



**DE TERRÍCOLAS Y ALIENÍGENAS: WITTGENSTEIN, EL NATURALISMO Y LA
INTERPRETACIÓN RADICAL**

CAMILO OSPINA RODRÍGUEZ

**TRABAJO DE GRADO PRESENTADO COMO REQUISITO PARCIAL PARA OPTAR
AL TÍTULO DE FILÓSOFO**

**DIRECTORA DEL TRABAJO DE GRADO
ANA MARÍA GIRALDO GIRALDO**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA DE CALI
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI**

2021

ARTÍCULO 23 de la Resolución No. 13 del 6 de Julio de 1946, del Reglamento de la Pontificia Universidad Javeriana. “La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de Tesis. Solo velará porque no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y porque las Tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales; antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la Verdad y la Justicia”.

*Para Valentina Erazo.
Porque ninguna mente da un paso sin la ayuda de otras mentes.*

Agradecimientos

Por mi familia. Mi papá, José Ospina, mi mamá, Carmen Elena Rodríguez, y mi hermana, Andrea Quiñones, han sido un apoyo incondicional en la construcción de mi futuro. Quizás en años pasados no agradecí lo suficiente por este elemento y ahora me doy cuenta de mi error. Creo que poco a poco hemos ido aceptando que tenemos diferencias irreconciliables, pero que eso no implica que no podamos amarnos fuertemente.

Por mis amistades. Por el amor, motivación y correcciones que me brindan María Paula Delgado, María Isabel López, Laura Ríos, Laura Buitrago, Laura Vallejo, Rubén Franco, Cristian Plaza, Sergio Orozco, Juan Sebastián Botero y Esteban Ojeda. Aquí le debo una mención especial a mi amor ñoño, Valentina Erazo. Gran parte de lo que he escrito aquí se debe a las palizas intelectuales que he recibido por parte de ella durante varios años.

Y por mis maestros y maestras. La paz y exigencia que han traído María Cristina Sánchez, Ever Velasco, Víctor Ruiz, Sergio Chacón, Mauricio “Morris” Vergara, Esperanza Astroz y Víctor Hugo Valencia a mi vida es inigualable. En este caso hay dos menciones especiales. Primero, a mi tutora de trabajo de grado, Ana María Giraldo, cuyo acompañamiento ha sido fundamental en la escritura de este texto. Y segundo, a mi analista, Ángela Jiménez, por la paciencia que ha tenido para señalarme cada vez que me sabotaba a mí mismo.

Hacer filosofía en medio de una pandemia y circunscrito en una coyuntura social bastante violenta (por culpa de un gobierno indolente) no ha sido lo mejor. Por ello, estoy seguro que esta monografía tiene errores. Sin embargo, no exagero cuando digo que estoy en paz con ese hecho. Aunque me costó bastante, por fin puedo interpretar el siguiente poema:

*El río necesita correr el riesgo
de entrar al océano,
porque solo entonces el miedo desaparecerá,
porque ahí es donde el río sabrá
que no se trata de desaparecer en el océano,
sino de convertirse en el océano.*

Tengo que confesar que desconozco si me convertí en un océano o si este texto es un océano. Lo que sí sé es que ambos hacemos parte del movimiento de un mismo río. Por eso le agradezco a la Naturaleza por todas las personas que fluyen a mi lado.

“¿Dónde estoy o qué soy? ¿De qué causas deriva mi existencia
y a qué condición debo volver? ¿Qué favores debo buscar
y qué cóleras debo temer? ¿Qué seres me rodean?
¿Sobre qué tengo yo influencia y qué tiene influencia sobre mí?

Todas estas cuestiones me confunden
y comienzo a imaginarme en la condición más deplorable que pueda pensarse,
rodeado de la más profunda oscuridad. [...] Afortunadamente,
ya que la razón es incapaz de disipar estas nubes,
la naturaleza por sí misma se basta para este propósito
y me cura de esta melancolía y delirio filosófico.
[...] Como, echo una partida de ajedrez, converso,
me divierto con mis amigos, y cuando después de tres o cuatro horas de diversión
vuelvo a estas especulaciones, me parecen tan frías, violentas y ridículas,
que no me siento con ánimo de penetrar más adelante en ellas.”

—David Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana* (primera parte, págs. 269-270).

Tabla de contenido

1. Introducción	8
2. El punto de partida	10
2.1. La epistemología tradicional.....	10
2.2. La epistemología naturalizada	15
2.3. Un naturalismo	20
3. Buscando la raíz	26
3.1. La comunicación.....	26
3.2. Raíces y alienígenas.....	29
3.3. Apuestas.....	34
3.3.1. Quine: principio epistémico del significado estimulativo	35
3.3.2. Davidson: principio hermenéutico de caridad	38
4. Regresar a Wittgenstein	45
4.1. Pérdidas	45
4.2. El lecho del río.....	51
4.2.1. Circularidad y polaridad.....	52
4.2.2. El modo de actuar común (entre ellos y nosotros).....	54
4.3. Las monografías circulares	56
5. Conclusiones	64
6. Referencias bibliográficas	66
7. Referencias filmográficas	69

Abreviaturas y traducciones

En esta monografía hay algunas obras que no cité según APA, ya que deben citarse siguiendo los estándares canónicos que utilizamos en filosofía. Además, he tenido que traducir las citas de las obras que solo encontré en inglés. A continuación, hago una lista de las obras con citación canónicas y las obras que he traducido:

- Gadamer, H. (2003) *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme. En el texto se cita como **WuM** seguida del símbolo de párrafo (§), el número del mismo y la paginación original.
- Wittgenstein, L. (1976) *Lectures of the Foundations of Mathematics*. The Harvester Press. En el texto se cita como **LFM** seguida de la paginación original. Las traducciones son mías.
- Wittgenstein, L. (2003) *Sobre la certeza*. Editorial Gedisa. En el texto se cita como **OC** seguida del símbolo de párrafo (§) y el número del mismo.
- Wittgenstein, L. (2017a) *Filosofía de la psicología. Un fragmento*. Editorial Trotta. En el texto se cita como **PP** seguida del símbolo de párrafo (§) y el número del mismo.
- Wittgenstein, L. (2017b) *Investigaciones filosóficas*. Editorial Trotta. En el texto se cita como **PI** seguida del símbolo de párrafo (§) y el número del mismo.
- Davidson, D. (2005b) *Truth and Predication*. Harvard University Press. Las traducciones son mías.
- Glock, H. (1996) On Safari with Wittgenstein, Quine and Davidson. En R. Arrington y H. Glock (Eds.), *Wittgenstein and Quine* (pp. 144-172). Editorial Routledge. Las traducciones son mías.
- Grice, P. y Strawson, P. (1956) In Defense of a Dogma. En *The Philosophical Review*, 65(2), pp. 141-158. Las traducciones son mías.
- Lewis, D. (1983) Mad Pain and Martian Pain. En D. Lewis, *Philosophical Papers, Volume I* (pp. 122-132). Oxford University Press. Las traducciones son mías.
- Quine, W. (1975) The Scope and Language of Science. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 8(29), pp. 1-17. Las traducciones son mías.

1. Introducción

Esta monografía es uno de los resultados del proyecto *La potencia de la metáfora en momentos de incertidumbre: lógica, estética y religión*¹. En ella abordaré la siguiente pregunta: ¿cómo es posible la comprensión entre dos formas de vida completamente extrañas? Tres casos de lo que interpreto como formas de vida completamente extrañas están en las diferencias que hubo en algún punto de la historia entre las formas de vida africanas y las europeas, o las diferencias que habría entre formas de vida alienígenas y humanas, o las diferencias que hay entre las formas de vida budistas y las judaistas.

Visto así, el problema me obligará a habitar tres campos de reflexión filosófica. Por un lado, necesitare de una epistemología, pues la comprensión de algo (un chiste, una pintura o, lo que me atañe, una forma de vida) implica la construcción de un saber. Por otro lado, precisare de una filosofía del lenguaje o una teoría del significado, ya que la comprensión es un proceso lingüístico en la mayoría de los casos. Y, por último, requerire de una antropología filosófica, porque la comprensión, el saber, el lenguaje y las formas de vida son fenómenos de la vida humana.

Al situarme en estos tres campos, mi investigación sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión entre dos formas de vida completamente extrañas se convertirá en una investigación sobre los procesos de comunicación. Por ello, mi objetivo es argumentar a favor de un abordaje naturalista de dichos procesos. Mi tesis es que la lectura naturalista del holismo semántico de Ludwig Wittgenstein puede generar respuestas más comprehensivas que las ofrecidas hasta el momento en el debate. En el holismo semántico wittgensteiniano encontramos al menos una de las condiciones de posibilidad para que se construya la comprensión entre dos formas de vida completamente extrañas.

Ahora bien, he dividido esta monografía en tres capítulos. En el primero expondré el debate entre la epistemología tradicional y la epistemología naturalizada. Tras suscribirme a la segunda, presentaré el alcance de mis compromisos y me detendré a explicar el holismo semántico de Wittgenstein. En el segundo capítulo formularé el problema de la comprensión entre formas de vida desde las perspectivas de Willard van Orman Quine y Donald Davidson. De hecho, es gracias a los aportes de Davidson que el problema tiene el nombre de ‘interpretación radical’². En el tercer

¹ Investigación financiada por la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, código 2190.

² Aunque en la literatura especializada se utiliza ‘traducción radical’ para referirse al proyecto de Quine e ‘interpretación radical’ para referirse al de Davidson, yo utilizaré ‘interpretación radical’ para referirme a ambos proyectos y a los argumentos que elabora Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*.

capítulo criticaré los abordajes de Quine y Davidson en relación con Wittgenstein. Esto me permitirá mostrar las ventajas que tiene el holismo semántico del filósofo vienés al analizar un caso propuesto por el profesor Ángel Rivera.

Mis motivos para llevar a cabo esta investigación son políticos. A pesar de que hago filosofía “a la analítica”, nunca ha estado dentro de mi interés hacer filosofía política como John Rawls³. He preferido acercarme indirectamente hacia ese tipo de problemas a partir de una reflexión sobre el saber, el lenguaje y los seres humanos. En un sentido muy wittgensteiniano, mis motivos solo se entienden cuando se interprete lo que escribí y *lo que no*. Así, el valor político de este trabajo no se dice, tan solo se muestra. Por ello, si alguien encuentra consuelo en los caminos que tomo o en los lugares a los que me llevan, estaré inmensamente satisfecho.

