que brilla muy poco, que da la vuelta al sol en 249 años y que tiene una estructura glacial. Todos los datos empíricos son compartidos. Ambas redes tienen el mismo poder predictivo. No hay nada en la experiencia que hable a favor de una u otra red interna.

En segundo lugar, tenemos una subdeterminación doxástica. Esto significa que la gran cantidad de creencias compartidas por ambas redes internas (el *background*) es insuficiente para establecer cuál de las redes es correcta. En efecto, ambos usuarios de las redes tienen las mismas creencias acerca de los cuerpos hidrostáticos, acerca de la gravedad, acerca de los movimientos orbitales, acerca de los cuerpos rocosos, gaseosos y glaciales, así como las mismas creencias acerca del sol y de otras estrellas. Pero tanto la creencia de que Plutón o Ceres es un planeta así como su contraria, son compatibles con ese *background*, aunque sean incompatibles entre sí. De esta forma, ni los datos empíricos, ni el *background* de creencias compartido, es suficiente para establecer la validez de alguna de las redes en disputa, porque ambas redes son igualmente compatibles con el *background* y con la experiencia.

¿Qué significa que la IAU votó a favor de alguna de las dos redes? Que se descartó una de las redes pero, como vimos, por un lado, el debate sigue abierto y, por otro, la elección no obedece a criterios empíricos o doxásticos, sino a criterios pragmáticos. En el caso de la definición de ‘planeta’, una de las redes resulta ser más simple que la otra. En eso se basa la elección. Pero esto es un criterio únicamente pragmático. La verdad de la proposición ‘Plutón es un planeta’ es interna, así como su justificación. Del mismo modo, para una red, la proposición ‘El planeta Plutón se encuentra entre Caronte y Neptuno’ será verdadera, mientras que para la otra red, la proposición carecerá de sentido. El caso de la definición de ‘planeta’, que surge a partir de un debate sobre Plutón, es un claro ejemplo de una clase de relativismo no representacionalista.

Ahora bien, ¿por qué las dos redes son incompatibles entre sí? En este caso, las redes son incompatibles porque hay dos nociones de ‘planeta’ que resultan irreducibles. Llamemos a la teoría que afirma que Plutón es un planeta R1 (red 1) y a la que lo niega R2 (red dos). Podemos suponer que hay una traducción de R1 a R2 y viceversa. Pero, aunque esto se haga al estilo Tarski, la disputa no será resuelta. Pensemos en la oración ‘Plutón es un planeta’ —que resulta tener significado diferente en una y otra red—. Ahora examinemos las siguientes T-oración:

- (1) “Plutón es un planeta” es verdad en R1 si y sólo si Plutón gira alrededor del sol con órbita propia y tiene la suficiente gravedad para tener una forma equilibrada hidrostática.
- (2) “Plutón es un planeta” es verdad en R1 si y sólo si Plutón es un planeta*.

Esta dos T-oraciones son oraciones dadas desde R2, esto es, se quiere traducir la oración al lenguaje de la red donde Plutón no es un planeta. Si, como cree Davidson, tomamos la verdad como una noción básica para hacer una teoría semántica, entonces lo que hace la teoría tipo Tarski es examinar las condiciones de verdad de alguna oración. El caso de (1) es un caso donde la traducción se hace por medio de una paráfrasis. En (2) introducimos un nuevo término, a saber, ‘planeta*’, donde tal término se refiere a aquellos cuerpos que giren alrededor del Sol con órbita propia y tienen la suficiente gravedad para tener una forma esférica, sin considerar si pueden o no despejar su órbita de otros cuerpos.

Necesitamos, en este caso, la ampliación del lenguaje de R2 para capturar oraciones de R1. En (1) y (2) estamos dando, en términos de R2, las condiciones de verdad de oraciones de R1. Ahora bien, consideremos la siguiente oración:

(3) “Plutón es un planeta” es verdad en R1 si y sólo si Plutón es un planeta.

En este caso, (3) no es una adecuada interpretación de la oración de R1, porque el significado de ‘planeta’ en R1 y R2 es diferente. Por tanto, no se están dando las condiciones de verdad de la oración. Podemos concluir, entonces, que aunque podamos traducir la oración, sólo podemos hacerlo cuando ampliamos el lenguaje de R2 o cuando hacemos uso de una paráfrasis. Esto quiere decir que la noción de ‘planeta’ en R1 y R2 es irreductible. Además, como hemos argumentado, se sigue que las oraciones o creencias que involucren el predicado o concepto ‘planeta’, en una y otra red, son incompatibles. En últimas, aunque podamos traducir, la decisión sobre cuál es el concepto apropiado de ‘planeta’ es totalmente arbitraria, porque las redes están subdeterminadas doxástica y empíricamente. Esto es un caso de relativismo no-representacionalista.

4.5 Teoría del flogisto: una pseudo-red interna

Me interesa ahora analizar un caso donde se cumpla una de las condiciones del relativismo no-representacionalista, pero no la otra. Esto con el fin de contrastar casos reales de relativismo con casos aparentes y así dar mayor claridad sobre el concepto de ‘red interna’. En particular, analizaré un caso clásico de historia de la química que nos muestra que hay subdeterminación empírica, aunque no doxástica.

En las discusiones sobre el relativismo conceptual, el caso histórico del flogisto y el cambio de teoría por el descubrimiento del oxígeno han servido de trincheras para quienes quieren defender, como Kuhn o Feyerabend, una inconmensurabilidad entre ambas teorías o paradigmas. El caso resulta sugerente, según tales autores, porque es imposible encontrar un proceso de *traducción* que permita entender el lenguaje de la teoría del flogisto en el lenguaje de la teoría del oxígeno o viceversa, sin que por eso neguemos que una teoría pueda *interpretar* a la otra. De ahí que diversos defensores de la racionalidad

científica se concentren justamente en este caso para intentar mostrar que no hay un fenómeno de intraducibilidad entre tales teorías (*v.g.*, Kitcher 1978).

Para la propuesta de un relativismo no representacionalista, no es necesario buscar una intraducibilidad entre las teorías. Esto porque, siguiendo a Davidson, esta propuesta no concibe la idea de una interpretación al margen de una traducción debido a la aplicación de la definición traskiana de la verdad. Lo que habría que mostrar sería que la teoría del flogisto y la del oxígeno constituyen redes internas con condiciones de verdad y justificación internas, de tal modo que la elección de una de las dos redes no pueda depender de criterios objetivos. Sin embargo, mostraré que el caso del flogisto, tan amado por los relativistas, no constituye un caso de enfrentamiento entre redes internas, ya que no se cumple una de las condiciones esenciales para ello.

Pues bien, la combustión resultó ser uno de los principales problemas científicos a tratar en el siglo XVIII. Ya los griegos concebían este problema como la separación de uno de los elementos del fuego, para ocupar un lugar en algún otro elemento (Landenburg 1911: 5). Los seguidores de la teoría del flogisto entendieron la combustión como, esencialmente, una descomposición. Según Becher y Stahl, sólo las sustancias compuestas podían ser quemadas y esto en virtud de que tenían un elemento común: el flogisto. Durante la combustión, el flogisto escapaba y era considerado como el principio inflamable mismo — lo que permitía la combustión—. Esta propiedad se aplicó a todas las sustancias combustibles. El azufre, según Stahl, sería entonces una mezcla de ácido sulfúrico y flogisto. Al quemarse, escapaba el flogisto y permanecía el ácido.

Hasta acá, en nuestros términos actuales, la pérdida de oxígeno es idéntica al lugar ocupado por el flogisto según la concepción de los siglos XVII y XVIII. A su vez, la sustancia flogistizada es igual a una sustancia pobre en oxígeno (Landenburg 1911: 6). Hay, en principio, una relación inversa entre oxígeno y flogisto. Donde hay riqueza de oxígeno, habría carencia de flogisto y viceversa.

Sin embargo, un fenómeno empezó a ser patente en las investigaciones al respecto: en la combustión existe un aumento de peso en algunas sustancias. Algo debía ser absorbido

de la atmósfera para que hiciese parte de la sustancia residual. Al finalizar el siglo XVII, Lemery había propuesto un modelo con un doble principio explicado así: la combustión (a la luz del flogisto) y el aumento de peso de la sustancia a partir de lo que llamó “material-fuego considerable” (Landenburg 1911: 7-8). El fenómeno de la combustión era considerado por Lemery como, por un lado, descomposición, pero por otro, como composición con un elemento proveniente del fuego mismo. Boerhaave desmintió esta teoría pesando un metal frío y luego calentándolo, mostrando que el peso era idéntico. Boerhaave cree entonces que en la combustión hay una unión con algún elemento del aire. Otra hipótesis, nacida en la mitad del siglo XVIII, decía que el flogisto tenía un peso negativo o ligereza absoluta y otros dirían que es más ligero que el aire.

Otro elemento importante para la teoría del flogisto (Landenburg 1911: 11 y Kuhn 1962: 117-119) era la comprensión de los gases. Se creía, no obstante, que todos ellos eran idénticos al aire. Van Helmont fue el primero en postular la existencia de diversos gases (mitad del siglo XVII). Sólo un año después se aceptó que había un tipo de gas verdaderamente diferente al aire.

The phlogiston theory in this new form is really based upon the following views: When a metal is treated with a diluted acid it decomposes into free phlogiston (hydrogen), and a metallic calx which dissolves in the acid. If the acid is concentrated (nitric acid or sulphuric acid) the phlogiston unites with the acid and a phlogisticated nitric or sulphuric acid is produced (nitrous or sulphurous acid). The explanation of the reduction of the calces by means of hydrogen was very simple: what occurred was merely the taking up of and the combination with phlogiston, whereby the metal was regenerated. (Ladenburg 1911: 12)

Por otra parte, al calentar ceniza de mercurio (*calx of mercury*) se obtenía metal-mercurio (*metal mercury*), a partir de la extracción de flogisto que estaba en el aire. Eso daba como resultado “aire desflogistizado” (*cf. Kitcher 530*). La siguiente gráfica del texto de Kitcher muestra la interpretación de ambos modelos, el actual y el del flogisto:

Phlogiston theory	Modern theory
Metal + air $\xrightarrow{\text{heat}}$ Calx of metal + phlogisticated air	Metal + air $\xrightarrow{\text{heat}}$ Metal oxide + air which is poor in oxygen
Red calx of mercury $\xrightarrow{\text{heat}}$ Mer- cury + dephlogisticated air	Oxide of mercury $\xrightarrow{\text{heat}}$ Mercury + oxygen
Metal + acid \rightarrow Salt + in- flammable air	Metal + acid \rightarrow Salt + hy- drogen
Iron + steam $\xrightarrow{\text{heat}}$ Calx of iron + inflammable air	Iron + steam $\xrightarrow{\text{heat}}$ Iron oxide + hydrogen.

Desde el punto de vista de la combustión como fenómeno de descomposición y desde el estudio de la naturaleza de los gases hay problemas con la noción de peso. Ahora bien, el problema con el peso es que es ello, justamente, lo que nos lleva a decir que el flogisto no existe. Pero si el concepto 'flogisto' refiere al conjunto vacío, así ocurrirá de igual manera con términos relacionados como 'aire flogistizado' o 'aire desflogistizado' (*cf.* Kitcher 1978: 532).

En efecto, el aumento de peso en la combustión es lo que plantea la hipótesis del oxígeno. En la combustión no sucede que hay la pérdida de un elemento (flogisto), sino que lo que ocurre es la adhesión de uno nuevo (oxígeno). Desde un punto de vista empírico se podría aceptar que ambas teorías podrían funcionar y servirían para predecir ciertas cosas. El problema, no obstante, es que las diversas soluciones al problema del peso no parecen ser consistentes con el *background* de creencias. Así, la noción de un peso negativo, o de una substancia extraída del fuego o incluso del aire pero compatible con el flogisto, no parece consistente con nociones químicas más fundamentales. En últimas, puede haber una subdeterminación empírica: ambas teorías son igualmente compatibles con la experiencia, tomadas de una manera aislada. Pero no hay una subdeterminación doxástica, debido a que no son igualmente consistentes con el *background* de creencias. Creo que es justamente el cumplimiento de una de las condiciones para el relativismo no representacionalista (subdeterminación empírica), lo que ha llevado a los relativistas a tener el caso del flogisto como una de sus banderas. No obstante, desde el punto de vista de un relativismo no representacionalista, falta un elemento no menos importante: la subdeterminación doxástica.

Esto último resulta ser una consecuencia obvia de nuestro análisis. Para un relativista radical, si hay visiones diferentes del mundo, esto ya sería suficiente para garantizar que la verdad es una cuestión relativa a una teoría o paradigma. No obstante, si pensamos en un relativista moderado, éste tiene dos opciones: postular la consistencia con el resto de creencias como un criterio para relativizar la verdad y la justificación, o no hacerlo. Un relativismo no representacionalista opta por lo primero. En tal caso, la teoría del flogisto podría constituir, si se quiere, una *pseudo-red* interna, ya que la selección no resulta interna, sino que se apela a la consistencia con el *background*, la cual nos habla a favor de la teoría del oxígeno. El relativista moderado que no postule la consistencia como criterio debe explicarnos, entonces, por qué un cuento de hadas, o una narración mitológica no son equiparables a una teoría del flogisto, ya que ellas pueden ser inconsistentes con el *background* de creencias, aunque estén subdeterminadas empíricamente.

Sin embargo, el relativista clásico (o representacionalista) se muestra nostálgico o romántico en algún punto. Para él, aunque se acepte que la teoría del flogisto es obsoleta, hay cosas verdaderas acerca del aire flogistizado. Por ejemplo, la emisión de Priestley según la cual ‘el aire desflogistizado es más puro que el normal’, parece verdadera, ya que parece hablar del oxígeno. Mi respuesta al relativista nostálgico es muy simple: su nostalgia no puede aferrarlo a la verdad de una proposición que no puede ser verdadera ni falsa, porque al igual que el unicornio, el flogisto no refiere sino al conjunto vacío.

Hay, aparentemente, en el caso del flogisto, redes internas incompatibles, pero no hay subdeterminación doxástica. La experimentación y la consistencia con el *background* nos muestran en este caso que hay una teoría incorrecta, porque utiliza propiedades que no son consistentes con nuestro *background* además de entidades sin referente. Entonces, podemos comprender la otra red, porque comprendemos cosas como ‘substancia compuesta’, ‘aire’, ‘combustión’, etc.; pero es justamente esto lo que nos permite identificar que ‘flogisto’ refiere al conjunto vacío. No ocurre así con el caso Plutón, el cual resulta ser un caso más interesante en comparación con el clásico y desgastado caso del flogisto.

4.6 Triangulación y relativismo no representacionalista

Para finalizar este capítulo, mostraré cómo las dos condiciones expuestas para que haya relativismo no representacionalista, no sólo son compatibles con la tesis de la triangulación davidsoniana, sino que aquéllas se entienden mejor a la luz de ésta. Sugiero que la reunión de estas tesis puede ser llamada ‘subdeterminación de la triangulación’ y que puede ser adoptada en el marco de un proyecto más general llamado ‘epistemología no representacionalista’.

Para esto, en primer lugar, partiendo de la formulación de una tesis atacada por Feyerabend, se mostrará cómo se llega a una visión representacionalista del conocimiento desde perspectivas diferentes: la subjetiva, la objetiva, y la intersubjetiva. A continuación, se muestra cómo la triangulación puede ser entendida como la complementariedad de estas perspectivas, lo que supera las consecuencias representacionalistas. Sin embargo, en última instancia, se mostrará que la triangulación no es suficiente para la elección de dos redes internas incompatibles entre sí.

4.6.1 Algunos problemas representacionalistas

Afirma Feyerabend en *Against Method* (1975):

Parece ser que lo único que le queda por hacer al científico es la recogida de hechos para llevar a cabo la contrastación. [...] Y ello es así dando por supuesto que los hechos *existen*, y *que están disponibles independientemente de que se consideren o no alternativas a la teoría que ha de ser contrastada*. A este supuesto, del que depende de manera decisiva la validez del anterior argumento, lo llamo el supuesto de la autonomía relativa de los hechos, o *principio de autonomía*. (Feyerabend 1975: 21)

Tal como lo veo, el principio de autonomía es una tesis ontológica. Es así, porque es una tesis sobre la naturaleza de los ‘hechos’ que parecerían estar a disposición del científico cuando quiere someter su teoría a prueba. Si el principio de autonomía es verdadero, entonces nuestras teorías verdaderas, así como nuestras creencias, versan sobre cosas que son independientes de la mente humana. Por el contrario, si el principio es falso, como va a sugerir Feyerabend, los hechos sobre los que versan nuestras teorías serían subjetivos, pues no hay una independencia ontológica entre los hechos y la mente humana. Tenemos,

por un lado, una especie de realismo metafísico (como el criticado por Putnam) y, por otro, un antirrealismo, donde la realidad depende de la mente.

A su vez, tal principio de autonomía —y su negación— pueden tener consecuencias epistemológicas. Si el principio de autonomía es verdadero, el escepticismo tiene un campo donde puede empoderarse, ya que una vez que se da una separación tajante entre la mente y el mundo, entonces se crea una brecha insalvable que nos impide garantizar que nuestras creencias sean sobre aquello que es independiente de la mente. Para pelear contra este escepticismo habría dos salidas: una, garantizar que estamos justificados en creer que nuestras creencias son sobre los hechos independientes gracias a algún intermediario epistémico (*v.g.*, la experiencia). Otro modo de escapar a la postura escéptica es negar el principio de autonomía, lo que haría que los hechos no tengan una existencia independiente de la mente humana. Dancy (1985) dice que ésta es una estrategia fuerte contra el escepticismo y tiene como consecuencia un antirrealismo (*á la* Dummett). El precio que pagamos, sin embargo, es que perdemos la objetividad que buscábamos (*cf.* Dancy 1985: 33-36).

Una consecuencia más, a la que nos lleva el antirrealismo, es el relativismo conceptual fuerte. Si la realidad no es independiente de la mente humana y, además, suponemos que pueden existir esquemas conceptuales diferentes, entonces podemos concluir que pueden existir realidades diferentes. La realidad sería relativa a cada esquema conceptual y diferentes sujetos que comparten ese esquema conceptual, compartirían esa realidad. La famosa frase de Kuhn, según la cual, “cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos” (Kuhn 1962: 176) cobra sentido bajo la negación del principio de autonomía. En este caso, la intersubjetividad parece una condición suficiente para constituir una realidad dependiente de un paradigma o un esquema conceptual. La intersubjetividad se da debido a que se comparte un lenguaje propio de tal paradigma o esquema que resultaría ser intraducible en un lenguaje que esté asociado a otro paradigma.

Vemos entonces cómo, asociadas al principio de autonomía o su negación, tenemos tres perspectivas diferentes acerca del mundo o la realidad (nuestro conocimiento sobre ella): la perspectiva objetiva, la perspectiva subjetiva y la perspectiva relativista —o

intersubjetiva—. Sin embargo, cada una de ellas parece presentar problemas. La primera perspectiva lidia con el viejo problema del escepticismo. El subjetivismo nos deja insatisfechos, ya que nuestras exigencias epistémicas nos orientan en la búsqueda de una descripción objetiva del mundo. El mismo problema parece presentar el relativismo.

Pienso que tales problemas surgen a partir de la afirmación o negación del principio de autonomía que, a mi manera de ver, depende de una tesis más fundamental, a saber, la existencia de un dualismo esquema-contenido. Según este dualismo, como ya se ha expuesto, el esquema conceptual puede *organizar* o *ajustarse* al contenido. El contenido, como se ha visto, puede ser la realidad o la experiencia perceptual (*cf.* Davidson 1974: 191-192). La visión objetiva clásica afirmaría que nuestras creencias *se ajustan* a la realidad o a la experiencia. Las visiones de corte subjetivista y relativista afirmarían que el esquema conceptual *organiza* la experiencia o la realidad, lo que generaría que podría haber visiones del mundo radicalmente diferentes o, en el caso antirrealista más fuerte, que puede haber realidades inconmensurables relativas a diferentes esquemas conceptuales.

Me interesa en este punto formular la siguiente pregunta: una vez abandonado el dualismo esquema-contenido y, con ello, la pregunta sobre la validez o no de las consecuencias epistemológicas clásicas del principio de autonomía o su negación, ¿qué empresa epistemológica podemos emprender?⁴³

4.6.2 Subdeterminación de la triangulación

Sigo la propuesta de Duica (2009) de investigar la posibilidad de lo que él llama una epistemología no representacionalista y la adopción de un realismo no representacionalista. Para trabajar una epistemología de este corte, así como para suscribir tal realismo, Duica propone adoptar las siguientes tesis davidsonianas:

⁴³ Es importante señalar la diferencia entre el principio de autonomía y las consecuencias que pretenden extraer de él. Cuando se rechaza el dualismo esquema-contenido, se rechazan las consecuencias epistemológicas problemáticas de la adopción o el rechazo del principio. Sin embargo, el principio mismo no se rechaza. El mundo, como independiente de seres cognoscentes, debe ser una condición de posibilidad para la formación de pensamiento y del lenguaje. Sin el mundo, no puede darse el fenómeno de la triangulación ni los contextos de interpretación.

1. Rechazo al dualismo esquema-contenido.
2. Concepción doxástica de la verdad y la justificación (coherentismo davidsoniano).
3. Los sistemas de creencias deben considerarse como bienes colectivos.
4. Las creencias son el efecto de una cadena causal que comienza con el mundo, el cual dota de contenido a las creencias (externalismo/teoría causal del contenido). (*cf.* Duica 2009: 184-186).

Además de estos cuatro componentes, hay otra tesis que es importante suscribir y que, aunque no está incluida explícitamente en la propuesta de Duica, seguramente tanto él como Davidson la suscribirían en la búsqueda de una epistemología no representacionalista, a saber:

5. Holismo intencional, según el cual, el contenido de una creencia depende, al menos en parte de su relación con otras creencias de la red de creencias a la que pertenece.

Una vez adoptamos estas cinco tesis, escapamos a los problemas clásicos de la epistemología dualista antes mencionados, los cuales se enmarcan en cada una de las perspectivas denominadas objetiva, subjetiva e intersubjetiva. Sin embargo, la propuesta de Duica consiste en afirmar que la comprensión metodológica de la ciencia puede adoptar como soporte, en un modo mucho más elaborado, la triangulación que se da en los niveles más básicos de formación de creencias y que, justamente, lo que muestran es una complementariedad de las tres perspectivas antes mencionadas. Dice Duica:

El científico [...] observa el mundo desde una perspectiva teórica que le permite interpretar los fenómenos y eventos del mundo natural y humano, y valida sus interpretaciones apoyándose en: (a) la coherencia que hay entre su interpretación de los objetos y eventos y la interpretación que hace de la teoría, (b) el diálogo que sostiene con los miembros de su comunidad; que no es otra cosa que un escenario de interpretaciones mutuas y (c) los fenómenos y eventos que puede señalar ahora como evidencia, puesta a disposición de la interpretación de otros, a la luz del consenso intersubjetivo acerca de la coherencia que hay entre la interpretación de la teoría y los objetos que constituyen la evidencia. (Duica 2009: 193)

Los tres aspectos señalados no son otra cosa que la complementariedad de las perspectivas de primera, segunda y tercera persona. Por un lado, se tiene una perspectiva subjetiva que relaciona al sujeto con el mundo mismo (lo que supone una coherencia entre la interpretación de la teoría y la interpretación sobre los objetos). En segundo lugar, hay una perspectiva intersubjetiva, donde se comparan las interpretaciones de varios sujetos que han hecho ya el proceso 'subjetivo'. Por último, se tiene una perspectiva objetiva, en la medida en que un sujeto puede evaluar, en tercera persona, la relación que otro sujeto tiene con la evidencia disponible en el mundo. Una vez tenemos esta complementariedad de las perspectivas, podemos adscribir la tesis de un realismo, ésta vez, no representacionalista, abandonando la idea de un dualismo esquema-contenido y los problemas que ello suponía.

Dado este panorama, ¿podemos pensar en algo que puede ser llamado relativismo? La idea que he venido defendiendo a lo largo de esta tesis, es que nace un nuevo relativismo sin volver a suscribir el dogma y acogiendo la tesis de la triangulación como condición necesaria para la formación de creencias y de lenguaje. En distintos niveles, este nuevo relativismo puede ser el centro de una epistemología basada en la complementariedad de las perspectivas. La propuesta de un *background* de creencias compartidas supone esta triangulación. Sin embargo, puede haber espacio para 'redes internas' incompatibles entre sí. El *background* de creencias es lo que permite la comunicación y la comparabilidad entre distintas redes. De nuevo, la triangulación es el método para que representantes de distintas redes se entiendan entre sí. Sin embargo, se puede mantener un desacuerdo irresoluble.

Este desacuerdo podría darse si adscribimos las tesis de la subdeterminación doxástica y la tesis de la subdeterminación empírica. Estas tesis pueden ser puestas en términos de la triangulación y la complementariedad de las perspectivas más o menos del siguiente modo:

Subdeterminación de la triangulación: La triangulación y la complementariedad de las perspectivas son insuficientes para decidir entre dos redes internas rivales. En otras palabras, dos teorías rivales pueden ser igualmente *comprendidas* a la luz de un proceso de triangulación, por lo cual, ésta no será el terreno para decidir entre ellas.

Esta tesis encierra los dos tipos de subdeterminación que he defendido en este capítulo. En efecto, las perspectivas de la triangulación muestran la relación de dos redes internas con el *background* así como las implicaciones empíricas de cada una. Sin embargo, lo importante es resaltar que, si esta subdeterminación puede ser defendida, podemos entonces defender una nueva clase de relativismo que escaparía a los problemas clásicos, pues es un relativismo que nace incluso una vez abandonamos la visión representacionalista del conocimiento. Éste es el relativismo no representacionalista.

¿Cómo puede suceder este fenómeno? Dado el *background* de creencias compartidas, se puede garantizar una comunicación entre redes internas en disputa (intersubjetividad). También, es posible que un usuario de una red comprenda las creencias de la red interna rival en relación con el mundo y la evidencia disponible para esa red; el proceso contrario sería también posible (objetividad). Pero, además, la relación de una red interna con el mundo puede ser distinta e incompatible a la relación propuesta por la otra red, y, como vimos, la otra red puede comprender esa relación (subjetividad). Así, se da un proceso de triangulación que permite la comprensión y la interpretación de redes internas rivales, sin que esta triangulación pueda dirimir la rivalidad.

Los relativistas clásicos se esfuerzan por mostrar que no es posible una traducción entre teorías rivales y llaman a este fenómeno ‘incommensurabilidad semántica’. Con ello, acogen la tesis del dualismo esquema-contenido y, *a fortiori*, la visión representacionalista del conocimiento. Por esta razón, dicen estos relativistas, no es posible elegir objetivamente entre dos teorías incommensurables. Por otro lado, se encuentra Davidson, quien al atacar el dualismo esquema-contenido, por medio de su método de interpretación radical, muestra que hay un criterio de lingüisticidad: la traducción a un lenguaje familiar. Esto quiere decir que no puede haber lenguajes intraducibles entre sí. Con esto, deja de lado la visión representacionalista del conocimiento. Pero Davidson cree que el método de interpretación radical y la posibilidad de la traducción implican que no hay conflictos teóricos irresolubles. Dice Davidson:

[L]a disputa sobre valores (como en el caso de otras disputas) pueden ser genuinas sólo cuando hay criterios compartidos a la luz de los cuales hay una respuesta a la pregunta de quién está en lo correcto. Por supuesto, las disputas genuinas deben concernir a los valores de los mismos objetos,

actos o estados de hecho. Cuando encontramos una diferencia inexplicable, esto es, no debido a ignorancia o confusión, la diferencia no es genuina: desde el punto de vista del intérprete, encontrar una diferencia inexplicable es un signo de mala interpretación. (Davidson 1995a: 50-51)

Y a continuación, hablando justamente de un *background* de creencias compartido como consecuencia del principio de caridad, Davidson señala lo siguiente:

La importancia de un *background* de creencias y valores compartido es que tal *background* nos permite darle sentido a la idea de un estándar común de lo correcto y lo erróneo, de lo verdadero y de lo falso. (Davidson 1995a: 51)

En últimas, lo que está señalando Davidson es que no existen disputas irresolubles genuinas, ya que hay un estándar de corrección, a saber, el *background* compartido al cual se tiene un acceso por medio de un proceso de interpretación. Toda disputa podría —según Davidson— ser resuelta por medio del contexto de interpretación, apelando al *background*.