El origen de la investigación se lo debo al profesor Ángel Rivera. Gracias a su ponencia sobre la comprensión entre formas de vida religiosas es que me obsesioné con la interpretación radical. Cuando hablo de ‘obsesión’ lo hago en serio, pues su ponencia fue hace cuatro años. En ese sentido, el caso que analizaré en el tercer capítulo es una manera de terminar la monografía por donde la inquietud empezó. (Por eso la referencia a Borges en el título de la sección 4.3.) Sé que el profesor Rivera entenderá que, a pesar de mis críticas, estoy profundamente agradecido con él.

Algunas convenciones son las siguientes. Primero, utilizaré la palabra ‘humanes’ para referirme a la totalidad de nuestra especie (hombres, mujeres y no-binaries). Segundo, usaré la palabra ‘humán’ para referirme a cualquier persona particular⁴. Tercero, no utilizaré el concepto ‘significado’, porque lo interpreto como una entidad abstracta. Las palabras no “tienen” un significado, sino que significan. Por eso, en adelante usaré ‘significación’ para enfatizar el acto de habla. Cuarto, no utilizaré la notación lógica de manera estricta para facilitar la lectura (escribo ‘no-*p*’ en vez de ‘-*p*’, por ejemplo). Y, por último, es sabido que el lenguaje tiene unas condiciones de verdad y unas condiciones de uso. Utilizaré el término ‘semántica’ para referirme a las primeras, mientras que usaré ‘pragmática’ para referirme a las segundas. Las demás convenciones las haré a lo largo de la monografía.

³ Algo que me parece curioso es que el mismo Rawls se enfrenta (bastante mal, en mi opinión) a una vertiente del problema de la interpretación radical en *Liberalismo político*.

⁴ Tanto el uso de ‘humanes’ como el uso de ‘humán’ los he tomado prestados del profesor Jesús Mosterín (1987).

2. El punto de partida

El tema de este capítulo es el debate entre dos programas epistemológicos, el tradicional y el naturalizado. Mi objetivo es presentar dicho debate y comprometerme con el segundo programa. Así pues, este capítulo es principalmente expositivo. Por ello he dividido el capítulo en tres partes. Primero, expondré el programa de la epistemología tradicional y su lucha contra el escéptico. Luego, presentaré el programa de la naturalización de la epistemología y cómo se resiste a entrar en esa lucha. Finalmente, caracterizaré mi perspectiva naturalista.

2.1. La epistemología tradicional

Para comprender el debate, hay que comprender el concepto que lo motiva. El concepto responsable de esto es el de ‘conocimiento’ o ‘saber’. En esta sección expongo, en primer lugar, ese concepto y algunas de sus significaciones. En segundo lugar, delimito su extensión y la defino apelando al análisis tradicional. Esto nos deja en las puertas de los dos problemas que conforman el gran reto que el escéptico propone y la cuestión sobre la que gira el debate.

La palabra ‘conocimiento’ es polisémica. Por un lado, puede significar que el sujeto gramatical de una oración tiene una experiencia directa con alguna cosa del mundo. Por ejemplo, en el enunciado ‘María Isabel conoce Medellín’, el concepto de ‘conocer’ indica “[...] una cierta experiencia o familiaridad del sujeto con el objeto al que se refiere la frase nominal” (Mosterín, 1978, p. 126). Este es el concepto de ‘conocimiento directo’. Por otro lado, también puede significar que el sujeto gramatical posee cierta información. Tal es el caso del enunciado ‘Augusto conoce las reglas del juego’, pues ahí el concepto señala “[...] un hecho o situación expresados por una proposición” (Villoro, 2002, p. 14). A este último tipo de conocimiento lo llamamos ‘conocimiento proposicional’ o, más comúnmente, ‘saber’.

Sin embargo, la palabra ‘saber’ también es polisémica. Por un lado, puede usarse para señalar que el sujeto gramatical de una oración posee cierta habilidad para llevar a cabo determinadas acciones. Por ejemplo, ‘Laura sabe cómo cocinar ratatouille’. Este es el concepto de ‘saber-cómo’ (Mosterín, 1978). Por otro lado, puede usarse para indicar que el sujeto gramatical posee cierta información. Tal sería el caso de ‘Juan Sebastián sabe que cumple años el 14 de junio’. Este es el concepto de ‘saber-que’ (Mosterín, 1987). Una aclaración necesaria es que los conceptos de ‘conocimiento proposicional’ y ‘saber-que’ son coextensos.

Gran parte de la reflexión epistemológica ha girado en torno al conocimiento proposicional o el saber-que y, aunque hay reflexiones de los dos sentidos restantes, en esta monografía no planeo

ocuparme de ellos. En adelante, utilizaré ‘conocimiento’ y ‘saber’ para referirme exclusivamente al concepto de ‘conocimiento proposicional’ o ‘saber-que’, a menos que diga lo contrario. Además, usaré ‘conocimiento’ y ‘saber’ de manera intercambiable.

Retomando, la epistemología es el campo de investigación en el que nos preguntamos por las condiciones en las que podemos considerar “algo” como conocimiento o saber. En esta monografía, la epistemología es el campo en el que investigamos las condiciones para que “algo” sea conocimiento o saber. En el análisis tradicional, que podemos adjudicar a Platón y su célebre *Teeteto*, aquello que calificamos como conocimiento no son los deseos, las intenciones u otro tipo de actitudes proposicionales, sino *las creencias* (Villoro, 2002). En lo que se sigue me detengo a exponer la significación de ‘creencia’.

Principalmente, creer es la actitud de tomar un contenido determinado como verdadero (Villoro, 2002). En este sentido, hay creencias que tenemos y de las que no somos conscientes. No obstante, esas creencias se muestran en nuestro comportamiento y, por lo tanto, nos las atribuyen otras personas. Por ejemplo, si estoy sentado en mi sala y me paro por café, entonces creo que mis huesos no se van a romper. Sin embargo, no pienso ‘Iré por café’ y simultáneamente ‘Mis huesos no se van a romper’. Más bien, me paro y voy por café. Es decir, asumo la creencia y, por ende, no soy consciente de ella. De ahí que, si esa creencia resultara ser falsa, rompería mis expectativas y me llevaría una gran sorpresa. A esta creencia la llamaré ‘creencia implícita’ (Mosterín, 1987).

Las creencias implícitas pueden dividirse en dos. Hay creencias implícitas que aceptamos y otras que rechazamos una vez somos conscientes de ellas. Retomando el ejemplo del café, supongamos que me paro y me rompo la tibia. Cuando lleguen los enfermeros y me pregunten si yo creía que mi tibia estaba bien, mi respuesta sería que sí. En contravía, supongamos que actúo de una manera que muestra que me parecen despreciables los humanos en condición de pobreza. Sin embargo, cuando alguien me pregunta si tengo aporofobia, mi respuesta es que no. Mis acciones muestran que sí lo creo, pero al ser interrogado digo no creerlo. El primer caso es un ejemplo de creencia implícita *preconsciente*; el segundo, en cambio, un ejemplo de creencia implícita *subconsciente*⁵ (Mosterín, 1987).

Sea como fuere, para evaluar las creencias implícitas, acto que llevará a su aceptación o rechazo, tenemos que ser conscientes de ellas. A esta creencia de la que somos conscientes y que no

⁵ Ni el profesor Mosterín ni yo usamos los conceptos de ‘preconsciente’ y ‘subconsciente’ en su sentido psicoanalítico. Si ese fuera el caso, ambos estaríamos incurriendo en un error, ya que no es ‘subconsciente’, sino ‘inconsciente’.

necesariamente emerge de una creencia implícita la llamaré ‘creencia *explícita*’ (Mosterín, 1987). Este tipo de creencia también se divide en dos. Por un lado, cuando profiero ‘Creo que p ’ puedo querer decir que, habiendo considerado p , es más probable p que $\text{no-}p$. Esto sería un uso coextenso de ‘No estoy seguro de que p ’, ‘Conjeturo que p ’ o ‘Sospecho que p ’. Estos son casos de creencia explícita *dubitativa* (Mosterín, 1987). Por otro lado, cuando profiero ‘Creo que p ’ puedo querer decir que, habiendo considerado p , acepto que p . Este sería un uso coextenso de ‘Mantengo que p es verdadera’, ‘Afirmo que p ’ o ‘Defiendo la verdad de p ’. Estos son casos de creencia explícita *asertiva* (Mosterín, 1987).

Resumiré en la siguiente figura toda la taxonomía hecha sobre el concepto de ‘creencia’:

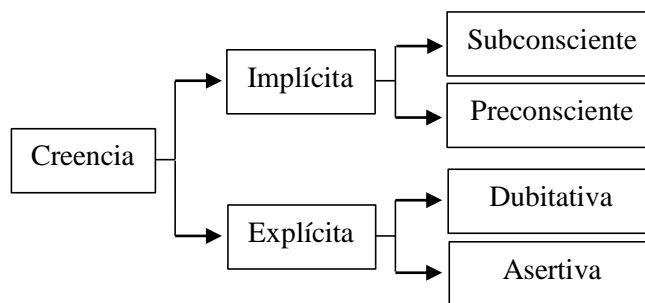


Figura 1.

Cuando hablamos de ‘creencia’ en relación con el saber, estamos hablando de la creencia explícita asertiva. En este orden de ideas, la significación de ‘creencia’ no solo implica la actitud de tomar un contenido como verdadero, también implica el compromiso de defender la verdad de dicho contenido solo si es puesto en duda. Por eso en el análisis estándar ‘conocimiento’ significa *creencia verdadera y justificada*. La justificación aparece porque, si creemos que p y creemos que sabemos que p , entonces tenemos razones a favor de p y a favor de que sabemos que p :

Quien apuesta a la ruleta porque cree que saldrá un número y acierta, cree que p y ‘ p ’ resulta verdadera, pero no sabe que p . Con todo, si su acierto se repite por haber dado con un sistema que le permita, usando un cálculo especial, prever que la bola caerá en determinado número, entonces sí podremos afirmar que sabía, porque *entonces podrá aducir razones que justifiquen su acierto* (Villoro, 2002, p. 17. Énfasis mío).

La epistemología tradicional —es decir, la epistemología que inicia en el siglo XVII con autores como René Descartes y John Locke, y cuya madurez programática es alcanzada por Immanuel Kant y años más tarde por Rudolf Carnap— opera con esa definición de ‘conocimiento’. En otras palabras, para la epistemología tradicional el saber es creencia verdadera y justificada. Por ello, su

más grande reto consiste en responderle a un mítico personaje, un espectro que se asemeja al tábano y cuya presencia amenaza cualquier construcción de conocimiento, *el escéptico* (Rodríguez, 1995).