Mi postura, en cambio, ha mostrado que en algunos casos el *background* es insuficiente y que, por tal razón, puede haber disputas teóricas irresolubles. En esto último estoy de acuerdo con los relativistas clásicos. Pero esta postura no implica entonces que debamos apelar a la inconmensurabilidad semántica, es decir, a la intraducibilidad. Rechazo, con Davidson, la intraducibilidad y, con ello, la visión representacionalista del conocimiento en su conjunto, sin renunciar a esta nueva clase de relativismo. Pero el hecho de que haya interpretación —y con ello traducción— no implica que no existan conflictos teóricos irresolubles, cuya elección atienda a criterios relativos a una red interna.

La elección entre una red interna y otra será una elección pragmática. Hay, entonces, un relativismo de las redes internas, el ‘relativismo no-representacionalista’. He mostrado, a lo largo de este capítulo, que tal relativismo debe cumplir dos condiciones: las redes deben estar subdeterminadas empíricamente y también doxásticamente. Esto quiere decir que ambas redes deben ser equivalentes empíricamente hablando, deben ser igualmente consistentes con el *background* de creencias y deben ser incompatibles. Para que dos redes internas sean incompatibles, ambas redes deben poseer conceptos irreductibles (esto es,

Capítulo IV

Relativismo no representacionalista, subdeterminación y triangulación

traducibles sólo por medio de paráfrasis o ampliación del lenguaje). El resultado es un relativismo que no se compromete con la distinción entre esquema y contenido y que, por tanto, no tiene los problemas clásicos de la visión representacionalista del conocimiento. Éste es, por fin, el relativismo que se ha buscado desde el inicio de esta tesis.

Capítulo V

Dualismo esquema-contenido, coherentismo y redes internas

En los primeros dos capítulos de esta tesis, se ha expuesto una crítica a la disputa tradicional entre racionalistas y relativistas. A nivel general, esta crítica ha mostrado que las posturas rivales del debate han tenido como supuesto una visión representacionalista del conocimiento. Esta visión representacionalista se ve explícita en la adopción de tesis tales como la intraducibilidad entre lenguajes, la existencia del dualismo esquema-contenido o la asignación de un rol epistémico a la experiencia. Mostrar las falencias de esa tradición fue el objetivo principal de los dos primeros capítulos. Con Davidson emerge una alternativa que, si bien trae consigo una visión racionalista a propósito del debate de la selección teórica, no se compromete con una visión representacionalista — epistemológicamente hablando—.

Los capítulos 3 y 4 buscaron abrir un espacio para el relativismo, pero enmarcado ahora en esta visión no representacionalista del conocimiento. Para tal propósito, el nuevo relativismo debe estar ajeno a compromisos con la intraducibilidad, el rol epistémico de la experiencia y el dualismo esquema-contenido. ¿Dónde, entonces, el nuevo relativismo podría tener sus bases? He propuesto que la existencia de redes internas es posible. Tales redes son definidas por medio de una serie de conceptos incompatibles entre sí y gracias a un holismo intencional parcial. Pero las redes suponen un *background* de creencias compartido que, además, facilita la interpretación de las redes incompatibles —con lo cual, nos libramos de la intraducibilidad y el dualismo esquema-contenido—. Pero si la interpretación entre redes es posible, ¿cómo aseguramos que las condiciones para elegir entre dos redes rivales sean internas? He propuesto que, para que haya relativismo no representacionalista, las redes en disputa deben cumplir dos condiciones: deben estar subdeterminadas tanto empírica como doxásticamente. Una vez se cumplen estas condiciones, podemos dar cuenta de fenómenos que pueden ser rastreados en la historia de la ciencia, donde la elección entre dos teorías rivales e incompatibles atiende sólo a criterios internos.

Con esto, se tiene el arsenal teórico que se buscaba para darle una base al relativismo en una visión no representacionista del conocimiento. En efecto, ni las redes internas, ni la subdeterminación empírica y doxástica, suponen que la experiencia tenga un rol epistémico, ni que haya intraducibilidad entre los lenguajes asociados a redes internas rivales y, así, se descarta de entrada que existan condiciones de individuación para diversos esquemas conceptuales. Sin embargo, la decisión entre redes internas sigue constreñida a criterios internos a la red, ya que si éstas están subdeterminadas, no hay un terreno neutral para elegir entre una u otra.

De esta manera, parece que el objetivo ya está cumplido. No obstante, durante todo el desarrollo de esta tesis, se ha mantenido un supuesto davidsoniano, a saber, que la intraducibilidad entre lenguajes es una condición necesaria para la individuación de esquemas conceptuales. De hecho, el poder de la crítica davidsoniana al relativismo clásico descansa en ese supuesto teórico, pues su crítica a los esquemas conceptuales consiste en mostrar que el fenómeno de la intraducibilidad es imposible. El mencionado supuesto puede ser caracterizado en el siguiente enunciado bicondicional:

Supuesto davidsoniano: Hay esquemas conceptuales en disputa si y sólo si los lenguajes asociados a tales esquemas conceptuales son intraducibles entre sí — parcial o totalmente—.

Al criticar la intraducibilidad entre lenguajes, se niega la posibilidad misma de que haya esquemas conceptuales alternativos. No obstante, se podría dudar de la verdad misma del bicondicional. ¿Es posible pensar en esquemas conceptuales rivales sin comprometerse con la intraducibilidad de sus lenguajes asociados? El rol que juega la intraducibilidad entre lenguajes es el de dar las condiciones de individuación de esquemas conceptuales. Pero podría afirmarse que hay otras condiciones de individuación de esquemas diferentes a la intraducibilidad.⁴⁴

⁴⁴ Hernández Iglesias (2003) propone separar las condiciones de individuación de esquemas conceptuales del fenómeno de la intraducibilidad. Su propósito, sin embargo, es decir que hay intraducibilidad, sin relativismo conceptual. La opción que se está explorando en este capítulo, no obstante, consiste en ver si es posible hablar de esquemas conceptuales sin comprometerse con la tesis de la intraducibilidad entre lenguajes.

Dada la propuesta del relativismo no representacionalista de redes internas, se podría sugerir que dos redes internas subdeterminadas (en ambos sentidos) darían las condiciones de individuación de esquemas conceptuales alternativos e inconmensurables entre sí. Si esto es posible, el nuevo relativismo que se propone en esta tesis no podría lograr uno de sus objetivos, a saber, ser una tesis estrictamente no representacionalista. Al comprometerse con esquemas conceptuales alternativos, renace de nuevo el tercer dogma del empirismo y quizás muchos de los problemas de la visión representacionalista del conocimiento volverían a aparecer. La idea de que la existencia de redes internas incompatibles y subdeterminadas (doxástica y empíricamente) den las condiciones de individuación puede expresarse, entonces, en el siguiente bicondicional:

Nuevas condiciones de individuación de esquemas: Hay esquemas conceptuales en disputa si, y sólo si, existen redes internas y subdeterminadas —doxástica y empíricamente—.

Estas nuevas condiciones de individuación podrían tener sustento en la idea según la cual si hay dos redes internas en disputa, es porque existen diferentes conceptos, incompatibles entre sí, que interpretan el mundo de maneras diferentes. Estos conceptos incompatibles, podría pensarse, constituyen en realidad esquemas que tienen una relación con algún tipo de contenido no interpretado. Por tanto, aunque no haya fenómenos de intraducibilidad, el dualismo esquema contenido tendría sustento en la existencia de redes internas en disputa, con lo cual reviviría el tercer dogma del empirismo.

El propósito de este último capítulo es dar una respuesta anticipada a esta posible objeción. Para ello, en primer lugar, se explorará la manera en la que tendría sentido un dualismo esquema–contenido. Este dualismo, argumentaré, no podrá tener, en principio, un corte empirista y estaría directamente relacionado con la justificación de creencias y no con la verdad de las mismas. Señalaré algunas consecuencias de este dualismo esquema–contenido que pueden ser calificadas como indeseables. Por último, mostraré cómo la hipótesis de un relativismo basado en redes internas no necesita apelar a ningún tipo de dualismo, de tal modo que las consecuencias indeseables de dicho dualismo pueden evitarse. De esta manera, si bien las redes internas *podrían* funcionar como condiciones de

individuación de esquemas conceptuales, concluyo que esto no es así de manera *necesaria*. Por tal motivo, no intento rescatar alguna noción del dualismo esquema-contenido, antes bien, el propósito de este capítulo es rechazar esta posibilidad.

La pregunta queda abierta. Lo que haré en este capítulo es dar ciertas razones por las cuales es mejor abandonar completamente la idea de un dualismo esquema-contenido y, en cambio, resulta más beneficioso comprometerse con una visión no representacionista del conocimiento. Si bien el relativismo de redes internas es compatible con el dualismo esquema-contenido, la propuesta no representacionista responde a problemas que el dualismo no podrá superar.

Ahora bien, antes de desarrollar lo que he propuesto, quiero hacer algunas anotaciones acerca de cuál tipo de dualismo esquema-contenido sería posible. Pues bien, según Davidson (1974), el abandono del tercer dogma del empirismo, dualismo esquema-contenido, implica el abandono de toda forma posible de empirismo. De esta manera, si es posible mostrar que el dualismo es sostenible aún después de la crítica davidsoniana, quizás sea posible seguir hablando de empirismo. Quine (1981a) responde a Davidson diciendo que él acepta que se debe abandonar el dualismo respecto a la verdad (nada hace verdadera a una oración), pero no en relación con la justificación. Así, Quine dice que la entrada neuronal cumple un rol justificador y las oraciones observacionales son el vehículo primario de evidencia para una visión objetiva del mundo, salvando así tanto el empirismo como el dualismo. Mostraré que la única esperanza de un dualismo esquema-contenido es una posición intermedia entre Quine y Davidson que, no obstante, no dejaría satisfecho ni a uno ni a otro. Esto porque aunque, con Quine, se argumenta a favor del dualismo, con Davidson, estamos abandonando el empirismo.

Argumentar a favor de esta postura mixta implica, sin embargo, puntos intermedios relevantes. Por un lado, se debe mostrar que el estímulo proximal no es una condición necesaria —epistemológicamente hablando— para la formación de creencias. Por otro lado, se debe mostrar que el estímulo distal cumple un rol en el terreno de la justificación y no sólo es el punto central de la cadena causal en la formación de creencias, para lo cual es necesario criticar el coherentismo de Davidson que se conoce ampliamente por su

sentencia ‘sólo un creencia justifica una creencia’. Hechas estas dos cosas, sería posible hablar de un dualismo esquema–contenido no empirista. Una vez muestre cómo este dualismo esquema–contenido sería posible, expondré las consecuencias indeseables de este dualismo.

5.1 Ninguna cosa hace verdadera a una oración

En el desarrollo de esta tesis, se ha trabajado con la idea general según la cual un esquema conceptual es un sistema de categorías que le da forma a los datos provenientes de los sentidos. Muchos han defendido la existencia de este tipo de esquema. Otros han mostrado cómo es posible la existencia de diferentes esquemas alternativos, lo cual implica el relativismo conceptual, pues varios esquemas organizarían el mundo y la experiencia de maneras inconmensurables. Davidson, en su artículo “On the Very Idea of Conceptual Scheme” (1974), ataca lo que él denomina el tercer y último dogma del empirismo, a saber, la dualidad entre el esquema conceptual y el contenido no interpretado.

Vale la pena recordar, sin entrar en detalles, que Davidson, en su afán por darle sentido a la idea de esquema conceptual que va a atacar, dice que podríamos aceptar la doctrina que asocia lenguajes con esquemas conceptuales. El vínculo, en palabras de Davidson, sería el siguiente:

Podríamos aceptar la doctrina que asocia tener un lenguaje con tener un esquema conceptual. La relación puede ser supuesta así: donde difieren los esquemas conceptuales, también lo hacen los lenguajes. Pero hablantes de diferentes lenguajes pueden compartir un esquema conceptual, si hay una forma de traducir de un lenguaje al otro. Estudiar los criterios de traducción es entonces una forma de centrar la atención en los criterios de identidad de esquemas conceptuales. (Davidson 1974: 184)

De esta manera, la traducción entre lenguajes es el elemento clave para diferenciar esquemas conceptuales. Si hay dos lenguajes intraducibles, entonces habrá dos esquemas conceptuales diferentes. Para criticar el dualismo esquema–contenido, Davidson atacará las dos formas en las que podría haber intraducibilidad, esto es, argumentará que las fallas de traducción no son posibles ni total, ni parcialmente. El resultado de esto será que la

traducción a un lenguaje familiar es un criterio de lingüisticidad para un lenguaje (*cf.* Davidson 1974: 185-186).

Ahora bien, la relación entre el esquema y el contenido puede entenderse, según Davidson, de dos formas: o bien el esquema *organiza* el contenido, o bien *se ajusta* a él. A su vez, el contenido puede entenderse, o bien como *la realidad*, o bien como *la experiencia* (*cf.* Davidson 1974 191-192). A continuación, quiero centrarme en la relación de ajuste (el esquema se ajusta al contenido) porque es la relación en la que Quine, en su artículo “On the Very Idea of The Third Dogma” (1981a), se centrará para defender el empirismo. Dejaré también de lado las reflexiones de Davidson acerca de los fallos parciales de traducción, que involucra como eje central su análisis de la interpretación radical y, en particular, la aplicación del principio de caridad, pues éstas ya han sido ampliamente discutidas en capítulos anteriores.

Pues bien, cuando se dice que el esquema se ajusta al contenido, se habla de la de las oraciones de un lenguaje. En otras palabras, dice Davidson, el contenido haría verdaderas a las oraciones de un lenguaje. Sin embargo, para Davidson este tipo de relación no tiene sentido, pues la verdad es un concepto semántico, esto es, no se necesita acudir al mundo para que algo sea verdadero. Con las definiciones de la verdad de Tarski, se hace claro que la naturaleza de la verdad no va más allá de un ámbito lingüístico y nada “hace verdaderas a las oraciones o a las teorías” (Davidson 1974: 193-194). La idea según la cual hay un dualismo esquema-contenido donde el primero se ajusta al segundo, carece de sentido. A continuación, revisaré cuál es la postura de Quine al respecto para evaluarla a la luz de la propia crítica davidsoniana.

5.2 El rol epistémico de la experiencia en Quine

Quine comienza su artículo “On the Very Idea of the Third Dogma” (1981a) señalando la estrecha relación que hay entre los conceptos de ‘significado’, ‘creencia’ y ‘verdad’. Davidson marcó estrechamente la relación entre significado y verdad diciendo que una teoría de la verdad tipo Tarski era, en sí misma, una teoría del significado. Por otra parte, Davidson también enfatiza la relación entre significado y creencia. Al interpretar un

lenguaje desconocido, según Davidson, no se puede asumir de antemano ni el significado de la emisión del hablante, ni el contenido de una creencia atribuida. Se debe tomar como base el asentimiento o la emisión del hablante, en conjunción con la situación dada, a partir de lo cual se construye una hipótesis que pretende interpretar las emisiones y atribuir creencias al hablante de manera simultánea.

Quine quiere argumentar que en la relación entre ‘verdad’ y ‘creencia’ parece haber un punto inadvertido a partir del cual Davidson rechaza el tercer dogma y, con ello, el empirismo. De nuevo, cuando Davidson critica las fallas totales de traducción, contempla el caso en el cual el esquema se ajusta al contenido. Como vimos, esta relación no tiene sentido si se entiende que la evidencia hace verdaderas a las oraciones y creencias de un hablante. Quine acepta el análisis de Davidson al respecto. Sin embargo, asegura que hay otro tipo de vínculo entre verdad y creencia. Más exactamente, va a argumentar Quine, la experiencia, o las irritaciones de la superficie, son la base no para la verdad, pero sí para la justificación de creencias (*cf.* Quine 1981a: 39). Como una teoría de la verdad, el empirismo puede —acepta Quine— ser abandonado, pero no como una teoría de la evidencia, *i.e.*, en relación con la creencia justificada.

El método científico —dice Quine— no sólo se preocupa por una coherencia interna, sino que también es empírico. Las metáforas de Quine del tejido o la del campo de fuerzas sugieren que la experiencia juega un rol justificatorio. Quine, no obstante, prefiere hablar de ‘irritaciones de la superficie’ para evitar interpretaciones fenomenalistas y para ser consecuente con su naturalismo. Además, Quine resalta algo que no puede perderse de vista: nuestras creencias son sobre el mundo y no sobre irritaciones de la superficie, esto es, sobre objetos que suponemos fuera de nosotros. Sin embargo, muchas creencias son provocadas por las irritaciones de la superficie y están relacionadas con éstas en mayor o menor medida. Las creencias son aceptadas como verdaderas de manera provisional. Por otra parte, Quine no afirma que deba haber una conciencia de la activación de los receptores. En la relación estímulo-respuesta, la respuesta es la emisión de una oración ante situaciones determinadas. El vínculo con el estímulo puede surgir por condicionamiento, en algunos casos, y por explicación verbal, en otros. Pero una vez que surge, el vínculo es directo (*cf.* Quine 1981a: 41).

¿Dónde se mantiene entonces el empirismo? Según Quine, se mantiene en dos puntos importantes: la relativa firmeza del vínculo entre una cantidad considerable de oraciones ocasionales y su estimulación simultánea y, por otra parte, en el grado de dependencia que tienen las creencias más alejadas de las irritaciones con las oraciones observacionales (cf. Quine 1981a: 41). De esta forma, Quine cree salvar el empirismo, diciendo que el dualismo esquema-contenido no es dogmático, en el caso específico de la creencia justificada y aceptando el resto de la crítica de Davidson. El dualismo se mantendría no con relación a la verdad, pero sí como una teoría de la evidencia o la justificación.

5.3 El rol epistémico del mundo

¿Hay otra alternativa diferente a la postulada por Quine para salvar el dualismo? La hay, creo, y también en relación con la justificación. Recordemos unas palabras de Davidson hablando de las dos formas en que podría entenderse la relación entre el esquema y el contenido:

En cuanto a las entidades que pueden ser organizadas o a las cuales se ajusta el esquema, pienso de nuevo que podemos detectar dos ideas principalmente: o bien es la *realidad* (el universo, el mundo, la naturaleza), o bien es la *experiencia* (lo que se nos manifiesta, las irritaciones de la superficie, las incitaciones sensoriales, los datos de los sentidos o lo dado). (Davidson 1974: 191-2)

Teniendo en cuenta esto, así como la crítica de Quine a Davidson, ¿la única manera de interpretar el dualismo esquema-contenido es de un modo empirista? Creo que si es posible hacer una analogía entre el análisis de la justificación de creencia en términos proximales, con un análisis en términos distales, entonces hay otra línea de interpretación que no dejaría triunfar tan fácil al empirismo. Así, se puede decir que el rol justificador no lo juega el contenido interpretado como experiencia, sino como la realidad misma. Quine argumenta a favor de lo primero y Davidson argumenta que ninguna de las dos opciones son viables. ¿Pero realmente queda excluida la segunda opción?

En el caso en el que se diga que el mundo juega un rol justificador, no estamos afirmando que el mundo haga verdaderas a las creencias u oraciones de un hablante —que es

justamente lo que no podría ocurrir, dada la crítica de Davidson y su adopción del análisis de Tarski—. El dualismo quedaría sin ningún fundamento en relación con la verdad como lo acepta el propio Quine. No obstante, podríamos decir que hay un vínculo entre creencia y mundo en relación con la justificación. Habría, entonces, dos opciones acerca de la justificación de creencias: una opción proximal y una opción distal. Ahora bien, una vez más, se puede acudir a la crítica davidsoniana según la cual la experiencia, o las irritaciones de la superficie, tienen sólo un rol causal, mas no epistémico (*cf.* Davidson 1990: 55-6), con lo cual quedaría descartado el empirismo. Incluso, si la crítica no es contundente, en todo caso se abre otra posibilidad a la par de ‘las irritaciones de la superficie’, a saber, ‘el mundo’.

Para evitar una interpretación tal, Quine debía haber dado un argumento negativo para mostrar que ‘los hechos’ no pueden justificar creencias. Pero no se ve en “On the Very Idea of Third Dogma” (1981a) un argumento de este corte. En “In Praise of Observation Sentences” (1993), así como en “Progress on Two Fronts” (1996) y en “Where do We Desagree?” (1999), Quine critica la visión distal de la evidencia. Más adelante revisaré el argumento central al respecto. Pero, en principio, no es erróneo tratar de hacer un argumento análogo al de la justificación de la creencia de Quine, pero de un modo no empirista. Con esto, no obstante, Davidson también se ve afectado. Si una interpretación tal es posible, entonces también es posible hablar de un dualismo esquema-contenido, donde el contenido no interpretado está constituido por los hechos mismos del mundo y no por las irritaciones de la superficie. Este dualismo escaparía a la crítica de Davidson, pues esta nueva interpretación juega un papel sólo en relación con la justificación de creencias y no con su verdad. Habría que ver si el coherentismo davidsoniano, expuesto en otros artículos, es lo suficientemente fuerte y está lo suficientemente bien argumentado como para excluir la opción de que los eventos externos *justifiquen* las creencias. De no ser así, entonces se podría hablar de un dualismo esquema-contenido no empirista (sino distalista). De esto, también, hablaré más adelante.

Antes de ver las posibles objeciones de Quine y Davidson al respecto, analizaré brevemente cómo puede tener sentido esta tercera opción que estoy proponiendo. Esta propuesta es la conjunción de tres tesis. Por un lado, hay un 1) rechazo al empirismo;

además, 2) una adopción del dualismo esquema-contenido y, por último, 3) una teoría distal de la evidencia. ¿Son consistentes 1, 2 y 3? ¿Es posible hablar de un dualismo esquema-contenido no empirista? O, por el contrario, ¿debemos suponer que todo dualismo es empirista? De ser así, ¿es imposible hablar de un dualismo distal? Además, ¿no puede conjugarse una visión distal de la evidencia con cierta clase de empirismo?

Empezaré por analizar la consistencia entre 1 y 3, esto es, entre la adopción de una teoría distal de la evidencia y el rechazo al empirismo. Alguien podría preguntarse: ¿es posible hablar de un empirismo distal? El lema de los empiristas modernos decía que ‘nada hay en la mente que no haya pasado por los sentidos’. Este lema puede interpretarse de dos formas. Por un lado, puede estar diciendo que todo contenido mental tiene que estar vinculado causalmente con la experiencia. Por otro, puede querer decir que la experiencia juega un rol epistemológico en relación con las creencias, ya que las justifica. Uno puede asumir la primera interpretación y rechazar la segunda. Al hacer esto, ¿estamos hablando de empirismo? Mi respuesta es que si hay empirismo al hacer esto, es un empirismo débil, o algo como lo que Davidson llama en “Meaning, Truth and Evidence” un “empirismo pálido” (Davidson 1990: 48).

El empirismo pálido del que habla Davidson no puede satisfacer las exigencias quineanas. Lo que un empirista como Quine desea defender es que la evidencia para la ciencia y las creencias sea una evidencia sensorial (*cf.* Quine 1969: 75). Pero que la evidencia sea sensorial, va más allá de decir que la experiencia cumple apenas un rol causal en la formación de creencias. Lo que está diciendo Quine es que la experiencia debe justificar o tener un rol epistémico. Teniendo esta lectura fuerte, entonces tenemos una contraposición clara entre una teoría distal y otra proximal de la evidencia. La segunda afirma que la experiencia justifica creencias. La primera afirmaría que el mundo justifica creencias. Bajo esta lectura fuerte del lema empirista, el rechazo al empirismo y la adopción de una teoría sólo causal de la experiencia son perfectamente compatibles. En la lectura débil o pálida del empirismo, uno puede tener cierta clase de empirismo causal, pero esto es irrelevante para el propósito trazado.

Pasemos ahora a la consistencia entre 1 y 2, esto es, entre el rechazo al empirismo y la adopción del dualismo esquema-contenido. Según Davidson, como hemos visto, todo empirismo es una instancia del dualismo esquema-contenido —excepto, quizás, el empirismo pálido que ya hemos rechazado como irrelevante para la discusión—. Por tal razón, si eliminamos el tercer dogma, señala Davidson, no hay nada a lo que podamos llamar empirismo. Lo que debemos preguntarnos es si toda instancia del dualismo esquema-contenido es una forma de empirismo. Si resulta que sí, entonces 1 y 2 no son consistentes, pues no se podría ser dualista rechazando el empirismo ni viceversa.

La amenaza que resta de un dualismo esquema-contenido es un dualismo en relación con la justificación. Visto así, el contenido, que en este caso es el mundo —y no las irritaciones de la superficie o la experiencia en general—, debe justificar creencias. Podría pensarse entonces que no es posible que el mundo justifique creencias, sino la experiencia que tenemos de él. Si esto es así, seguimos siendo empiristas. No obstante, no veo claro por qué no se puede aceptar que el mundo mismo, y no la experiencia de él, es lo que justifica la creencia. ¿Qué razón hay para aceptar lo segundo rechazando lo primero? Habría que mostrar un argumento que no permita decir que el mundo justifica, pero antes de esto, el rechazo al empirismo y la adopción del dualismo parecen claramente consistentes (no hay contradicción en ello).

Por último, veamos la consistencia entre las tesis 2 y 3, es decir, entre la adopción del dualismo y la teoría distal de la evidencia. Pues bien, la idea de un dualismo esquema contenido desemboca necesariamente en la idea de confrontación —tan molesta para Davidson— entre la mente y el mundo. Tenemos entonces otro dualismo: mente-mundo. ¿Es este dualismo idéntico al dualismo esquema-contenido? Alguien podría afirmar que se trata de dualismos diferentes y que, dado esto, no es posible hablar de un dualismo distal. El argumento tendría más o menos la siguiente forma: hay un dualismo mente y mundo; pero el dualismo esquema-contenido es un dualismo que se encuentra enfrascado en aquello que llamamos mente. Es allí donde el esquema organiza el contenido o se ajusta a él. Así, el mundo mismo queda por fuera del dualismo esquema-contenido. Por lo tanto, proponer un dualismo esquema-contenido, donde el contenido es el mundo, carecería de sentido.

Esta posible crítica descansaría, a mi modo de ver, en un supuesto: la propuesta de un dualismo esquema-contenido no empirista descansa en la identidad entre el dualismo esquema-contenido y el dualismo mente-mundo. No afirmo la identidad de ese dualismo, pero tampoco me parece clara la interpretación según la cual el esquema-contenido está inmerso en una de las partes del otro dualismo, a saber, la mente. Tal y como ya lo he afirmado, Davidson entiende el dualismo esquema-contenido de dos formas diferentes y que, a mi parecer, son claramente distinguibles: el contenido no interpretado es, o bien la experiencia, o bien el mundo mismo (*cf.* Davidson 1974: 191-2). Dado esto, parece más complicado decir que el dualismo esquema-contenido está inmerso en la mente, ya que no se ve cómo, bajo esta lectura, pueda interpretarse que el mundo mismo —y no la experiencia— constituya el contenido no interpretado. Así las cosas, no es incompatible la adopción del dualismo esquema-contenido con la teoría distal de la evidencia.

Espero entonces haber mostrado la consistencia entre las tesis 1, 2 y 3, para darle sentido a la idea de un dualismo esquema-contenido no empirista en relación con la justificación de creencias como respuesta alternativa al planteamiento de Quine en “On the Very Idea of Third Dogma” (1981a). A continuación mostraré cómo sería posible tal propuesta, respondiendo a las objeciones naturales que podrían hacer tanto Quine como Davidson.

5.4 La armonía preestablecida y la individuación de situaciones distales

Dice Quine en una nota al pie de su artículo “In Praise of Observation Sentences” (1993):

Davidson califica su posición de teoría del significado como distal y la mía como proximal. De hecho, mi posición en semántica es tan distal como la suya. Mis oraciones observacionales versan sobre el mundo distal y constituyen un sólido fondo lingüístico tanto para el niño como para el lingüista de campo. (Quine 1993: nota 1)

¿Mantiene entonces Quine una tesis proximal? Como se ha visto, sí se ha mantenido una tesis proximal en relación con la evidencia. La entrada neuronal cumple el rol justificador de las creencias de un hablante, para Quine. En este punto, Quine no mantiene una tesis distal. Quine critica la postura de la evidencia como evidencia distal diciendo que, en

estricto sentido, los objetos o eventos externos del mundo no tienen condiciones de individuación o son heterogéneos (*cf.* Quine 1993: 114 y Quine 1996: 161).