La fuerza del escéptico radica en que hemos aceptado que el saber requiere de razones. Así, todo lo que el escéptico tiene que hacer es afirmar que “[...] toda argumentación es objetable porque, en último término, cae inevitablemente en una regresión infinita o en un razonamiento circular” (Rodríguez, 1995, p. 110). Estos dos problemas, el de la regresión y el de la circularidad, son el gran reto que el escéptico propone y que el programa de la epistemología tradicional acepta. De ahí que quien se comprometa con este programa tenga que mostrar cómo *debemos* conducir nuestra construcción de saber para escapar de esos dos vicios. En este sentido, la labor epistemológica es prescriptiva o normativa (Rodríguez, 1995). Es decir, quien hace epistemología tradicional no tiene interés en describir cómo, de hecho, conocemos, sino en proponer cómo debería ser la estructura del conocimiento.

En la medida en que la epistemología tradicional “[...] acepta generalmente el campo de batalla propuesto por el escéptico” (Rodríguez, 1995, p. 110) y, por ende, se compromete a normar toda construcción de saber, su trabajo ha consistido, a grandes rasgos, en una teorización sobre dos aspectos clave de la definición de ‘conocimiento’. Me ayudaré de la terminología que utiliza Quine (1969) para diferenciar entre ambas teorizaciones. Primero, hay investigaciones en torno al problema de la justificación epistémica. La pregunta central en este campo de investigaciones sería la siguiente: ¿cómo debería proceder la justificación entre creencias para constituir saber? A este aspecto lo llamo ‘teorización *conceptual*’ (Quine, 1969). Y segundo, hay investigaciones en torno al problema de la verdad de las creencias. La pregunta central en este campo de investigaciones sería la siguiente: ¿la verdad es una característica de las creencias aisladas o del sistema entero? A este aspecto lo llamo ‘teorización *doctrinal*’ (Quine, 1969).

La teorización conceptual es el terreno de disputa entre fundamentismo⁶ y coherentismo. Por un lado, el fundamentismo es la posición que afirma que la justificación debe partir de unas creencias básicas cuyo estatus epistémico sea superior al de las demás (Rosell, 2008). En otras palabras, el fundamentismo divide nuestras creencias en los siguientes dos tipos: aquellas creencias que necesitan de justificación externa y aquellas que no la necesitan (Dancy, 1993a). Estas creencias que no requieren justificación son consideradas la base o fundamento del conocimiento.

⁶ Ya que ‘*foundation*’ se traduce como ‘fundamento’, traduciré ‘*foundationalism*’ como ‘fundamentismo’. No usaré ‘fundamentalismo’ por la connotación religiosa que tiene la palabra.

Estas creencias-fundamento operan como condición necesaria para que se infieran otras creencias y, por consiguiente, para que haya saber. Así, la justificación que propone el fundamentismo es *asimétrica*, ya que hay creencias-fundamento con un estatus epistémico superior al de las demás, y *lineal*, porque son esas creencias-fundamento las que funcionan como condición necesaria para que haya conocimiento⁷.

Por otro lado, el coherentismo es la posición que afirma que la justificación debe proceder de manera multidireccional (Rosell, 2008). En otras palabras, en la medida en que el coherentismo pretende que, aumentando el número de creencias dentro de un conjunto dado, dicho conjunto gane más coherencia, entonces las creencias deben explicarse mutuamente (Dancy, 1993b). Al aumentar el número de creencias del conjunto, aumentamos la capacidad explicativa que tienen entre sí, de modo que la justificación se fortalece. Esto significa que “[...] la coherencia es una propiedad de un conjunto de creencias, no de sus miembros individuales” (Dancy, 1993b, 134). Por lo tanto, el coherentismo propone una justificación *simétrica*, ya que no hay creencias cuyo estatus epistémico sea superior al de las demás, y *no-lineal*, porque la condición necesaria para que haya conocimiento es la capacidad explicativa que tienen las creencias entre sí.

Ahora bien, la teorización doctrinal es el terreno de disputa entre atomismo y holismo. Por un lado, el atomismo defiende que la verdad es una característica de la creencia. Por otro lado, el holismo defiende que la verdad es una característica del sistema de creencias. Mientras el atomismo nos dice que es suficiente una creencia sola para que sea verdadera, el holismo nos dice que es necesario un sistema para que la creencia sea verdadera. Por ejemplo, para un atomista, mi creencia ‘La mesa sobre la que apoyo mi computador es café’ puede ser verdadera sin necesidad de relacionarse con alguna otra creencia, únicamente en virtud de mi percepción de la mesa. En cambio, para un holista, la misma creencia solo puede ser verdadera cuando se relaciona con más creencias de modo que aumente su capacidad explicativa.

Es importante notar que el debate entre el fundamentismo y el coherentismo está relacionado con la justificación, mientras que el debate entre el atomismo y el holismo está relacionado con la verdad. Por ejemplo, una cosa es que un fundamentalista como Carnap crea que la justificación deba ser asimétrica y lineal, y otra cosa, muy diferente, es que Carnap (1993) defienda que las creencias-fundamento puedan ser verdaderas por sí solas. Es decir, incluso si aceptamos la teoría carnapiana

⁷ Es decir, es posible inferir q a partir de p sin poder inferir p a partir de q . El mismo concepto de ‘inferencia’ presupone una justificación lineal.

de que los enunciados protocolares son el fundamento para la inferencia de cualquier n-tupla de creencias que constituya saber, no se sigue que los enunciados protocolares sean verdaderos por sí solos. Por supuesto, Carnap (1993) lo cree así por su enfoque fenomenista, en el cual la percepción se entiende como una fuente constante de creencias verdaderas. Lo que yo afirmo es que es cuestionable y requiere de argumentación la tesis de que aceptar una justificación asimétrica y lineal entre creencias implique aceptar que esas creencias son verdaderas por sí solas.

Un ejemplo que prueba mi punto es el fundamentismo falibilista del profesor Robert Audi. Para él, al igual que para Carnap, la percepción es una fuente constante de creencias. Sin embargo, él no cree que las creencias-perceptuales sean verdaderas por sí solas. La verdad de esas creencias-perceptuales depende del sistema al que ingresen y deben revisarse a la luz de él:

[Siempre] queda abierta la posibilidad de *encontrar* un error o una falta de justificación en las creencias fundacionales: se puede descubrir que entran en conflicto con otras creencias semejantes o con creencias de la superestructura bien sustentadas. [...] el [fundamentismo] sobre el conocimiento no implica que *las bases* del conocimiento de alguien (en cualquier nivel) sean irrevocables. Las bases perceptuales, por ejemplo, pueden invalidarse (Audi, 2013, p. 74).

En otras palabras, las creencias-perceptuales son falibles, pero la falibilidad de esas creencias solo se da en la relación de contraste que tienen con otras creencias (perceptuales o no) del sistema de creencias al que ingresan. Así, aunque fundamentista, Audi (2013) defiende que las creencias requieren de un sistema para tener un valor de verdad.

Con todo esto solo quiero mostrar que es posible ser fundamentista y atomista, como Carnap, pero también es posible ser fundamentista y holista, como Audi. Del mismo modo, es posible ser coherentista y holista, como Laurence Bonjour, pero también es posible ser coherentista y atomista, como Bertrand Russell. Esto se debe a que son teorizaciones diferentes, una es conceptual y la otra es doctrinal. Esta caracterización me ayudará más adelante. Por ahora, pasaré a exponer la otra perspectiva del debate, la epistemología naturalizada.

2.2. La epistemología naturalizada

Como afirmé en la sección anterior, el escéptico pone en duda todo el sistema de conocimiento. Por ello, el reto del escéptico exige el cumplimiento de dos tareas a quien se comprometa con el programa de la epistemología tradicional. Primero, esa persona tendrá que justificar el sistema de saber a partir de unas creencias privilegiadas que sean indubitables. De este modo se evita el problema del regreso epistémico. Y segundo, esas creencias indubitables tendrán que ser exteriores

al sistema de conocimiento. Así se evita la circularidad argumentativa. De ahí que la epistemología tradicional tenga, desde la perspectiva del escéptico, una función eminentemente prescriptiva y quede instituida como Tribunal Supremo —para seguirle la metáfora a Kant— del saber, a modo de una filosofía primera:

[...] la epistemología [tradicional] habrá de emplear, pues, una metodología *a priori* que, unida a su talante normativo, la separa de las ciencias. Aceptadas estas dos condiciones, la epistemología queda instituida como una *filosofía primera* que proporciona, desde fuera, el fundamento que parece necesitar [el sistema de conocimiento] (Rodríguez, 1995, p. 110).

El elemento de la prescripción aparece en la medida en que se cree que el sistema de conocimiento tan solo describe el mundo. Aquí aparecen dos presupuestos. Primero, hay una disyunción excluyente, pues se cree que hay saberes que describen o saberes que prescriben, pero que no puede haber un saber que sea descriptivo y prescriptivo simultáneamente. Y segundo, hay una prioridad ontológica, pues el grado prescriptivo del saber es la condición de posibilidad del grado descriptivo. Si no se establecen las normas del sistema de saber y no se identifican sus creencias-fundamento, entonces no puede haber saber. Estos presupuestos han llevado a la epistemología tradicional por la vía fundamentista y atomista.

La mejor manera de entender la epistemología naturalizada es partiendo del hecho de que surge como una respuesta a la epistemología tradicional (Rodríguez, 1995). Es decir, la epistemología naturalizada, al igual que la epistemología tradicional, es un programa. Como en todo programa, dentro de ella se han dado diversas perspectivas. Una de las perspectivas más influyentes es la de Quine, pero eso no implica que su perspectiva represente la totalidad de las pretensiones programáticas de la naturalización de la epistemología. En adelante, utilizaré los términos ‘epistemología naturalizada’ y ‘naturalización de la epistemología’ para referirme exclusivamente al programa epistemológico tal como lo esbozaré a continuación. En cambio, utilizaré ‘naturalismo’ para dar cuenta de perspectivas concretas del programa. Por ejemplo, ‘El naturalismo fisicalista de Quine’ o ‘El naturalismo débil y local de Erazo’.