Creo que de la falta de condiciones de individuación de las situaciones distales externas, se sigue un problema que Quine menciona en “Progres on Two Fronts” (*cf.* 1996: 160), o al menos ambos problemas parecen estar muy relacionados. Allí, Quine invita a suponer que la causa distal es la causa epistémicamente relevante para la evidencia de nuestras creencias. Tal causa, entonces, sería compartida por intérprete y hablante. Sin embargo, dada esta causa, la intersubjetividad parece imposible de explicar. En efecto, dado que nuestras terminaciones nerviosas son tan diferentes de sujeto a sujeto, no se explica entonces cómo, dada una causa distal, intérprete y hablante hablan acerca de lo mismo y responden lingüísticamente (con una oración observacional tomada holofrásticamente) ante esa misma causa. Dice Quine:

There remains a problem for epistemology and neuropsychology, however, when we reflect with Darwin on the intersubjective diversity of nerve nets and receptors. How does the mere sameness of the distal cause, the jointly observed object, prevail over diversity of the proximal segments of the causal chains, inside the two observers, and still issue in agreeing response? In short, *why* can the translator and the lexicographer blithely rest with the distal stimulus, as indeed they can? (Quine 1996: 160)

Según Quine —y esto lo repite también en su ensayo “Where do We Disagree?” (1999: 74-75)—, la respuesta a este problema radica en lo que él denomina como la armonía preestablecida de patrones intersubjetivos de similitud perceptual. Tal armonía preestablecida sería el producto de una selección natural. ¿En qué consiste? Tenemos un instinto inductivo que nos permite esperar, de episodios similares perceptualmente, efectos o consecuencias similares. Esto, además, es lo esencial para cosas como el aprendizaje o la formación de hábitos. Como estas cosas tienen un valor para la supervivencia, la selección natural favorece patrones innatos de similitud perceptual que van a la par con cambios en el ambiente. De este modo, dado el compartimiento ancestral genético, los patrones de similitud perceptual se armonizan intersubjetivamente (*cf.* Quine 1996: 161).

Hay entonces una causa distal compartida, pero las entradas proximales son distintas de sujeto a sujeto. Sin embargo, gracias a la armonía preestablecida, existen patrones de similitud perceptiva que permiten hablar de lo mismo, referirse a lo mismo, etc. ¿Por qué no ubicar la causa epistémicamente relevante en lo distal? De nuevo, señala Quine, porque esto no tiene condiciones claras de individuación. Cabe preguntarse ahora si el acudir a la armonía preestablecida de los patrones de similitud perceptual realmente reivindica lo proximal desde un punto de vista epistemológico, o si uno puede tratar de conciliar esto con una visión distal de la evidencia.

Lo que muestra la teoría de la armonía preestablecida, a mi modo de ver, no es justamente que la causa relevante, en cuanto a evidencia se refiere, sea la causa proximal. Parece haber un hueco entre una cosa y la otra. No veo con claridad cómo el hecho de que la selección natural favorezca patrones de similitud perceptual implica un empirismo epistemológico.⁴⁵ Más bien, lo que parece implicar la teoría es que las situaciones distales se nos presentan de una forma no individuada. Así, si estamos de acuerdo con Quine en que las situaciones distales son heterogéneas, no por eso debemos concluir que la causa distal no es relevante epistemológicamente. Más bien, la teoría propuesta por Quine lo que nos muestra es cómo aquello que es en sí mismo no individuado, se nos presenta ahora de una manera individuada y, más aún, intersubjetivamente, ya que los patrones de similitud perceptual se comparten intersubjetivamente gracias a la selección natural.

Davidson acepta que, tomada como un todo, la causa distal es, en efecto, heterogénea, ya que en principio no es claro qué es lo relevante para la formación de una creencia, esto es, no es claro qué es “[1]o que restringe la elección de la causa relevante saliente [*salient*] para hablantes y sus intérpretes” (Davidson 1990: 61). Ahora bien, ¿cómo definir aquello que es saliente? Según Davidson, lo saliente es definido por la similitud de respuestas de un hablante o de varios hablantes de una comunidad lingüística. Dado que hay una misma respuesta, aquello que determine la misma respuesta, será la causa relevante. Esto, sin duda, puede ir de la mano con la teoría de la armonía preestablecida. Según esta teoría,

⁴⁵ Además, señala Davidson, no hay un sentido obvio en el que los patrones de similitud perceptual, obtenidos gracias a la selección natural, constituyan evidencia; en efecto, tales patrones no tienen un contenido conceptual para que sirvan como tales (*cf.* Davidson 1999: 83-84). De este tipo de réplica, sin embargo, hablaré más adelante con más profundidad.

también habrá un patrón de respuestas similares. Y tal respuesta es determinada por una causa relevante que, gracias a los patrones de similitud perceptual, puede ser una causa individuada y no heterogénea. Así, aunque la causa distal por sí sola es heterogénea, puede individuarse por medio de los patrones de similitud perceptual, que determinan las causas relevantes, para que las respuestas ante los estímulos distales sean también ellas similares. La teoría no niega, entonces, la perspectiva distal.

Además, la postura distal tiene una ventaja sobre la proximal que, a mi modo de ver, Davidson expone muy bien. Según Davidson, la teoría proximal de la evidencia conduce al escepticismo (*cf.* Davidson 1990, 55-6). La razón es la clásica razón en la historia del escepticismo: la causa proximal puede ser tal y como es y, sin embargo, el mundo podría ser radicalmente diferente. Nada asegura que las causas proximales sean fieles a las distales. El escepticismo —señala Davidson— descansa en la idea según la cual el conocimiento empírico requiere de un intermediario epistemológico que vincule a la mente con el mundo. Esta idea es el corazón de la teoría proximal de Quine (*cf.* Davidson 1990: 57).

De esta manera, las razones que Quine podría dar para rechazar la propuesta de un dualismo esquema-contenido no empirista —con relación a la justificación—, no parecerían contundentes. En efecto, la idea de una armonía preestablecida de unos patrones de similitud perceptual, antes de atacar a la causa distal como justificadora, explica por qué ésta se nos da como no heterogénea y produce respuestas similares. Además, la postura proximal tiene el problema, señalado por Davidson, de conducir al escepticismo. Pasaré, ahora, a ver las posibles objeciones de Davidson a este nuevo dualismo esquema-contenido no empirista.

5.5 Coherentismo y teoría distal de la evidencia

Quine rechaza la idea de una teoría distal de la evidencia, como vimos, para favorecer una visión proximal de la misma. Davidson, por su parte, aunque defiende una teoría distal del contenido, rechaza abiertamente una teoría distal de la evidencia. Dice Davidson:

Capítulo V

Dualismo esquema-contenido, coherentismo y redes internas

El único concepto de evidencia es el concepto de una relación entre oraciones o creencias —el concepto de soporte evidencial—. [...] Las relaciones causales entre el mundo y nuestras creencias son cruciales para el significado no porque ellas suplan una clase especial de evidencia para el hablante que sostiene las creencias, sino porque ellas son también patentes a otros de modo que forman la base para la comunicación. (Davidson 1990: 58-9)

Para favorecer la propuesta de un dualismo esquema-contenido no empirista con relación a la evidencia, hay que analizar la propuesta coherentista de Davidson y sus razones para el rechazo de lo distal como evidencia. En varios de sus textos, pero en especial en “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” (1983) y en “Empirical Content” (1982), Davidson expone una teoría que combina la teoría externalista o distal del contenido y la internalista o coherentista de la justificación. *Grosso modo*, la teoría epistemológica de Davidson tiene al menos cuatro componentes: 1) abandono del dualismo esquema-contenido, 2) la tesis según la cual la coherencia trae consigo la correspondencia, 3) la idea de una correspondencia sin confrontación y 4) el internalismo según el cual nada justifica una creencia salvo otra creencia. Siguiendo lo dicho en “Empirical Content” (1982), mostraré brevemente cómo se articulan estas posturas.

Davidson analiza la disputa entre Neurath y Schlick, la cual tuvo como centro la siguiente pregunta: ¿cómo deben formularse las oraciones protocolares y cuál es su relación con la experiencia? (*cf.* Davidson 1982: 159). La postura de Neurath, compartida en algún momento por Hempel y Carnap, mantenía que no había una diferencia real entre los enunciados protocolares y los demás. La pregunta por cuáles oraciones son más básicas se reducía a una elección por convención. Una postura contraria —y por ello fundacionalista— puede resumirse más o menos tal y como Davidson reseña la postura de Hempel unos años después:

Hempel sostuvo que “el punto fundamental del empirismo moderno es la visión de que todo el conocimiento no analítico está basado en la experiencia”. Él explicó entonces qué quiere decir que el conocimiento esté basado en la experiencia: el conocimiento no analítico puede estar expresado en oraciones que están confirmadas (en una forma específica) por oraciones de observación que a su vez son “aseguradas” como verdaderas por observación directa. Esto se parece más a Schlick y, realmente a la “fatal confrontación de proposiciones y hechos” que Hempel previamente había rechazado. (Davidson 1982: 160)

Una teoría coherentista como la de Neurath tendría entonces que afirmar que no se podría comparar de manera inteligible las oraciones con la realidad. Además, para Schlick, la verdad de los enunciados protocolares podía establecerse “de una vez y por todas”, mientras que Neurath negaba este punto. El problema es, en últimas, sobre la naturaleza misma de las evidencias. ¿Es la evidencia un hecho, una oración o una percepción?

Davidson se pregunta, además, ¿qué significa que alguien tenga una razón para aceptar algo (por ejemplo una ley)? ¿Qué significa que algo posea evidencia? El hecho de que haya un cuervo negro, por sí solo, no parece ser evidencia de una ley acerca de los cuervos. Tampoco la proposición verdadera ‘ahí hay un cuervo y es negro’. Según Davidson, es necesario que esa proposición sea objeto de una creencia. Sólo así, alguien puede tener alguna razón para creer en una ley acerca del color de los cuervos (*cf.* Davidson 1982: 163) —aunque el creer x , por sí sólo, no es una condición suficiente para decir que alguien tiene una evidencia sobre x —.

Davidson, como en otros artículos, condena en “Empirical Content” (1982) la idea según la cual la sensación o la experiencia constituye evidencia. En particular, tiene dos razones para rechazar esa idea: en primer lugar, no es claro cuál es el vínculo epistémico entre la sensación y una creencia. Para que este vínculo sea claro, es necesario acudir a una segunda creencia que muestre la relación entre la sensación y la creencia inicial, en cuyo caso la evidencia será esta segunda creencia —pero no la sensación—. Por otra parte, el carácter privado de la sensación hace ininteligible el decir que la sensación o la experiencia constituye evidencia para hablar de un mundo público y objetivo. Esto pone de manifiesto que la idea de confrontación entre teoría y mundo, o hipótesis con observación, no tiene un significado claro.

Por su parte, una teoría coherentista como la de Neurath niega que haya ciertos fundamentos incuestionables a partir de los cuales juzgamos que los protocolos son verdaderos. A partir de esto, la objeción a esta teoría es la típica objeción a las teorías coherentistas: al no haber una base incuestionable a partir de la cual juzgamos los protocolos como verdaderos, no hay criterios para elegir entre sistemas de creencias

igualmente consistentes —internamente— pero contradictorios entre sí. Por tal razón, Schlick opta por oraciones protocolares del tipo “Negro aquí ahora”. Pero tales oraciones no pueden ser evidencia para ninguna construcción teórica por la razón antes mencionada, a saber, su certeza se agota en cada momento, su certeza es efímera y privada.⁴⁶

Dado este panorama, parece surgir una paradoja: la red de creencias de un sujeto constituye conocimiento si su mayoría de creencias son verdaderas y, por otra parte, si están justificadas. Lo primero es una relación semántica entre creencia y mundo y, lo segundo, es una relación epistemológica. ¿Cómo se da tal relación? Si el vínculo lo trazamos con algo autoevidente, como las observaciones, se tiene que el lenguaje que expresa tales observaciones es tan privado, que no tiene conexión con ninguna oración del lenguaje público, que expresa verdades acerca del mundo público y objetivo. Si, por otro lado, comenzamos con creencias que expresan oraciones que ya pertenecen a lenguaje público, entonces no hay manera inteligible de darles sustento en algo autoevidente y la típica a objeción al coherentismo tiene lugar (*cf.* Davidson 1982: 168).

En este punto, Davidson comienza a esbozar su postura al respecto. Lo primero que hace Davidson es centrar el análisis no en las oraciones de un lenguaje, sino en las creencias de un sujeto, siempre y cuando dos aspectos se tengan en cuenta: las creencias son oraciones que alguien considera verdaderas y, por otra parte, las creencias son interpretables, ya que una tercera persona podrá interpretar las creencias de un hablante, si conoce cuál oración considera verdadera y cuál es su significado.

La realidad sólo causa nuestras creencias o incluso causa que dejemos de creer en ciertas cosas. Pero esta relación, según Davidson, no es equivalente a la confirmación o desconfirmación de creencias, pues lo que causa no constituye en sí mismo una proposición. Por tal razón, la realidad no puede ser evidencia de nada. Un evento puede causar una creencia, caso en el cual, esa creencia será considerada, ella sí, como evidencia (Davidson 1982: 173). Así, Davidson también está de acuerdo con Neurath en que los protocolos no tienen ninguna prioridad epistémica sobre el resto de creencias. Las

⁴⁶ De ahí que Quine, como se vio en el capítulo IV, sitúe la evidencia no en las oraciones observacionales, sino en las categóricas observacionales, pues éstas no son efímeras.

oraciones protocolares son como el resto de las oraciones. Las únicas evidencias posibles, entonces, son las creencias mismas.

Ahora bien, ¿cómo escapar a la objeción tradicional al coherentismo? Dado un grupo coherente de creencias, se debe garantizar que éste es en su mayoría verdadero si queremos decir que tal grupo de creencias constituye conocimiento. El lenguaje, señala Davidson (1982: 174), es intersubjetivo. Esto quiere decir que yo puedo tener acceso a los significados de las emisiones de un hablante si recorro a la evidencia adecuada. La evidencia adecuada, por ejemplo en un caso de interpretación radical, es el asentimiento del hablante ante circunstancias externas del entorno. En tal caso, el asentimiento es causado por el evento externo, lo que revela una íntima conexión (dada la misma reacción en muchos casos con circunstancias iguales o similares) entre la aseveración y el estado de cosas en el mundo. Eso hace que, en los casos más básicos, las emisiones de los hablantes son de hecho verdaderas (*cf.* Davidson 1982: 174).

El intérprete advierte la conexión causal entre la emisión de un hablante y el mundo para establecer el significado de la emisión o el contenido de la creencia del hablante. De esta manera, las creencias de un hablante no pueden constituir un cuento de hadas, ya que tienen una conexión con el mundo, conexión que muestra que *son acerca del* mundo. Por tal razón, un sistema coherente de creencias es en su mayor parte verdadero. Puede que sea difícil determinar *cuáles* creencias de un conjunto coherente son verdaderas, pero la coherencia habla a favor de la verdad de la mayoría de creencias de un sistema.

Así, Davidson articula una teoría internalista de la justificación con una teoría externalista del contenido. La idea de confrontación es entonces descartada. La comparación del mundo y las creencias parece carecer de sentido. La relación causal entre el mundo y las creencias no es una relación epistemológica o justificatoria. Además, no hay ninguna diferencia entre protocolos y el resto de las oraciones de un lenguaje. Sólo las creencias funcionan como evidencias. ¿Cómo entonces escapar a la objeción del cuento de hadas? Porque el contenido de las creencias depende de aquello que las causa (las creencias son sobre el mundo). Esto, sin embargo, no presupone una relación de justificación.

¿Cómo sostener una visión distal de la evidencia que sobrepase las críticas de Davidson y su visión coherentista? Señalaré antes de entrar al detalle, una visión intuitiva que tenemos acerca de la metodología científica cuya consistencia con la postura davidsoniana no es del todo clara. Quine es muy claro a la hora de expresar la intuición a la cual hago referencia y de la cual ya se había hecho mención. Dice Quine:

As a theory of evidence, however, empiricism remains with us, minus indeed the two old dogmas. The third purported dogma, understood now in relation not to the truth but to warranted belief, remains intact. It has both a descriptive and a normative aspect, and in neither aspect do I think of it as a dogma. It is what makes scientific method partly empirical rather solely a quest for internal coherence. It has indeed wanted some tidying up, and has had it. (Quine 1981a: 39)

La intuición consiste propiamente en que la ciencia justifica sus proposiciones no exclusivamente por medio de la coherencia, sino que se necesita, según Quine, de la experiencia para dar sustento a una teoría científica. En otras palabras, sería necesario el método de comprobación y confrontación. Tal confrontación puede establecerse de un modo en el cual el mundo mismo sea contrastado con las creencias (siguiendo el punto establecido en la sección pasada). Davidson señala este mismo punto cuando revisa la postura de Hempel:

We say that laws are confirmed by their positive instances; so the positive instances are, presumably, evidence for the laws they confirm. Suppose, for the sake of clarity in one direction, that we identify laws with universally quantified conditional sentences—sentences which are, needless to say, interpreted. What is a positive instance? Let the law have the form ' $(x)(Fx \rightarrow Gx)$ '. Then, Hempel suggests, it is reasonable to suppose that an *object* that is F and G confirms the law. (Davidson 1982: 162)

A continuación, Davidson dice que Hempel propone entender la confrontación no entre objeto y creencia, sino entre creencia y una oración o creencia que describa propiamente la evidencia. Sin embargo, en este punto, es necesario cierto tipo de confrontación y el objeto es tomado como evidencia. La postura de Davidson, como ya se ha señalado, rechaza la idea misma de confrontación:

Neurath was right in rejecting the intelligibility of comparing sentences or beliefs with reality. We experiment and observe, but this is not 'comparing' in any but a metaphorical sense, for our experimentation bears no epistemological fruit except as it *causes* us to add to, cling to, or abandon our beliefs. This causal relation cannot be a relation of *confirmation* or *disconfirmation*, since the cause is not a proposition or belief, but just an event in the world or in our sensory apparatus. Nor can such events be considered in themselves to be evidence, unless, of course, they cause us to believe something. And then it is the belief that is properly called the evidence, not the event. (Davidson 1982: 173)

Así, según Davidson, la comparación sólo revela el rol causal que el objeto tiene sobre la creencia, pero el rol justificatorio es propio de la creencia. No obstante, quedaría un remanente de análisis. Si el objeto en sí mismo es irrelevante epistemológicamente, entonces no es necesario hablar de él en epistemología. Su relevancia es sólo causal (el contenido de una creencia depende en parte de aquello que la causa). ¿Entonces el reclamo de Quine acerca de la labor de la ciencia está injustificado? Si la ciencia se encarga de garantizar la verdad de ciertas proposiciones, esto es, de justificarlas, ¿entonces no necesita en absoluto de la experimentación y los métodos de confrontación y comprobación? Éste es justo el punto en que la postura de Davidson parecería ir en contravía de nuestra intuición acerca del método científico. ¿Se reduce la experimentación científica a un rol estrictamente causal?

Dada esta apreciación acerca de la labor misma de la ciencia, me permito ahora tratar de mostrar cómo podría llegar a tener sentido la idea de que un objeto, o ciertos eventos del entorno pueden *justificar* creencias. Esta postura dejaría de entrar en choque (aparente) con la intuición enunciada. Comenzaré con describir una propiedad de aquello que debe ser tomado como justificación:

“ x justifica P, si la ausencia de x 1) impide o puede impedir que un sujeto crea P (sea que crea no-P o que no crea ni P ni no-P) y 2) su ausencia desconecta la creencia P del mundo”.

Esta propiedad es compatible, en principio, con una teoría internalista o coherentista de la justificación. En efecto, x puede ser reemplazado por cualquier conjunto de creencias que dan cuenta de P. La ausencia de ese conjunto de creencias puede impedir que alguien crea P. Supongamos que yo creo que ‘si no le doy de comer a mi perro, entonces morirá’. Esta

creencia se justifica porque yo creo cosas como ‘los perros son seres vivos’, ‘los perros son mortales’, ‘si un ser vivo no se alimenta entonces morirá’, ‘el alimento es vital’, etc. Pero supongamos que yo no tengo ese cúmulo de creencias. De ser así, yo podría no creer que ‘si no le doy de comer a mi perro, entonces morirá’ (esto es, podría creer lo contrario o podría no creer ni lo uno ni lo otro).

Veamos ahora un tipo de creencia que pueda ser expresado en una oración ocasional. Supongamos que yo tengo la creencia ‘mi perro está sacando la lengua’. Para tener tal creencia es necesario tener un gran cúmulo de creencias acerca de los perros, de *mi* perro, de las lenguas y de la lengua de *mi* perro. Sin embargo, ¿qué pasa si en el mundo actual, en este momento y en este lugar, mi perro no está sacando la lengua o, más aún, mi perro ni siquiera está presente? En tal caso, podríamos hacer el ejercicio de considerar dos opciones. En la primera opción, podemos suponer que, si bien mi perro no está presente, hay un holograma de él que hace que yo crea que mi perro está sacando la lengua. En el segundo caso, no hay nada que haga que yo crea eso, sino que mi consciencia está alterada. Afirmando que en el primer caso estoy justificado, pero en el segundo no. Esto porque en el primer caso podría acudir a una tercera persona que, en determinada perspectiva, también llegue a creer que mi perro está presente y está sacando su lengua. Pero esto no es posible en el segundo caso, pues la tercera persona invalidaría tal creencia. ¿Por qué? Porque en el primer caso hay algo en el mundo que hace que la tercera persona y yo podamos tener esa creencia. En el segundo caso, en cambio, no hay nada en el mundo. En tal caso no estaría justificado en creer que mi perro está sacando la lengua. De este modo, la x en la fórmula que di acerca de una propiedad de aquello que es la justificación, aplica no sólo para sistemas de creencias, sino también para eventos u objetos del mundo, pues la ausencia de mi perro sacando la lengua puede impedir que yo crea que ‘mi perro está sacando la lengua’ o que esa creencia sea acerca del mundo de manera justificada.

Davidson podría responder diciendo lo siguiente: si consideramos la x como un objeto distal, entonces su ausencia impide cualquier formación de creencias al respecto. No habría creencias en general. Pero la propiedad que postulé tiene otra cláusula, a saber, que la ausencia de x haga que la creencia P no sea del mundo —de una manera justificada—. Esto es justamente lo que ocurre cuando yo creo que mi perro está presente porque mi

consciencia está alterada y mi perro, en realidad, no está presente. En tal caso, la ausencia de x impide que yo crea justificadamente que ‘mi perro está sacando la lengua’. Por lo tanto, diría el nuevo dualista, los objetos deberían tener un rol epistémico y no meramente causal.

5.6 ¿Tiene el mundo una estructura conceptual?

He tratado de mostrar, hasta este punto, cómo podría configurarse una posición que reivindique el dualismo esquema-contenido. He argumentado que sería posible defender ese dualismo sin adoptar el empirismo. Este dualismo, además, no está relacionado con la verdad de las creencias, sino con su justificación. Este dualismo diría que el contenido, el cual ha de entenderse como el estímulo distal, justifica las creencias de un sujeto. Ésta es una posición intermedia en la disputa entre Quine y Davidson acerca de la justificación. Según Quine, la justificación no se reduce a una cuestión de coherencia, pero debe haber un compromiso con el empirismo. Según Davidson, debemos abandonar el empirismo y comprometernos con una visión coherentista de la justificación. Este nuevo dualismo rechaza el empirismo, pero también el coherentismo, afirmando que el mundo justifica las creencias.

Vale la pena recordar que la búsqueda de este dualismo se da cuando cuestionamos el supuesto davidsoniano, según el cual la intraducibilidad es la condición de individuación de diferentes esquemas conceptuales. Dado el relativismo que se propone en esta tesis, el cual se basa en la noción de ‘red interna’, se pensó en una posible objeción, a saber, que las redes internas sean las nuevas condiciones de individuación de esquemas conceptuales. En este último capítulo se ha mostrado que, de ser así, el dualismo esquema-contenido debe cumplir las condiciones antes enunciadas. No obstante, si nos comprometemos con ese dualismo, caeríamos nuevamente en una visión representacionalista del conocimiento. Pero uno de los objetivos más importantes de esta tesis es abandonar esa visión. A continuación mostraré algunas consecuencias de la adopción del nuevo dualismo no empirista y que podemos considerar como indeseables. El fin es mostrar que las redes internas pueden funcionar sin comprometerse con un dualismo esquema-contenido.

En su famoso libro *Mind and World* (1996), McDowell busca a una respuesta a la pregunta sobre cómo podemos asegurar que los pensamientos de un sujeto están dirigidos al mundo, esto es, que son intencionales. Para asegurar esto, debemos introducir un marco normativo, pues los pensamientos sobre el mundo son asumidos de manera correcta o incorrecta dependiendo de si el mundo es así como el pensamiento lo indica o no. ¿Cómo introducir este marco normativo? Para McDowell, una vez intentamos responder esta pregunta —que en últimas es la pregunta por la relación entre la mente y el mundo—, surge una “ansiedad” que ha dominado gran parte de la tradición epistemológica (cf. McDowell 1996: xi). Esta ansiedad se da debido a que hay una diferencia entre lo que llamamos el espacio lógico de las razones, por un lado, y el espacio lógico de la naturaleza, por otro. El espacio lógico de las razones se enmarca por todas las relaciones que hay entre los pensamientos y los diferentes estados mentales. Por su parte, el espacio lógico de la naturaleza está enmarcado por el reino de las leyes físicas (cf. McDowell 1996: xiv-xv). Pero, ¿cómo aseguramos el vínculo entre uno y otro? El problema, dice McDowell, es que si entendemos la experiencia como un cúmulo de impresiones, entonces la experiencia estaría en el espacio lógico de la naturaleza y no habría ninguna conexión con nuestros pensamientos y, con esto, caemos en el mito de lo Dado de Sellars (cf. McDowell 1996: xiv). Pero, por otra parte, si dejamos la normatividad exclusivamente en el espacio lógico de las razones, à la Davidson, parece que nos desconectamos del mundo.

Si bien McDowell desea defender un ‘empirismo mínimo’, y si bien ya hemos abandonado la idea de un dualismo empirista, el análisis de McDowell y su discusión con Davidson nos sirve como ilustración e introducción para examinar las posibles consecuencias de adoptar un dualismo esquema-contenido donde el mundo justifique las creencias. Aunque no entraré en detalle en la discusión ni en los argumentos de McDowell, haré un esbozo de la discusión en la que se enmarca y haré la analogía con la contrapropuesta planteada en este capítulo.

Pues bien, el modo en que McDowell desea resolver esa ansiedad y esa oscilación entre el mito de lo Dado y el coherentismo es darle a la experiencia un marco normativo. Para esto, McDowell afirma que hay que dejar de pensar en los dos espacios lógicos (el de las razones y el de la naturaleza) como espacios *sui generis*, y pasar más bien a pensar que

aunque cada uno tiene sus características, el espacio lógico de las razones no es excluyente frente al espacio lógico de la naturaleza. Tales espacios deben estar vinculados para afirmar que los pensamientos son intencionales. La estrategia de McDowell es decir que la experiencia no es sólo un cúmulo impresiones sin más, sino que está dotada de una estructura conceptual y, en particular, proposicional. Si la experiencia tiene esta estructura, entonces es posible que la experiencia tenga un rol epistémico, esto es, que justifique nuestras creencias y así aseguramos el vínculo entre mente y mundo (*cf.* McDowell 1996: xii).

Haciendo la analogía con la propuesta que se estructura en este capítulo, parece que tenemos el mismo problema. En el momento en que se plantea un dualismo esquema-contenido no empirista, afirmamos que el mundo debería cumplir un rol epistémico. Pero si se acepta la diferencia entre el espacio lógico de las razones y el espacio lógico de la naturaleza, se pierde nuestra conexión con el mundo. Siguiendo la propuesta de McDowell, dejando de lado su empirismo, se tendría que decir que debemos darle una normatividad al mundo. El modo de hacerlo es decir que el mundo tiene una estructura proposicional y que, dada esa estructura, el mundo puede justificar nuestras creencias; sólo así, podríamos evitar caer en el mito de lo Dado y se aseguraría una conexión directa con el mundo.