He dicho que la epistemología naturalizada surge como una respuesta a la epistemología tradicional. Esto significa que quien se adhiera a la epistemología naturalizada adquiere necesariamente un compromiso sustantivo para considerarse naturalista. A diferencia de quien hace epistemología tradicional, una persona que se considere naturalista se rehúsa a combatir al escéptico en el terreno planteado. Allí donde el escéptico nos dice que necesitamos postular unas

creencias-fundamento exteriores al sistema, quien se considere naturalista responde con un rotundo ‘no’. En mi lectura, hay al menos dos razones para esto. En orden histórico, la primera razón la formula Wittgenstein en *Sobre la certeza*, mientras que la segunda la formula Quine en *The Scope and Language of Science*.

La estrategia de Wittgenstein para responder al escéptico es muy diferente a todas las respuestas anteriores. Con su particular manera de razonar, Wittgenstein comienza con la observación de que la duda del escéptico no surge en el vacío (OC, §141). Todo lo contrario, la duda nace en el seno de un sistema de creencias; en específico, surge ante la creencia de que en el pasado hemos sido engañados de diversas maneras. La duda escéptica consiste en dar un paso más allá y preguntar si acaso somos *constantemente* víctimas de una ilusión que arruine nuestras pretensiones epistémicas. Sin embargo, el escéptico es preso de una confusión elemental, según Wittgenstein, ya que la ilusión y el error no solo tienen una causa, también tienen razones (OC, §74). Es decir, podemos justificar por qué alguien tuvo una ilusión o por qué alguien comete un error.

Veamos dos ejemplos con respecto a esto último. Cuando un músico se equivoca tocando, podemos mostrarle la partitura de la canción o reproducirle la parte que interpretó mal. Entonces, le decimos que se equivocó aquí-y-aquí (en tal aspecto y en tal otro). Del mismo modo, si alguien tiene una ilusión debido al uso de alguna sustancia psicoactiva, es posible que se percate del carácter ilusorio de su experiencia en la medida en que puede contrastarla con la experiencia que considera real. Por lo tanto, no es posible que toda nuestra experiencia sea una ilusión o un error, porque “[...] el error tiene su lugar adecuado en medio de las cosas que *sabe correctamente* quien se equivoca” (OC, §74. Énfasis mío). En palabras más sencillas, solo podemos cometer errores si presuponemos los aciertos. Y así, es absurdo tratar de dudar de *todo*, porque “[...] el mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (OC, §115).

La estrategia de Quine tiene cierto parecido con la de Wittgenstein. Para Quine (1957) simplemente no podemos cuestionar significativamente el mundo externo. Es decir, no podemos negar que conocemos el mundo gracias a la evidencia que nos dan nuestros sentidos, “[...] ya que hacerlo es simplemente disociar los términos de ‘realidad’ y ‘evidencia’ de los mismos usos que originalmente revistieron esos términos con cualquier inteligibilidad que tengan para nosotros” (Quine, 1957, p. 2). En otras palabras, si el escéptico quiere dudar de todo, tiene que dudar incluso de la significación de sus palabras. Pero, si ese fuera el caso, o bien no podría decir nada, o si lo dice, no está dudando de todo y, al menos, presupone que sus creencias lingüísticas no son un error.

Dado que Quine (1957) cree que la ciencia no sustituye al sentido común, sino que tan solo es su extensión, es absurdo dudar del corazón mismo de *todo* nuestro sistema de saberes. El funcionamiento de la ciencia depende de que tanto la mujer que investiga en física como el hombre que vende mazamorra acepten ciertas cosas como triviales. Dudar de esas trivialidades, como lo hace el escéptico, “[...] no es un perfeccionismo loable, sino una pomposa confusión” (Quine, 1957, p. 2).

En resumen, la naturalización de la epistemología es, principalmente, el programa que niega que sea posible o necesaria la fundamentación última del conocimiento y que el sistema de saberes humano requiera una justificación externa a sí mismo. No en vano la epistemología naturalizada es caracterizada por Rodríguez (1995) como un *antifundamentismo radical*. Este compromiso lo llamé ‘sustantivo’, porque nos obliga a tomar una postura concreta frente al reto del escéptico. En lo que sigue me interesa caracterizar otros dos compromisos de la epistemología naturalizada, el metodológico y el ontológico. Hablaré de ellos en ese orden.

En primer lugar, la epistemología naturalizada está fuertemente influenciada por el empirismo y el pragmatismo⁸ (Ritchie, 2008). Esto significa que solo acepta entidades y fenómenos que no excedan el límite de la experiencia posible o entidades y fenómenos cuya postulación sea útil para la construcción del conocimiento humano. Así, el empirismo es un factor importante en dos vías. Primero, porque nos exige una explicación etiológica del mundo. Y, segundo, porque, sin filosofía primera, filosofía y ciencia son un continuo. Sin embargo, el pragmatismo es un factor decisivo, pues habrá entidades que aceptaremos en nuestra ontología únicamente por su manera de simplificar nuestro proceso de construcción de saber.

Quisiera puntualizar que no hay nada en el compromiso sustantivo y mucho menos en el compromiso metodológico que determine la extensión del concepto de ‘ciencia’. En el naturalismo fisicalista de Quine, ‘ciencia’ es coextenso con ‘ciencia *natural*’ y el modelo paradigmático de la ciencia natural es la física (Quine, 2002a). No obstante, eso es un salto argumentativo de Quine y, por más que él quiera venderlos juntos, hay que separar el cilantro del perejil. Si aceptamos el antifundamentismo, entonces tenemos las siguientes dos premisas: (p₁) ‘la labor filosófica no busca creencias indubitables’ y (p₂) ‘la labor filosófica no es la de una filosofía primera’. Sin embargo, de p₁ y p₂ no se sigue que hemos de interpretar a la ciencia como ciencia natural.

⁸ En este párrafo, uso ‘pragmatismo’ para referirme al pragmatismo norteamericano, caracterizado por autores como C. S. Peirce, William James y John Dewey.

Cualquier persona que se haga llamar ‘naturalista’ está de acuerdo con Quine en que la filosofía y la ciencia nos hablan del mismo mundo. Es en este sentido, y no otro, que ambas pueden servirse de los resultados de la otra. Pero, la extensión de ‘ciencia’ es un punto del debate que, como Rodríguez (1995) y Ritchie (2008), no estoy dispuesto a otorgarle a Quine tan fácilmente. Esta es una razón por la que los y las naturalistas rechazamos de manera unánime entidades como las Ideas de Platón o las mónadas de Leibniz, pero no estamos de acuerdo en lo respectivo a los números, las proposiciones o la mente. La otra razón requiere de la explicación del compromiso ontológico.

En segundo lugar, la ontología es el campo de investigaciones en el que nos preguntamos qué hay o qué existe (Quine, 2002a). Ya que la epistemología naturalizada nos dice que todo lo que existe es natural, necesitamos definir las entidades y los fenómenos que satisfacen el predicado ‘es natural’. En palabras más sencillas, si queremos definir ‘es natural’, entonces tenemos que escribir una lista con las cosas que existen y pueblan nuestro universo. Aquí es donde aparecen las distinciones entre naturalistas globales y locales, y naturalistas fuertes y débiles (Erazo, 2019).

Para una epistemología naturalizada *global*, todo lo que hay en el universo son entidades físicas y fenómenos físicos. Esto significa que rechaza la existencia de entidades abstractas o no-espaciotemporales y fenómenos simbólicos (como la cultura o el género). En cambio, para una epistemología naturalizada *local*, en el universo existen tanto entidades físicas como entidades no-físicas (así como fenómenos físicos y no-físicos). En este sentido, acepta la existencia de entidades abstractas (como las propiedades o los significados) y fenómenos simbólicos.

Ahora bien, para una epistemología naturalizada *fuerte*, todas las entidades y los fenómenos del universo son reductibles a entidades y fenómenos físicos. Por ello, basta con el lenguaje de la física, la biología, la química y quizá la psicología, aunque solo entendida desde un enfoque cognitivo-conductual, para construir saber. En cambio, para una epistemología naturalizada *débil*, no todas las entidades y los fenómenos del universo son reductibles a entidades y fenómenos físicos. Por ello, se requieren formas de superveniencia que permitan hacer dependientes esas entidades y fenómenos no-físicos a entidades y fenómenos físicos.

Así pues, la otra razón por la que hay perspectivas naturalistas tan diferentes entre sí, como la de Quine y la de Valentina Erazo, se debe a que tienen diferentes compromisos ontológicos dentro del programa de la naturalización de la epistemología. Es decir, en cada perspectiva el dominio del predicado ‘es natural’ varía. Mientras a Quine podríamos considerarlo como un naturalista fuerte

y global, Erazo (2019) es una naturalista “[...] débil y local, [...] que va más allá del reduccionismo científico, pero reconoce la primacía de la experiencia” (p. 13).

Hasta aquí he expuesto la epistemología naturalizada y sus tres compromisos. Esto significa que he hablado en términos muy generales para facilitar la exposición. Después de este paneo del debate, puedo permitirme ser más específico. Puntos que pueden no haber quedado claros, como mi concepto de ‘ciencia’ y mi ontología, merecen ser desarrollados. Por ello, en la sección que sigue explicitaré *mi* perspectiva naturalista.

2.3. Un naturalismo

Como afirmé al inicio del capítulo, mi compromiso es con la epistemología naturalizada. Por esta razón, adquiero los tres compromisos que expuse en la sección anterior. Primero, adquiero un compromiso sustantivo que caractericé como un antifundamentismo radical (Rodríguez, 1995). Esto significa que, en lo respectivo a las teorizaciones conceptuales y doctrinales, soy un coherentista y un holista epistémico, respectivamente. Segundo, adquiero un compromiso metodológico que expuse como un empirismo de corte pragmatista (Ritchie, 2008). Como comunicador que soy, mi extensión de ‘ciencia’ cobija tanto ciencias naturales como sociales, siendo la biología orgánica y la psicología de enfoque neurofenomenológico sus modelos paradigmáticos, en ese orden. Y tercero, adquiero un compromiso ontológico que, en mi caso, será débil y local. Explicaré mejor este punto en lo que se sigue.

Dentro de mi ontología, no hay entidades no-físicas, pero sí hay fenómenos no-físicos. Es decir, no aceptaré la existencia de entidades abstractas como los números o los significados, pero acepto la existencia de fenómenos como el género y los hechos institucionales. Como naturalista débil, acepto que esos fenómenos no-físicos, aunque supervienen de los fenómenos físicos, son irreductibles a ellos. En mi sistema de creencias no tiene sentido hablar de hechos institucionales sin comunidades humanas concretas o de género sin cuerpos sexuados. Pero eso no significa que los hechos institucionales sean reductibles a las comunidades humanas concretas o que el género sea reductible al cuerpo sexuado.