Ahora bien, retomando a McDowell, hay que resaltar que los contenidos que son ofrecidos por la experiencia pueden ser aceptados o rechazados. Análogamente, los contenidos ofrecidos por el mundo también pueden ser aceptados y rechazados. No obstante, este punto abre las puertas para una fuerte crítica que Davidson realizó a la postura de McDowell. En su artículo “Comments on Karlov Vary Papers” (2001a), Davidson señala que una vez se afirma que el contenido proposicional es aceptado o rechazado por la experiencia, lo que se afirma en realidad es que se tiene una creencia perceptual (en el caso en el que se acepta el contenido) o no (en el caso en el que se rechaza). Pero si esto es así, lo que McDowell llama justificación por parte de la experiencia no es más que un conjunto de creencias perceptuales. Por tanto, se reafirma la verdad del coherentismo (*cf.* Davidson 2001a: 290). Lo mismo ocurriría si asumimos que el mundo nos ofrece un contenido: éste

se acepta o se rechaza. Cuando se acepta, tenemos una creencia y la justificación no saldría nunca del ámbito de las creencias.

Para evitar esta consecuencia, McDowell reformula su posición y, en su texto “Avoiding the Myth of the Given” (2008), afirma que la experiencia no puede tener, en efecto, un contenido proposicional, pero sí debe tener un contenido conceptual. Ahora bien, ¿cómo puede tener algo un contenido conceptual, pero no proposicional? McDowell introduce la idea de un contenido ‘intuicional’, distinto al ‘proposicional’. La diferencia fundamental entre ambos tipos de contenido es que el contenido intuicional no está articulado, mientras que el proposicional sí —de ahí su propio carácter proposicional—. Que el contenido intuicional no esté articulado quiere decir, entre otras cosas, que aunque está presente, nuestra atención no está dirigida intencionalmente a él. Sólo cuando me dirijo intencionalmente, reconozco al objeto como siendo de alguna manera, y esto ya es un contenido proposicional (*cf.* McDowell 2008: 258-260).

Tendríamos entonces que decir, análogamente, que el mundo no tiene un contenido proposicional, pero sí algún tipo de contenido conceptual. Más allá de si este contenido sería el mismo intuicional, y más allá de profundizar en la diferencia entre este nuevo tipo de contenido y el proposicional, me interesa analizar en términos generales qué pasaría si asumimos que el mundo tiene un contenido conceptual, siguiendo la analogía con la postura de McDowell.

Si el mundo tiene un contenido conceptual, hay dos opciones. O bien este contenido está impuesto por nuestro esquema conceptual, o bien el mundo ya posee tal estructura de antemano. En el primer caso, caemos en una postura netamente antirrealista. La estructura del mundo mismo dependería de la mente humana. Su estructura no existiría sin un esquema conceptual que se la imponga. Esta posición, aunque reivindica el vínculo entre mente y mundo, tiene la consecuencia, calificada de negativa por gran parte de la tradición filosófica, de vincular al mundo y a la mente de un modo tal, que ahora son conceptual y fácticamente inseparables. Esto, además, trae una consecuencia adicional y es que ahora el error es muy difícil de explicar. Es natural tener creencias falsas. Todo el

tiempo nos equivocamos. Pero si ahora el mundo y la mente están unidos de tal forma, ¿cómo explicamos el error? Ésa es una de las objeciones clásicas al antirrealismo.

Nos queda otra opción: el mundo tiene una estructura conceptual, pero no es impuesta por nuestro esquema, sino que existe con anterioridad a la mente. Con esta opción, independizamos el mundo de la mente. Pero además, tal independencia no implica que ambas partes estén condenadas al mito de lo Dado. Dada la estructura conceptual del mundo, ésta puede interactuar con la mente. La justificación de nuestras creencias, por parte del mundo, estaría garantizada. No obstante, la consecuencia de esta posición también es indeseable: que el mundo tenga una estructura conceptual nos compromete con un platonismo extremo que difícilmente hoy en día aún pueda ser aceptado. Si la mente no le proporciona esa estructura conceptual al mundo, ¿de dónde proviene? ¿Hay algún reino conceptual a partir del cual el mundo obtiene esa estructura? ¿Hay conceptos en el mundo?

De esta manera, si nos comprometemos con un dualismo esquema conceptual no empirista, donde el mundo justifica nuestras creencias, debemos explicar cómo se da la relación entre la mente y el mundo. Siguiendo una analogía con la propuesta de McDowell, la única opción para no desvincular mente y mundo es decir que el mundo tiene una estructura conceptual. Pero esta estructura conceptual no podría ser proposicional, pues ello nos remite al coherentismo. Debe haber una estructura conceptual no proposicional —sea intuicional o de algún otro tipo—. Sin embargo, eso nos compromete, o bien con un antirrealismo, o bien con un platonismo.

5.7 Regreso al no representacionalismo

El dualismo esquema-contenido no empirista que se caracterizó anteriormente era un dualismo que intentaba explicar la justificación de creencias. El mundo, los hechos, la realidad externa —y no la experiencia— cumpliría un rol epistémico, pues justificaría las creencias. Sin embargo, este dualismo nos llevaría de vuelta a la visión representacionalista del conocimiento que se ha criticado en esta tesis. Además, este

dualismo tiene una consecuencia indeseable: o bien nos lleva a adoptar un antirrealismo, o bien nos compromete con un platonismo extremo.

Ahora bien, las redes internas también pueden dar cuenta de la justificación sin acudir a ese dualismo y, por tanto, sin acudir a las consecuencias enunciadas. En el caso de la creencia ‘mi perro está sacando la lengua’, el objeto no justifica ninguna creencia, sino que causa una creencia y, ella sí, sirve como evidencia para justificar, en conjunción con otras creencias, la creencia de que ‘mi perro está sacando la lengua’. Esto, además, porque ni objeto, ni una irritación de superficie tienen contenido proposicional —y si decimos que tiene contenido conceptual, tenemos los mismos problemas ya expuestos—. Sólo las oraciones o los estados intencionales como las creencias pueden tener contenido proposicional. Con esto, volvemos al coherentismo.

Recordemos algunos aspectos generales que debe tener una teoría de la interpretación, tal y como se ha asumido en esta tesis. Una teoría de la interpretación sobre un lenguaje desconocido debe ser capaz de producir, para cualquier oración del lenguaje objeto, una oración ““*o*” es verdadera en L si y sólo si *p*”. La teoría es satisfactoria si sus oraciones son verdaderas. Pero esto no basta. Debemos asegurar que la parte derecha del bicondicional en efecto dé las condiciones de verdad (y con ello la interpretación) de la parte izquierda del condicional. No se puede presuponer, sin embargo, nociones como significado o traducción, sino que el análisis tarskiano se invierte, de tal modo que la verdad es tomada como básica para dar cuenta de la traducción, interpretación o significado (*cf.* Davidson 1973: 382-3). La teoría debe tener entonces ciertos constreñimientos formales y empíricos para que sea satisfactoria. Sabemos que la evidencia no puede descansar en algo que suponga conocimiento de significados o conocimiento del contenido de la creencia del hablante. Así, la evidencia primaria es la actitud de sostener como verdadera una oración en ciertas circunstancias del entorno (esto es una creencia, pero que es aplicable a cualquier oración que sea sostenida como verdadera por el hablante). Tenemos entonces, hasta este punto, reportes y evidencias de la siguiente forma:

“(E) Kurt pertenece a la comunidad de habla alemana y Kurt mantiene como verdadera “*Es Regnet*” el sábado al medio día y está lloviendo cerca de Kurt el sábado a medio día”

Luego, el intérprete debe reunir una cantidad considerable de evidencia del mismo tipo para realizar una generalización de la siguiente forma:

“(GE) $(x) (t)$ (Si x pertenece a la comunidad de habla alemana entonces (x mantiene como verdadera “*Es Regnet*” en t si y sólo si está lloviendo cerca de x en t))”.

Finalmente podemos derivar la siguiente V-oración:

(V) “*Es Regnet*” es verdadera en alemán cuando es proferida por x en el tiempo t si y sólo si está lloviendo cerca de x en t . (cf. Davidson 1973: 384).

En el caso del intérprete radical, existen ciertas creencias u oraciones que revelan una íntima relación entre dos miembros de la triangulación, a saber, el mundo y el hablante. Esto está en estrecha relación con la teoría externalista del significado. Dado el vínculo entre la emisión del lenguaje por parte del hablante con el mundo, podemos afirmar que el contenido de una creencia depende de aquello que la causa; por tanto, no perdemos nuestra conexión con el mundo —que es una de las preocupaciones más grandes de McDowell—.

Estas oraciones son la base *evidencial* para una teoría de la interpretación radical. Las evidencias de la teoría son reportes que dan cuenta de la conexión entre el mundo y las creencias del hablante (que además son la clave de acceso al lenguaje, en el caso del infante). Pero si es así, entonces aquello que se toma como evidencia para la teoría resulta estar enmarcado, totalmente, en el espacio lógico de las razones. El coherentismo no implica, así entendido, una ruptura con el mundo.

Este capítulo tenía como objetivo responder a una posible objeción, a saber, que a pesar de que nos libramos de la intraducibilidad, podríamos seguir hablando de esquemas conceptuales y, con ello, podríamos devolvernos a una visión representacionalista del

conocimiento. Recordemos que la crítica de Davidson al dualismo esquema contenido tenía el siguiente supuesto:

Supuesto davidsoniano: Hay esquemas conceptuales en disputa si y sólo si los lenguajes asociados a tales esquemas conceptuales son intraducibles entre sí —o bien parcialmente, o bien totalmente—.

El relativismo no representacionista que se ha propuesto, basado en la noción de ‘red interna’, parece superar el compromiso con la intraducibilidad y, si el supuesto davidsoniano es cierto, también superaría el dualismo esquema-contenido. Sin embargo, el supuesto davidsoniano podría ser falso. En otras palabras, puede que la intraducibilidad no constituya la condición de individuación de esquemas conceptuales. Una vez se propone que las redes internas están subdeterminadas doxástica y empíricamente, podría decirse que tales redes internas son las condiciones de individuación de esquemas conceptuales. Tendríamos, entonces, un nuevo bicondicional:

Nuevas condiciones de individuación de esquemas: Hay esquemas conceptuales en disputa si, y sólo si, existen redes internas y subdeterminadas —doxástica y empíricamente—.

He argumentado que para que estas nuevas condiciones de individuación de esquemas sean en efecto tales, el único dualismo esquema-contenido que puede ser concebido es uno no empirista. En este dualismo, el concepto epistemológico clave es la justificación. Este dualismo esquema-contenido diría que el mundo justifica nuestras creencias. Las redes internas serían, entonces, compatibles con este dualismo. No obstante, he mostrado que adoptar esta posición nos lleva a posturas indeseables. O bien somos antirrealistas, o bien somos platónicos, pues tal dualismo supone que el mundo tiene una estructura conceptual.

Sin embargo, las redes internas son perfectamente compatibles con el coherentismo de la justificación. Podemos mantener la justificación en el espacio lógico de las razones sin afirmar que el mundo tiene una estructura conceptual y sin romper el vínculo con el mundo. Así, esta argumentación nos lleva a concluir que es mejor mantener una postura

coherentista —y por tanto no representacionalista— que una postura dualista —y por tanto representacionalista—. La postura no representacionalista explica perfectamente el fenómeno de la justificación sin acudir, o bien a un antirrealismo, o bien a un platonismo. De esta manera, es preferible mantener el supuesto davidsoniano y no introducir las nuevas condiciones de individuación de esquemas conceptuales. El relativismo no representacionalista sigue sobreviviendo.

Bibliografía

Achinstein, P.

(1968) *Concepts of Science*. Baltimore: Johns Hopkins university Press.

Barnes, B. & Bloor, D.

(1982) "Relativism, Rationalism and Sociology of Knowledge". En: Hollis, M. & Lukes, L. (eds.) (1982): 21-43.

Bird, A.

(2000) *Thomas Kuhn*. Trad. C. García Trevijano. Madrid: Tecnos, 2002.

Boyd, R.

(2001) "Reference, (In)Commensurability and Meanings: Some (Perhaps) Unanticipated Complexities". En: Hoyningen-Huene, P. & Sankey, H. (eds.) (2001), 1-63.

Brand, J. & Gombocz, W. (eds.)

(1989) *The Mind of Donald Davidson*. Amsterdam: Rodopi.

Brenner-Golomb, N. & van Brakel, J.

(1989) "Putnam on Davidson on Conceptual Schemes". En: *Dialectica*, 43, 263-269.

Caamaño, M.

(2009) "A Structural Analysis of the Phlogiston Case". En: *Erkenntnis*, 70, 331-364.

Carrier, M.

(2001) "Changing Laws and Shifting Concepts". En: Hoyningen-Huene, P. & Sankey, H. (eds.) (2001): 64-90.

Cely, F.E. & Duica, W.(eds.)

(2009) *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

Cowen, R.

(2001) "Nine Planets, or Eight?". En: *Science News*, Vol. 159, No. 23: 360.

(2005) "Bigger than Pluto". En: *Science News*, Vol. 168, No. 6: 83-84.

(2006a) "New Solar System?". En: *Science News*, Vol. 170, No. 8: 115.

(2006b) "What's a Planet?". En: *Science News*, Vol. 170, No. 23: 360-361.

Dancy, J.

(1985) *Introducción a la epistemología contemporánea*. Trad. J.L. Paredes. Madrid: Tecnos, 2007.

Davidson, D.

(1967) "Truth and Meaning". En: Davidson (1984), 17-36. [Versión en español: "Verdad y Significado" (Trad.) L. M. Valdés. En: Valdés (ed.) (2005), 336-355].

(1973) "Interpretación radical". En: Davidson (1984), 125-139. [Versión en español: "Interpretación radical" (Trad.) L. M. Valdés. En: Valdés (ed.) (2005), 374-388].

(1974) "On the Very Idea of Conceptual Scheme". En: Davidson (1984), 183-198.

(1976) "Reply to Foster". En: Davidson (1984), 171-179.

(1977) "The Method of Truth in Metaphysics". En: Davidson (1984), 199-214.

(1979) "The Inscrutability of Reference". En: Davidson (1984), 227-241.

(1980) *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Hansberg, O., Robles, J.A. & Valdés, M. (trad.). México: Instituto de investigaciones filosóficas.