Todo esto será útil para hablar de la gramática y de la mente. Aunque comúnmente proferimos ‘la mente’ —con el artículo ‘la’, que parece implicar una entidad—, utilizaré el término para referirme a fenómenos mentales. Así, ni la gramática es reductible al comportamiento observable ni la mente es reductible a los procesos cerebrales, pero ambas dependen de nuestra estructura corporal. En otras palabras, cualquier proceso cognitivo humano está guiado perceptualmente por

nuestras capacidades sensomotoras (Varela, 2003). En este orden de ideas, la gramática superviene de las formas de vida y la mente superviene del cuerpo.

Ahora bien, no interpretaré la superveniencia en sentido estricto, sino laxo (McLaughlin y Bennett, 2018). En su sentido estricto, la superveniencia divide el universo en grados. Es decir, los fenómenos base son ontológicamente superiores a los fenómenos supervenientes. En su sentido laxo, la superveniencia divide el universo en tipos. En otras palabras, los fenómenos base y los fenómenos supervenientes son ontológicamente iguales, aunque epistemológica y lingüísticamente diferentes. Así pues, mis divisiones no serán de grado, sino de tipo. Con esto quiero decir que no defenderé ningún tipo de primacía ontológica entre fenómenos y entidades.

Este punto puede quedar claro aludiendo, de nuevo, a la mente, específicamente a la relación cerebro-mente que ha sido tan controversial durante los últimos años. Para un funcionalista y materialista como Lewis (1983), hay “[...] una identidad psicofísica [que se complementa] con cierta forma conductista o funcionalista de caracterizar los estados mentales” (p. 124). En otras palabras, todo fenómeno mental es un estado físico y, al mismo tiempo, un estado funcional del cerebro (Lewis, 1983). Así, si bien la mente superviene del cerebro, el cerebro es la entidad ontológicamente fundamental de la relación, pues tanto la existencia como la modelación de los fenómenos mentales depende de la existencia y modelación del cerebro.

No negaré que es útil modelar los fenómenos mentales como funciones cerebrales. En ese sentido, la mente puede caracterizarse como “[...] uno de los grandes estados funcionales generados por el cerebro” (Llinás, 2002, p. 1). Sin embargo, eso no implica que la mente sea *solo* un estado funcional y que *solo* podamos caracterizarla a partir de la modelación del cerebro, como lo sugiere Lewis (1983). De ahí la importancia de lo que llamé, siguiendo a Francisco Varela (2003), ‘psicología de enfoque neurofenomenológico’. Como no creo en primacías ontológicas, la existencia y modelación del cerebro son necesarias, mas no suficientes, para la existencia y modelación de la mente. Daré dos argumentos al respecto.

Por un lado, el cerebro por sí solo no genera estados mentales. La mente emerge porque el cerebro está en una relación constante con un entorno determinado a partir de unas capacidades sensomotoras determinadas (Varela, 2003). Nuestra base de numeración favorita, que es una abstracción mental, va del 1 al 10, pero, al mismo tiempo, en nuestra estructura corporal tenemos diez dedos. Además, prácticas que son producto de la capacidad mental para predecir, como la cocción de los alimentos o la refrigeración, permitieron que nuestro cerebro aprovechara mejor las

proteínas de la comida y, por consiguiente, pudiéramos evolucionar. En este sentido, la existencia del cerebro es necesaria para la existencia de la mente, pero no es suficiente. También se requiere de un entorno y unas capacidades sensomotoras concretas.

Por otro lado, modelar el cerebro solo como una entidad física no nos llevará a modelar la totalidad de los fenómenos mentales. Por ejemplo, el consumo de 3,4-metilendioximetanfetamina, comúnmente llamada ‘MDMA’, provoca un aumento de actividad en los neurotransmisores de serotonina, dopamina y noradrenalina (NIDA, 2006). Esto hace que se asocie la MDMA con fenómenos mentales como la sensación de alegría. Sin embargo, la MDMA también puede generar fenómenos como la pérdida del yo, caso que se ilustra con la anécdota de Sam Harris en la que se percata que ama profundamente a su mejor amigo (Harris, 2014). Lo que quiero decir es que, por más que modelemos la actividad cerebral, la experiencia mental seguirá siendo inasible para las neurociencias tal como se practican hoy. En este orden de ideas, la modelación del cerebro es necesaria para la modelación de la mente, pero no es suficiente. Complementar el abordaje neurocientífico con la aproximación fenomenológica puede llevarnos a formular teorías que arrojen luz ahí donde reinan las tinieblas.

Hasta aquí he expuesto detalladamente mi ontología. Aunque me considero un naturalista débil y local, solo acepto la existencia de fenómenos no-físicos que supervienen de los fenómenos físicos. Además, interpreto la superveniencia de manera laxa, de modo que entiendo a los fenómenos del universo, físicos y no-físicos, como interdependientes entre sí y con diferencias solamente epistemológicas y lingüísticas. Por así decirlo, creo que entre los mundos hipertrofiados de las distinciones de grado hay un mundo real de distinciones de tipo. Por último, en lo que concierne a la mente, sostengo las tesis de la corporeidad y la enacción⁹.

Con todo esto claro, puedo permitirme definir ‘natural’. Entenderé por ‘natural’ cualquier entidad o fenómeno que podamos abordar empíricamente a partir de ciertos métodos que nos permitan comprobar el conocimiento sobre esa entidad o fenómeno. También entenderé por ‘natural’ cualquier fenómeno que podamos abordar formalmente como una abstracción útil para la modulación del mundo empírico.

⁹ Por un lado, la tesis de la enacción concierne a la relación entre la percepción y la acción. Cualquier persona que crea que la percepción de un organismo es una acción efectiva que se ejecuta en entornos relevantes y concretos defiende la tesis de la enacción. Este sería el caso del profesor Stefano Di Paolo (2013). Por otro lado, la tesis de la corporeidad concierne a la relación entre los procesos cognitivos y la corporalidad de los organismos vivos. Cualquier persona que crea que los procesos cognitivos son perceptualmente guiados por las capacidades sensomotoras del organismo defiende la tesis de la corporeidad. Este sería el caso del profesor Varela (2003).

Ahora bien, para abordar el problema de la interpretación radical necesito tres puntos de pivote. En primer lugar, requiero de una ontología que me sirva de base. Esta es la labor que acabo de cumplir. En segundo lugar, necesito una postura epistemológica que delimite el abordaje. Esta labor la cumplí en la sección anterior, aunque solo en esta hice explícito mi compromiso con la epistemología naturalizada, el coherentismo y el holismo. Por último, me hace falta una teoría del significado. Es decir, necesito una teoría que me permita dar cuenta de la capacidad significativa del lenguaje a partir de la relación entre sus condiciones de verdad y sus condiciones de uso. Aquí me comprometeré con el holismo semántico. En específico, con el holismo semántico de Wittgenstein.

Antes de explicar este último punto de pivote, quisiera aclarar que soy un lector de Wittgenstein no-wittgensteiniano. En otras palabras, mi interés es extraer del ejercicio filosófico de Wittgenstein algunos argumentos que me parecen útiles para abordar ciertos problemas filosóficos, pero soy indiferente ante la cuestión de si lo que quiero defender con esos argumentos es una postura coherente con la de Wittgenstein o no (Giraldo, 2018). El hecho mismo de calificar como ‘teoría del significado’ el holismo semántico de Wittgenstein es prueba suficiente de que mi lectura es indiferente ante sus propósitos como filósofo.

Entrando en materia, la teoría del significado de Wittgenstein tiene como piedra angular la idea de que la capacidad significativa del lenguaje depende de una comunidad que lo use (PI, §5). Así, dado que la significación lingüística se ve como una práctica de comunidad, como una actividad contextual y pública, implica reglamentación. Es decir, la comunidad necesita de unas reglas que la ayuden a diferenciar los usos lingüísticos correctos de los incorrectos (PI, §6). Wittgenstein llama ‘gramática’ a esas reglas tácitas. Así, la gramática, el lenguaje y “[...] las acciones con las que está entrelazado” (PI, §7) son una *totalidad* que Wittgenstein llama ‘juegos de lenguaje’. Dicho de otro modo, el lenguaje, sus significaciones, reglas y usos en comunidad son inseparables entre sí.

Aquí vale la pena detenerse en los dos sentidos que tiene el concepto de ‘regla’ para evitar confusiones. Por un lado, una regla puede delimitar lo que es posible dentro de la práctica que reglamenta. Por ejemplo, es imposible tocar una batería acústica sin pegarle a las membranas de los tambores. A este tipo de regla la llamamos ‘constitutiva’ (Giraldo, 2018). Por otro lado, una regla puede determinar aquellas acciones corregibles dentro de la práctica. Volviendo al ejemplo, es posible que alguien toque la batería con una postura que le genere dolor en las manos, de modo

que se encontraría con que la comunidad corrige ese error. A este tipo de regla la llamamos ‘regulativa’ (Giraldo, 2018).

Para Wittgenstein, los juegos de lenguaje tienen reglas tanto constitutivas como regulativas. En los juegos de lenguaje, las reglas constitutivas son las condiciones de uso y las regulativas son las condiciones de verdad (Giraldo, 2018). Es decir, las reglas constitutivas de un juego de lenguaje delimitan las jugadas posibles. Esto significa que delimitan los usos. En cambio, las reglas regulativas del mismo juego de lenguaje establecen las jugadas corregibles. Esto significa que establecen la verdad. Para explicar esto, tomaré como ejemplo el juego de lenguaje del saludo.

Supongamos que un humano llega a un sitio y saluda dando cachetadas. Esto dejaría a todos los humanos presentes sorprendidos, porque su acción muestra que no entiende las reglas de juego del saludo. Esa acción no es un uso posible, no atiende las condiciones de uso o las reglas constitutivas del juego. En cambio, si este humano saludara a una persona dándole la mano y apretando con muchísima fuerza, entonces se le corregiría. Su uso es posible dentro del juego del saludo, pero no satisface la expectativa de la comunidad a la que pertenece y, por lo tanto, es corregible.

Con este ejemplo quiero mostrar que “[...] la función semántica de una expresión está determinada por las condiciones de posibilidad de dicha expresión en una ocasión específica” (Giraldo, 2018, p. 55). En otras palabras, si bien las condiciones de uso determinan las condiciones de verdad, también es cierto que las condiciones de verdad determinan las condiciones de uso. En este sentido, pragmática y semántica son interdependientes. Ambas oscilan para encontrar su punto de equilibrio estando en los lados opuestos de la balanza lingüística. Es decir, las reglas están presupuestas y aplicadas en los usos concretos, pero también emergen de esos usos, pues “[p]ara lo que llamamos ‘lenguaje’ hace falta regularidad” (PI, §207).

Esta última cita, además de recalcar el hecho de que el lenguaje es una actividad que practicamos en comunidad, propone que la fuerza prescriptiva de la gramática no recae en los juegos de lenguaje, sino en nuestras formas de vida (PI, §19). Esto significa que nuestras prácticas lingüísticas son fenómenos circunscritos en unas situaciones vitales determinadas y lo que fija la relevancia de esas situaciones no depende del lenguaje, sino de nuestra estructura corporal. Para decirlo con Varela (2003) y Wittgenstein al tiempo, nuestros juegos de lenguaje son guiados perceptualmente por nuestras capacidades sensoriomotoras:

[En el lenguaje] no hay un consenso de opiniones; no es una cuestión de opinión. [Las reglas] están determinadas por un consenso de acción: un consenso de hacer lo mismo, de reaccionar

igual. Hay un consenso, pero no es un consenso de opinión. Todos nosotros actuamos de la misma manera, caminamos de la misma manera y contamos de la misma manera (LFM, pp. 183-184).

En otras palabras, las reglas de nuestros juegos de lenguaje son las reglas de nuestras formas de vida. Por ello, los juegos de lenguaje y las formas de vida son dos caras de la misma moneda o, mejor aún, ‘juegos de lenguaje’ y ‘formas de vida’ son dos maneras diferentes de describir el mismo fenómeno, la capacidad significante del lenguaje. De ahí que “[...] representar un lenguaje [suponga] representar una forma de vida” (PI, §19). Si jugar un juego de lenguaje es vivir de acuerdo a una forma de vida, entonces seguir las reglas de un juego de lenguaje es seguir las reglas de una forma de vida. En palabras más sencillas, ante la pregunta de por qué hablamos así, tenemos que responder que, simplemente, *porque vivimos así*.

Hasta aquí he expuesto mi naturalismo en detalle. Hablando figuradamente, he puesto mis cartas en la mesa de juego y no me he guardado (casi) ninguna bajo la manga. Por supuesto, todavía no queda muy claro a qué estamos jugando. Dado que necesito explicar el juego antes de que empiece la partida, el siguiente capítulo versará sobre el otro componente de este trabajo. Habiendo aclarado el componente del naturalismo, me queda exponer del problema de la interpretación radical.

3. Buscando la raíz

El tema de este capítulo es el problema de la interpretación radical. Mi objetivo es formular dicho problema de una manera diferente y, quizás, actualizada. Esto se debe a que el relato del lingüista y los aborígenes me parece problemático. De esto hablaré en la última sección del siguiente capítulo, por ahora basta con decir que haré uso de la ciencia ficción cinematográfica para ilustrar el problema. Así pues, este capítulo lo he dividido en tres partes. Primero, expondré por qué la interpretación radical es un problema filosófico. Luego, ilustraré y formularé la cuestión aludiendo a un metraje de Denis Villeneuve, lo cual me permitirá introducir las investigaciones de Quine y de Davidson al respecto. Finalmente, expondré en detalle el abordaje que hace cada uno.

3.1. La comunicación

Reflexionar en torno al fenómeno de la comunicación humana es una buena manera de comprender por qué la interpretación radical es un problema filosófico. Por ello, imaginemos la siguiente situación: a la una de la tarde, Daniela y Marcela se sientan a almorzar en su casa un sancocho. Daniela tiene mucha hambre, así que come bastante rápido. Al ver esto, Marcela dice ‘¿Por qué el afán?’ a lo que Daniela responde ‘Tenía hambre’. Con esta nueva información, Marcela hace otro comentario, ‘Ahí hay banano’, mientras señala con el dedo índice de su mano la puerta que lleva hacia la cocina. A esto, Daniela responde ‘No quiero más, pero gracias’ y simultáneamente mueve su cabeza de derecha a izquierda varias veces. Después de esa acción, Marcela deja de hacer preguntas y continúa comiendo.

La conversación entre Daniela y Marcela puede ser resaltada en varios aspectos, pero me interesan dos. El primer aspecto es el siguiente: cualquier conversación es un proceso de comunicación entre al menos dos agentes. En este caso específico, es un proceso de comunicación oral entre Daniela y Marcela. Siguiendo el enfoque enactivista, creo que la comunicación, en general, es un proceso a través del cual damos o reclamamos atención hacia alguien o algo que nos parece relevante (Sperber y Wilson, 2005). Así pues, la conversación sostenida entre Daniela y Marcela implica que hay cierta información relevante que transitó entre ambas. Esto me lleva al segundo aspecto, que formularé con la siguiente pregunta: ¿cómo podríamos entender la manera en la que esa información relevante transitó entre Daniela y Marcela? Es decir, ¿cómo podemos entender la conversación? Responderé a partir de la metodología de Hans-Georg Gadamer porque, por un lado, usaré su propuesta sobre el principio hermenéutico de equidad más adelante y, por otro lado, mi formación principal es como comunicador.

Para Gadamer la interpretación es una fusión de horizontes (WuM, §11, 456). Esto es una manera de decir que toda interpretación necesita de unos saberes previos y de una intención. Por un lado, esos saberes previos e intenciones son producto del contexto histórico en el que estamos circunscritos o, utilizando su metáfora, de un horizonte de significación que heredamos al estar situados en una tradición. Por otro lado, ese horizonte heredado tiene límites, pero la única manera que tenemos de superarlos es moviéndonos dentro de él y ampliando nuestra perspectiva. En ese sentido, la interpretación consiste en superar los límites de mi horizonte al fusionarlo con el horizonte del otro. En otras palabras, en la interpretación superamos la distinción entre lo familiar y lo extraño. Sin embargo, es necesario partir de lo familiar para llegar a lo extraño y, por consiguiente, superar la dicotomía.

En este orden de ideas, Daniela tiene un horizonte que podríamos caracterizar como se sigue. En primer lugar, Daniela se ha comunicado antes con otras personas (lo cual incluye a Marcela). En segundo lugar, Daniela cree que, dada la información ‘Tenía hambre’, Marcela pudo asumir que no estaba satisfecha. Y, en tercer lugar, Daniela es una hablante competente del castellano, de modo que puede emitir y recibir diversos mensajes en esa lengua.

Estos saberes previos e intenciones son el punto de partida de la interpretación de Daniela. De ahí que interprete que el acto de habla ‘Ahí hay banano’ (acompañado por la acción de señalar la puerta de la cocina) no cumpla solamente con la función de informar que hay banano, sino que también cumpla con la función de invitarla a comer más. Esto explica por qué Daniela responde ‘No quiero más’, aunque Marcela no le haya dicho explícitamente que puede comer más si lo desea. Lo curioso es que la interpretación de Daniela hacia el contenido tácito de la preferencia de Marcela fue correcta, ya que la conversación entre ambas fluyó con normalidad.

Este breve análisis revela que la comunicación humana es un fenómeno asombroso. En mi opinión, se vuelve más asombroso cuando notamos que el ejemplo es lingüístico, pero que no necesariamente todo proceso de comunicación se reduce al lenguaje. Hay comunicación en el guarda de tránsito que agita su mano hacia nuestro vehículo simbolizando ‘siga’, en la fotografía que nos muestra los resultados de la guerra y entre los dos boxeadores que pelean para entretener a un público. La comunicación recorre la vida humana desde donde sea que se mire y, aunque la expresión sea figurativa, no deja de ser lúcida. Al igual que Hermes, el dios mensajero entre dioses y humanos que se disfraza de vagabundo para pasar desapercibido, la comunicación acontece sin que reparemos en ella. Como el dios mensajero, la comunicación va de un lado a otro, apareciendo

y desapareciendo sin esfuerzo, de modo que la juzgamos como un proceso prístino del cual no queda nada por saber.

Por supuesto, ese juicio está sesgado y se basa en una confusión elemental. En el primer capítulo, apunté brevemente la diferencia que hay entre saber-cómo y saber-que. Vale la pena anotar que, como humanos y como seres vivos, nos comunicamos. Es decir, llevamos a cabo actividades que son procesos de comunicación (como los actos de habla, el pintar o la interpretación de la sonata K310 de Mozart). Palabras más, palabras menos: nos ejercitamos en habilidades comunicativas. Por lo tanto, sabemos cómo comunicarnos, sin que ello implique que sepamos qué es la comunicación. En resumen, tenemos un saber-cómo, no un saber-que.

Evidentemente, la comunicación acontece y, como tal, es gran parte de la vida humana. Sin embargo, ni lo uno ni lo otro nos ayuda a responder la pregunta de qué conocimiento tácito tenemos para interpretarnos y, por consiguiente, para que la comunicación acontezca. Para decirlo con Wittgenstein, queremos comprender “[...] algo que ya está patente ante nuestros ojos” (PI, §89). Por eso mismo la investigación es compleja, ya que los aspectos más importantes del fenómeno de la comunicación humana “[...] están ocultos por su simplicidad y cotidianidad” (PI, §129). En ese sentido, la labor filosófica es quitar toda la hojarasca y las ramificaciones de modo que se pueda cavar profundo y encontrar la raíz de la interpretación. A grandes rasgos, este es el problema de la interpretación radical.

Ahora bien, el problema de la interpretación radical utiliza la idealización de dos actividades como herramienta metodológica para aislar las variables del problema y exhibirlo de la manera más pura posible. La primera actividad es la traducción de expresiones de una lengua L_1 a otra lengua L_2 . La segunda es la interpretación de L_1 en términos de L_2 . Normalmente, la traducción o interpretación de una lengua a otra se da por medio de un conocimiento previo de alguna lengua emparentada o, incluso, por la existencia de uno o varios intérpretes. Sin embargo, el recurso heurístico de Wittgenstein, Quine y Davidson consiste en quitar cualquier conocimiento previo o ayuda externa. En este sentido, el problema de la interpretación radical nos exige buscar los mecanismos a partir de los cuales podemos traducir o interpretar una lengua en condiciones no-homogéneas.