(1982) "Empirical Content". En: Davidson (2001), 159-176.

(1983) "A Coherence Theory of Truth and Language". En: Davidson (2001), 137-158.

(1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

(1988a) "The Conditions of Thought". En: J. Brandl & W. L. Gombocz (eds.) (1989), 193-200.

(1988b) "The Myth of the Subjective". En: Davidson (2001), 39-52.

Bibliografía

- (1988c) "Epistemology Externalized". En: Davidson (2001), 193-204.
- (1990) "Meaning, Truth and Evidence". En: Davidson (2005), 47-62.
- (1995a) "The Objectivity of Values". En: Davidson (2004), 39-57.
- (1995b) "The Problem of Objectivity". En: Davidson (2004), 3-18.
- (1997) "Indeterminism and Antirealism". En: Davidson (2004), 69-84.
- (1999) "Reply to W.V. Quine". En: Hahn, L.E. (ed.) (1999), 80-86.
- (2001) *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.
- (2001a) "Comments on Karlovy Vary Papers". En: Kotatko, P., Pagin, P., & Segal, G. (ed.) (2001), 285-307.
- (2004) *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- (2005) *Truth, Language and History*. Oxford: Oxford University Press.

Duica, W.

- (2001) "Ciencia en un sentido radical". En: *Areté*, vol. XIII N° 1: 5-36.
- (2009) "Subjetivo, objetivo, intersubjetivo y la comprensión metodológica de la ciencia". En: Eds. F.E. Cely y W. Duica (2009), 157-199.

Dummett, M.

- (1973) *Frege, Philosophy of Language*. London: Duckworth,
- (1993) *The Seas of Language*. Oxford: Oxford University Press.

Egginton, W. & Sandbothe, M.

- (2004) *The Pragmatic Turn in Philosophy*. New York: State University of New York Press.

Evans, G. & McDowell, J. (Eds.)

- (1976) *Truth and meaning: Essays in semantics*. Oxford: Oxford University Press.

Fairén, A.G.

- (2005) "What Should We Call Pluto?". En: *Science*, New Series, Vol. 310, No. 5745: 53-54.

Feyerabend, P.

- (1962a) “Explicación, reducción y empirismo”. En: Feyerabend (1989).
- (1962b) “Cómo ser un buen empirista”. En: *Cómo ser un buen empirista*. Valencia: Departamento de Lógica y filosofía de la ciencia, 1976.
- (1975) *Tratado contra el método*. Ribes, D. (trad.). Madrid: Tecnos.
- (1983) “Problemas del empirismo”. En: Olivé, L. & Pérez, A. R (eds). (2010), 279-311.
- (1987) “Putnam on Incommensurability”. En: *British Journal of Philosophy of Science*, 38: 75-92.
- (1989) *Límites de la ciencia: explicación, reducción y empirismo*. Pérez, C. & Seguí, M. (trad.). Barcelona: Paidós.

Fine, A.

- (1986) “The Natural Ontological Attitude”. *The Shaky Game: Einstein, Realism and the Quantum Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2007) “Relativism, Pragmatism and the Practice of Science”. En: Misak, C. (ed.) (2007), 50-67.

Fodor, J. & Lepore, E.

- (1992) *Holism: A shopper's guide*. Oxford: Blackwell.

Foster, J.

- (1976) “*Meaning and truth-theory*”. En G. Evans & McDowell, J. (Eds.) (1976), 1–32.

General Assembly International Astronomical Union (IAU).

- (2006) “Final Version of Resolution on the Definition of Planet”. En: *Dissertatio cum Nuncio Sidereo*, Vol. III, No. 9: 8.

Grosser, M.

- (1964) “The Search for a Planet beyond Neptune”. En: *Isis*, Vol. 55, No. 2: 163-183.

Haack, S.

Bibliografía

(1978) *Filosofía de las lógicas*. Trad. Antón, A. Madrid: Cátedra, 1982.

(1979) *Lógicas divergentes*. Madrid: Paraninfo.

Hacking, I.

(1982) "Language, Truth and Reason". En: *Rationality and Relativism*. Ed. M. Hollis & S. Lukes, Cambridge: MIT Press, 1982.

(1983) *Representar e intervenir*. Trad. S. F. Martínez, México: Paidós, 2001.

Hahn, L.E. (ed.)

(1999) *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court.

Hales, S.

(2006) *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge: The MIT Press.

Hales, S. (ed.)

(2011) *A Companion to Relativism*. (*Blackwell Companions to Philosophy*). Oxford: Blackwell Publishing.

Hernández Iglesias, M.

(2003) *El tercer dogma: interpretación, metáfora e inconmensurabilidad*. Madrid: Antonio Machado Libros.

(2004) "Esquemas y rudimentos". En: *Ideas y Valores*, 125, 39-52.

Hollis, M.

(1967a) "The Limits of Irrationality". En: *European Journal of Sociology*, 7: 265-271.

(1967b) "Reason and Ritual". En: *Philosophy*, 43: 231-247.

(1982) "The Social Destruction of Reality". En: Hollis & Lukes (eds.) (1982): 67-86.

Hollis, M. & Lukes, S. (eds.)

(1982) *Rationality and Relativism*. Cambridge: The MIT Press.

Horton, R. & Finnegan, R. (eds.)

(1973) *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, London: Faber.

Hoyningen-Huene, P.

(1990) "Kuhn's Conception of Incommensurability". En: *Studies in History and Philosophy of Science*, 21: 481–492.

Hoyningen-Huene, P. & Sankey, H. (eds.)

(2001) *Incommensurability and Related Matters*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Kant, I.

(*KrV*) *Crítica de la razón pura*. (Trad. Ribas, P.). Madrid: Tecnos.

Kitcher, P.

(1978) "Theories, Theorist and Theoretical Change". En: *The Philosophical Review* Vol. 8, 4: 519–547.

(1993) *El avance de la ciencia*. Islas, H. & Manríquez, L. (trad.). México: Instituto de investigaciones filosóficas, 2001.

Kotatko, P., Pagin, P., & Segal, G.

(2001) *Interpreting Davidson*. Stanford: Center for the Study of Language and Information.

Kölbel, M.

(2001) "Two Dogmas of Davidsonian Semantics," *Journal of Philosophy*, 98(12): 613–635.

(2011) "Global Relativism and Self-Refutation". En Hales (ed.) (2011): 11–30.

Kuhn, T.

(1957) *La revolución copernicana*. Bergadá, D. (trad.). Barcelona, Ariel, 1996.

Bibliografía

- (1962) *La estructura de las revoluciones científicas*. Contín, A. (trad.). México: Fondo de cultura económica.
- (1969) “Posdata”. En: Kuhn (1962).
- (1970) “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación”. En: *La tensión esencial*. Trad. R. Helier. México: Fondo de cultura Económico, 1987.
- (1970a) “Consideraciones en torno a mis críticos”. En: Kuhn (2000): 151-209.
- (1973) “Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice”. En: Kuhn (1977), 344-364.
- (1974) “Algo más sobre los paradigmas”. En: Kuhn (1977): 317-343.
- (1977) *La tensión esencial*. Trad. R. Helier. México: Fondo de cultura Económico, 1987.
- (1981) “¿Qué son las revoluciones científicas?”. En: Kuhn (2000), 23-46.
- (1982) “Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”. En: Kuhn (2000), 47-76.
- (1983) “Racionalidad y elección de teorías”. En: Kuhn (2000), 247-255.
- (2000) *El camino desde la estructura*. Beltrán, A. & Romo, J. (trad.). Barcelona, Paidós, 2002.

Kukla, A.

- (1998) *Studies in Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.

Lakatos, I. & Musgrave, A.

- (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Landenburg, A.

- (1911) *Lectures on the History of Development of Chemistry since the Time of Lavoisier*. Trad. Leonard Dobbin, Edinburgh: Alembic Club.

Larson, R. & Segal, G.

- (1995) *Knowledge of Meaning*, Cambridge, MA: MIT Press.

Laudan, L. & Leplin, J.

(1991) "Empirical Equivalence and Underdetermination". En: *Journal of Philosophy*, 88, 449-472.

(1993) "Determination Undeterred". En: *Analysis*, 53, 8-16.

Lepore, E. & Loewer, B.

(1989) "What Davidson Should Have Said". En: Brand & Gombocz (eds.) (1989): 149-156.

Ludwig, K.

(1999) "Theories of Meaning, Truth and Interpretation". En: Reglen (ed.) (1999): 27-46.

Lukes, S.

(1967) "Some Problems about Rationality". En: *European journal of Sociology*, 7: 247-264.

(1982) "Relativism in its Place". En Hollis & Lukes (eds.) (1982): 261-305.

(1973) "On the Social Determination of Truth". En: Horton, R. & Finnegan, R.

(1973), 230-248.

Luyten, W. J.

(1956) "Pluto Not a Planet?". En: *Science*, New Series, Vol. 123, No. 3203: 896-897

Lynch, M.

(1998) *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*. Cambridge: The MIT Press.

Marsden, B. G.

(1999) "Editorial Notice". En: *Minor Planet Electronic Circular*, C03: 33615-33616.

Masterman, M.

(1970) "The nature of a Paradigm". En: Lakatos & Musgrave (1979): 58-89.

Bibliografía

McDowell, J.

(1996) *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.

(2008) "Avoiding the Myth of the Given". En: McDowell (2009), 256-272.

(2009) *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press.

Misak, Ch. (ed.)

(2007) *New Pragmatists*. Oxford: Oxford University Press.

Newton-Smith, W.

(1982) "Relativism and the Possibility of interpretation". En: M. Hollis & S. Lukes.

(eds.) (1982), 106-122.

Olivé, L. & Pérez, A.R. (eds).

(2010) *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. México: Siglo XXI editores.

Palau, G.

(2002) *Introducción filosófica a las lógicas no clásicas*. Barcelona: Guedisa.

Popper, K.

(1956) *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Sansigre, M. (trad.). Madrid: Tecnos.

(1965) "El mito del marco". En: Popper (1994), 55-90-

(1972) *Conjeturas y refutaciones*. Trad. N. Míguez. Barcelona: Paidós, 1983

(1994) *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Trad.

Galmarini, J.A., Barcelona: Paidós.

Putnam, H.

(1981) *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1987) "Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism". En: *Dialectica*, 41, 69-77.

(1990) *Realism with a Human Face*. Harvard University Press.

Quine, W.V.

- (1951) "Dos dogmas del empirismo". "Two Dogmas of Empiricism". En: *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 1, 20-43.
- (1960) *Palabra y objeto*. Sacristán, M. (trad.). Barcelona: Herder, 2001.
- (1969) *Ontological Relativity and other essays*. New York: Columbia University Press.
- (1975) "Sobre los sistemas del mundo empíricamente equivalentes". En: Quine (2001), 55-74.
- (1979) "Comments on Newton-Smith". En: *Analysis*, 39: 66-67.
- (1981) *Theories and Things*. Harvard: Harvard University Press.
- (1981a) "On the Very Idea of Third Dogma". En: Quine (1981), 38-42.
- (1990) *La búsqueda de la verdad*. Trad. Rodríguez Alcázar, J. 1992, Barcelona, Crítica.
- (1993) "In Praise of Observation Sentences". En: *The Journal of Philosophy*, 90, 3, 107-116.
- (1996) "Progress on Two Fronts". En: *The Journal of Philosophy*, 93, 4, 159-163.
- (1999) "Where do We Disagree?". En Hahn, L.E. (ed.) (1999), 73-79.
- (2001) *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*. Trad. Rodríguez Consuegra, F. Barcelona: Paidós.

Reglen, U. M. (ed).

- (1999) *Donald Davidson. Truth, Meaning and Knowledge*. New York: Routledge.

Rey, D.

- (2007) "Relativismo, traducibilidad e interpretación radical". En: *Universitas Philosophica*, 48, 71-94.

Rorty, R.

- (1979) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Fernández Zulaica, J. (trad.). Madrid: Cátedra.
- (1980) "Pragmatismo, relativismo e irracionalismo". En: Rorty (1996a), 241-257.
- (1991) *Objetividad, realismo y verdad*. Vigil, J. (trad.). Barcelona: Paidós.

Bibliografía

- (1994) *Verdad y progreso*. Faerna García-Bermejo, A.M. (trad.). Barcelona: Paidós.
- (1996) "A Pragmatist View of Analytic Philosophy". En: Egginton, W. & Sandbothe, M. (2004), 131-144.
- (1996a) *Consecuencias del pragmatismo*. Esteban Cloquell, J.M. Madrid: Tecnos.
- (1997) "What Do You Do When They Call You a 'Relativist'?". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, 57, 1, 173-177.
- (2007) "Universalidad y verdad". En: *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Rorty, R. & Habermas, J. Willson, P. (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

Sankey, H.

- (1993) "Kuhn's Changing Concept of Incommensurability". En: *British Journal for the Philosophy of Science*, 44: 759-774.
- (1994) *The Incommensurability Thesis*. Aldershot: Ashgate.
- (1999) "Incommensurability, Translation and Understanding". En: *The Philosophical Quarterly*, 41, 165: 414-426.
- (2011) "Incommensurability and Theory of Change". En: Hales (ed.) (2011): 456-474.

Segal, G.

- (2004) "Verdad y significado". En: *Ideas y valores*, 125: 7-37.

Siegfried, R.

- (1988) "*The Chemical Revolution in the History of Chemistry*". En: *Osiris*, Vol. 4: 34-50.

Siitonen, A.

- (1989) "Understanding our Actual Scheme". En Brand, J. y Gombocz, W. L. (eds.) (1989), 149-156.

Soames, S.

- (1992) "Truth, Meaning, and Understanding," *Philosophical Studies*, 65: 17-35.

Speaks, J.

(2006), "Truth Theories, Translation Manuals, and Theories of Meaning," *Linguistics & Philosophy* 29(4): 487–505.

Stern, A.

(2008) "Debates over Definition of Planet Continue and Inspire". En: *Science News*, Vol. 174, No. 12: 32.

Suppe, F.

(1974) *La estructura de las teorías científicas*. Trad. P. Castrillo & E. Rada. Madrid: Editora Nacional, 1979.

Tarski, A.

(1944) "La concepción semántica de la verdad". En: Valdés (ed.) (2005): 299-335.

Valdés, L.M. (ed.)

(2005) *La búsqueda de la verdad*. Madrid: Tecnos.