Por estas mismas razones es que el problema lleva el nombre de ‘interpretación radical’. Ya que ‘radical’ viene de ‘raíz’, la labor consiste en buscar la raíz de la traducción y la interpretación. Para decirlo en términos kantianos, el problema es filosófico porque busca las condiciones de

posibilidad de toda traducción e interpretación. Por eso, hay una profunda relación entre la interpretación radical y la epistemología naturalizada. Si no evitáramos el reto del escéptico gracias al antifundamentismo, entonces no podríamos construir el conocimiento que requerimos para la interpretación radical. Esto se debe a que el escéptico pone en duda el mismo saber que tratamos de construir. Además, sin ese saber, la comunicación en tanto acontecimiento no sería posible. Esto implicaría que nuestros juegos de lenguaje y nuestras formas de vida tampoco no serían posibles.

3.2. Raíces y alienígenas

Habiendo dejado clara la naturaleza filosófica del problema, en esta sección me propongo formularlo. La interpretación radical casi siempre es ilustrada con un relato que ya mencioné en la introducción al capítulo. Dicho relato va más o menos así: un lingüista se encuentra por primera vez con una comunidad de aborígenes cuya lengua es desconocida y carece de intérprete; por ende, su tarea es traducir o interpretar esa lengua desde cero. En lo que se sigue sustituyo este relato y, simultáneamente, formulo el problema en detalle. Para lograr mi objetivo, recurro muy libremente a los escenarios propuestos por Denis Villeneuve en su metraje *Arrival* (2016).

Antes de entrar en materia, necesito hacer tres aclaraciones. Primero, uso ‘lengua’ para referirme a los diversos sistemas notacionales concretos que utilizamos, en conjunto con una comunidad, para comunicarnos de manera oral, visual o escrita. Ejemplos de lenguas serían los siguientes: el castellano, el inglés, el braille, la lengua de señas, la notación musical y el cine. Segundo, uso ‘lenguaje’ para referirme a la técnica y práctica de construir y utilizar sistemas notacionales presuponiendo unas reglas públicas determinadas. Por último, aunque el concepto de ‘comunicación’ no se reduce únicamente a la comunicación lingüística (es decir, a los procesos de comunicación en una lengua oral, visual o escrita), a partir de ahora solo me refiero a este tipo cuando utilice el concepto.

En la película *Arrival* (2016), doce naves alienígenas llegan a doce puntos diferentes de nuestro planeta. Por este motivo, la doctora en lingüística Louise Banks es reclutada por el gobierno de los Estados Unidos para ingresar a la nave alienígena que aterrizó en su suelo y hacer contacto con los visitantes. El trabajo que tiene Louise es complicado en más de un sentido, pero puede resumirse en que debe dar cuenta de la respuesta que den los alienígenas a la pregunta de ‘¿Cuál es su propósito en el planeta tierra?’. Por ello, el trabajo de Louise puede dividirse en dos actividades. La primera es la traducción de expresiones de la lengua alienígena a la lengua de Louise. La segunda es la interpretación de la lengua alienígena en términos de la lengua de Louise. En otras

palabras, si asumimos que la lengua de Louise es el inglés, ella debe traducir las expresiones de la lengua alienígena al inglés o interpretar la lengua alienígena desde el inglés. Estas tareas son un reto para nuestra doctora en lingüística y presentan tres obstáculos que enumero a continuación.

El primer obstáculo es epistemológico. Louise no puede saber cómo funcionan los juegos de lenguaje de los alienígenas sin traducir o interpretar sus creencias. Pero, al mismo tiempo, Louise no puede saber lo que los alienígenas creen sin traducir o interpretar sus juegos de lenguaje. El segundo obstáculo es tecnológico. Para el oído humano y los instrumentos que hemos desarrollado a partir de él, el comportamiento oral de los alienígenas es un sinsentido. Aunque Louise puede calificar como ‘lengua oral’ a los sonidos emitidos por el aparato fonador de los alienígenas, esa acción no facilita el análisis de los sonidos para su traducción o interpretación. El último obstáculo es metodológico. Los únicos datos con los que Louise puede trabajar son “[...] las fuerzas que ve actuar sobre la superficie sensible del [ser vivo cuya lengua] estudia y el comportamiento observable de éste, oral o de otra naturaleza” (Quine, 1968b, p. 41). Sin embargo, esto no es suficiente para delimitar qué significaciones están vinculadas al estímulo (si es que hay tal cosa como significaciones vinculadas al estímulo). Tampoco responde a la pregunta de cómo podemos conocer esas significaciones.

Dados estos tres obstáculos, el único que puede sortear Louise es el segundo. Si bien la lengua oral de los alienígenas dificulta su tarea, es posible que los alienígenas tengan una lengua escrita o visual. Para sortear esta dificultad, Louise lleva a cabo un experimento. Equipada con un tablero y un marcador, Louise aborda la nave y escribe en el tablero la palabra ‘*human*’. Levantando el tablero hacia los alienígenas y señalándose a sí misma, Louise profiere ‘*human*’ varias veces. Este acto de habla es el estímulo que afecta la sensibilidad de los alienígenas. Lo que Louise espera es un comportamiento no-oral que le permita empezar la traducción o la interpretación.

Aquí vale la pena hacer dos comentarios. Primero, notemos que Louise asume que los alienígenas pueden escucharla. En mi opinión, este supuesto está justificado por el hecho de que los alienígenas emiten sonidos con su aparato fonador, de modo que es razonable creer que tienen algún órgano para procesar los sonidos del entorno. Y, segundo, notemos que Louise también cree que los alienígenas pueden verla. Este supuesto no está justificado por algún hecho. En su sentido más puro, Louise hizo una conjetura y está tratando de abordar el problema con ella.

Gracias al poder del guion, la conjetura de Louise es correcta. Los alienígenas pueden verla y tienen un modo de comunicación no-oral o lo que ella entiende como una lengua escrita. Seguiré a

Louise en este punto porque, si entendemos la escritura como un sistema de representación gráfica que funciona por medio de signos que se producen sobre algún soporte, entonces los alienígenas escriben. Esto se debe a que los alienígenas producen con su cuerpo grafos de forma esférica y el soporte de esos signos es el aire circundante.

Dejando de lado la cuestión de la escritura, el hecho de que los alienígenas tengan un modo de comunicación no-oral soluciona el segundo y el tercer obstáculo de Louise. Por un lado, la tecnología para llevar a cabo análisis de escritura está mucho más desarrollada y, por ende, facilita la traducción o interpretación de la lengua escrita alienígena. Por otro lado, aunque la metodología de Louise sigue siendo la misma, pues solo tiene acceso a los estímulos y su correlación o causalidad con el comportamiento de los alienígenas, cambia el hecho de que puede diferenciar los grafos producidos apelando a la observación.

En este orden de ideas, Louise asume que la palabra ‘*human*’ escrita y dicha, en conjunto con la acción de señalarse a sí misma, fue el estímulo que provocó la respuesta de los alienígenas. Uso ‘provocar’ y no ‘determinar’, porque Louise tiene que creer en la intencionalidad de la respuesta alienígena. Es decir, Louise está obligada a creer que los alienígenas querían responderle de esa manera concreta. Por ende, lo que determina la respuesta no es el estímulo, sino el estímulo y *la intención*. Aun así, Louise todavía no está justificada para establecer relaciones de traducibilidad o interpretabilidad, pues el grafo podría significar, para poner tres ejemplos, ‘*human*’, ‘alienígena’ o ‘no-te-entiendo’.

Para solucionar este problema, Louise conjetura que hace falta una presentación o introducción entre especies. Por ello, Louise se acerca al vidrio de la nave alienígena detrás del cual están los visitantes y apoya su mano sobre él. Louise pretende que esta acción sea similar al saludo formal que hay entre dos personas desconocidas. A continuación, uno de los alienígenas extiende una de sus siete extremidades y la apoya cerca de la mano de Louise. Aunque están en lados opuestos del vidrio y no se tocan, Louise y el alienígena se han comunicado satisfactoriamente. Por lo tanto, es razonable asumir que el grafo de los alienígenas significa ‘*human*’. He aquí la primera relación de traducibilidad o interpretabilidad de una lengua alienígena a una lengua humana.

Todo este relato me sirve para ilustrar que la interpretación radical es un problema doble. Por un lado, es un problema epistemológico, pues nos pregunta cómo es posible conocer los juegos de lenguaje de una comunidad extraña. *Mutatis mutandis*, esta es la batalla que libra Quine en el segundo capítulo de *Palabra y objeto*. Por otro lado, es un problema para una teoría del significado,

ya que nos pregunta cuál es la relación que tienen las condiciones de verdad y las condiciones de uso en esos juegos de lenguaje. De nuevo, *mutatis mutandis*, esta es la batalla que libra Davidson en *Interpretación radical*.

Este rasgo particular de la interpretación radical me ha obligado a establecer una división entre la actividad de traducir y la de interpretar a lo largo de mi formulación del problema. Esto se debe a dos razones. La primera está relacionada con el experimento mental de la habitación china propuesto por John Searle. La segunda está relacionada con los abordajes particulares que llevan a cabo Quine y Davidson. A continuación, expongo esas razones en ese orden.

En primer lugar, hay una diferencia entre traducir e interpretar porque un enunciado, además de estructura sintáctica, tiene contenido semántico (Searle, 1985). Esta diferencia puede entenderse mejor con el siguiente experimento. Imaginemos que Sergio, un humano cuya lengua madre es el castellano, es encerrado en una habitación con dos rendijas. Por la primera rendija entran preguntas formuladas en mandarín y por la segunda rendija tienen que salir las respuestas en mandarín a esas preguntas. Sergio tiene que producir esas respuestas mientras está encerrado en la habitación, pero su único problema es que no entiende mandarín. Por suerte para él, dentro de la habitación hay una pizarra con reglas en castellano que estipulan cómo manipular símbolos en mandarín. Una regla podría ser, por ejemplo, la siguiente:

(R₁) Siempre que aparezca el símbolo ‘wò hǔ’ hay que responder ‘cáng lóng’.

Ahora, supongamos que el conjunto finito de reglas escritas en la pizarra agota todas las posibles preguntas y respuestas que se pueden hacer en mandarín. Además, supongamos que Sergio es tan bueno para su trabajo que las respuestas en mandarín que produce son indistinguibles de las de una persona cuya lengua madre sea el mandarín. Sin embargo, a pesar de estos supuestos, Sergio no ha aprendido a hablar mandarín. De hecho, es imposible que haya aprendido a hablar mandarín, ya que “[...] incluso si [sus] pensamientos se [le] presentan en cadenas de símbolos, tiene que haber más que las cadenas abstractas, puesto que las cadenas *por sí mismas* no tienen significado alguno” (Searle, 1985, p. 37. Énfasis mío). En palabras más simples, Sergio ha aprendido a manejar símbolos en mandarín, pero no ha aprendido a interpretarlos.

De manera análoga, alguien podría traducir una lengua sin interpretar los enunciados traducidos. Volvamos a la habitación. Supongamos que ya no hay una dinámica pregunta-respuesta, sino una dinámica de traducción. Es decir, por la primera rendija entran enunciados en mandarín y, con ayuda del conjunto finito de reglas de la pizarra, Sergio los traduce al inglés.

Usando la terminología apropiada, el mandarín es la lengua que se traduce (el lenguaje-objeto); el inglés, la lengua a la que se traduce (el lenguaje-sujeto); y el español, la lengua en la que se formulan las reglas para la traducción (el metalenguaje). Así, Sergio puede llevar a cabo la traducción sin interpretar los enunciados en mandarín ni en inglés.

Por supuesto, puede ocurrir que el lenguaje-sujeto y el metalenguaje sean el mismo. Es decir, que se traduzcan los enunciados del mandarín al castellano. En ese caso, no solo hay traducción, también hay interpretación. Pero esto prueba con más fuerza mi punto, porque Sergio tendría que usar “[...] su conocimiento de cómo interpretar emisiones [de su propia lengua]” (Davidson, 2005a, p. 378). Es ese conocimiento tácito lo que le permite ganar progresivamente conocimiento para interpretar el mandarín. Sin embargo, no podemos presuponer ese conocimiento que tiene Sergio sobre cómo interpretar el castellano, ya que el problema de la interpretación radical nos exige dejar de lado lo que *efectivamente* sabemos para interpretar las preferencias de los demás:

[...] Pues podría fácilmente haber algo que podríamos saber y no sabemos, cuyo conocimiento fuese suficiente para la interpretación, mientras que, por otra parte, no es absolutamente obvio que haya algo que de hecho sepamos y que desempeñe un papel esencial en la interpretación (Davidson, 2005a, p. 374).

En este orden de ideas, es posible traducir enunciados de una lengua a otra sin interpretarlos. Por lo tanto, la distinción entre la actividad de traducir como una operación de equivalencias sintácticas y la actividad de interpretar como una operación semántica es relevante. Por supuesto que en un escenario real un traductor llegará a interpretar algunas expresiones de la lengua que traduce. No obstante, la idealización de ambas actividades, en tanto herramienta metodológica, nos exige aislar las variables para comprender mejor el problema y, por consiguiente, su solución.

En segundo lugar, hay una diferencia entre traducir e interpretar porque, para el holismo de Quine (2002b), el sistema de creencias está “[...] en contacto con la experiencia a lo largo de sus lados” (p. 86). En otras palabras, hay enunciados que se relacionan con ciertos estímulos. Esta relación no es necesaria; es decir, el estímulo no causa el enunciado. Más bien, entre estímulo y enunciado hay una correlación o, en palabras de Quine (2002b), “[...] una laxa asociación que refleja la relativa probabilidad de que en la práctica escojamos un enunciado en vez de otro para someterlo a revisión” (p. 88).

Todo esto hace que Quine (1968a) llame ‘enunciados observacionales’ a este tipo de enunciados, dado que están “en contacto” con la experiencia sensible. Por ello, desde la perspectiva

de Quine, la tarea de Louise comienza por identificar los estímulos que provocan ciertos enunciados observacionales en los alienígenas. La tarea de Louise comienza y termina en la traducción de una lengua a otra a partir del puente que brindan los enunciados observacionales.

En cambio, el sistema de creencias está conformado por tres tipos de conocimiento para el holismo de Davidson (2003). Por un lado, está el saber que tenemos de nuestros propios estados mentales. Este es el conocimiento *subjetivo*. Por otro lado, está el saber que tenemos de las otras mentes. Este es el conocimiento *intersubjetivo*. Y, por último, está el saber que tenemos del mundo. Este es el conocimiento *objetivo*. Estos tres tipos de conocimiento “[...] forman un trípode: si se perdiera alguna de las patas, ninguna de sus partes se mantendría en pie” (Davidson, 2003, p. 300).

Todo esto hace que Davidson (2005a) crea que, por un lado, todo lenguaje y toda lengua puedan caracterizarse como eventos de comunicación intersubjetivos y, por otro, la comunicación solo es posible en la medida en que los y las hablantes de una misma lengua dan por sentado que habitan el mismo mundo. Por ello, desde la perspectiva de Davidson, la tarea de Louise comienza por el proceso subjetivo de formular hipótesis que le ayuden a enmarcar a la lengua alienígena, como proceso intersubjetivo, desde una estructura lógica que identifique las condiciones de verdad. La tarea de Louise comienza y termina en la identificación de las condiciones de verdad. Al identificarlas, Louise puede interpretar las significaciones de la lengua alienígena.

En resumen, he separado las actividades de traducir e interpretar porque (a) es posible llevar a cabo una traducción sin interpretación y (b) los abordajes de Quine y Davidson son diferentes. Mientras que la estrella polar de Quine es su investigación epistemológica (y por eso se interesa en la traducción), la de Davidson es su investigación sobre las teorías del significado (y por eso se interesa en la interpretación). Ya que cada uno se enfoca más en una de las caras del problema, se hace necesario diferenciar cada actividad.

Hasta aquí he ilustrado y formulado el problema de la interpretación radical con algo de ayuda del metraje *Arrival* (2016). También he realizado una introducción a los abordajes de Quine y Davidson al problema. Además, establecí una división entre las actividades de traducir e interpretar apelando al experimento mental de Searle (1985). Con esto claro, puedo permitirme pasar a la siguiente sección para exponer detalladamente la propuesta de Quine y Davidson al respecto.

3.3. Apuestas

Antes de detallar las diferencias que tienen los abordajes de Quine y Davidson, me interesa mostrar tres de sus puntos en común. Primero, ambos son holistas semánticos. Es decir, ambos

creen que *un* enunciado no puede tener significación alguna, sino que requerimos un *sistema* de enunciados que se brinden soporte mutuamente. Esta es la famosa tesis de la interanimación de enunciados de Quine (1968a), a la cual Davidson (2005a) también se adscribe.

Segundo, dado que el sistema de enunciados es potencialmente infinito, ambos parten de un solo principio para abordar el problema de la interpretación radical. Aunque se podría tachar mi lectura de Quine como incorrecta, creo que utilizar el concepto de ‘principio’ no está fuera de lugar. Lo importante es no perder de vista que la investigación de Quine es epistemológica, de modo que su principio no es hermenéutico, como el de Davidson, sino epistémico. En ese sentido, aunque el principio de cada uno es diferente, ambos tienen una preocupación por “[...] enunciar explícitamente lo que [el traductor o el intérprete] podría conocer de [...] forma finita” (Davidson, 2005a, p. 376). Esta preocupación nace de su idea de que hablar una lengua es lo mismo que construir una teoría (Glock, 1996). Así, mientras Quine parte del principio epistémico del significado estimulativo, Davidson parte del principio hermenéutico de caridad.

Y, tercero, ambos creen que la indeterminación de la traducción y de la interpretación es inevitable, aunque sus razones difieren. En términos muy generales, su punto de encuentro es que la indeterminación de la traducción y de la interpretación es una consecuencia de su holismo semántico. De nuevo, Louise no puede saber cómo funcionan los juegos de lenguaje de los alienígenas sin interpretar sus creencias y, al mismo tiempo, no puede saber lo que los alienígenas creen sin interpretar sus juegos de lenguaje. Por ello, siempre que tratemos de traducir o interpretar una lengua extraña habrá cierto grado de indeterminación.

A continuación, expondré la propuesta de Quine y Davidson desde el principio que cada uno propone. Mostraré que ambos tratan, a su manera, de minimizar la indeterminación de la traducción y la interpretación. Aunque sus abordajes son susceptibles de crítica, me guardaré esos comentarios para el siguiente capítulo. Por ahora, entremos en materia.

3.3.1. Quine: principio epistémico del significado estimulativo

Para Quine, aprendemos la significación de ciertos enunciados, sobre todo en nuestra infancia, “[...] por el procedimiento de condicionar su entero uso a alguna estimulación sensible” (Quine, 1968a, p. 22). En otras palabras, no se nos enseña a decir ‘puerta’ por el objeto al que la palabra se refiere, sino por el estímulo sensible que supone la situación en la que es posible proferir ‘La puerta es café’. Para Quine es un error creer que con el lenguaje nos referimos a objetos. Por ejemplo, el aborigen que al ver un conejo profiere ‘gavagai’ no se refiere al conejo, sino al estímulo:

Es importante entender el agente que provoca el asentimiento del aborigen a ‘¿Gavagai?’ como estimulación, y no como conejos. La estimulación puede seguir siendo la misma, aunque se sustituya al conejo por una imitación. Y, a la inversa, la estimulación puede variar en cuanto a su capacidad de provocar a ‘¿Gavagai?’ a causa de variaciones en el ángulo de visión, la iluminación y el contraste cromático, aunque el conejo siga siendo el mismo. Al poner experimentalmente en ecuación los usos de ‘Gavagai’ y de ‘Conejo’ lo que hay que poner en correspondencia son estimulaciones, no animales (Quine, 1968b, p. 43).

Este énfasis en los estímulos se debe a que el interés de Quine es el uso lingüístico. Para Quine, los usos lingüísticos son socialmente inculcados. Es decir, todos los miembros de una comunidad concreta están condicionados a responder lingüísticamente así-y-así ante determinados estímulos. Esta antropología de Quine (1968a) consiste, a grandes rasgos, en considerar la mente humana como una caja negra. De ahí que cualquier preferencia que hagamos es la respuesta a unas “[...] condiciones [de estímulo] normalmente sometidas a un dispositivo social” (Quine, 1968b, p. 44). En la medida en que el lenguaje es una técnica comunitaria que nos permite, a partir de la percepción del estímulo *m* en el tiempo *t*, proferir el enunciado *e*, el lenguaje no es más que comportamiento y, dada la interpretación quineana de la mente, cualquier comportamiento puede explicarse en virtud del modelo estímulo-respuesta (Quine, 1968b).

Todo esto le permite a Quine postular el principio epistémico del significado estimulativo. Para Quine (1968b), el significado estimulativo es el par ordenado de las disposiciones de un hablante *h* para asentir o disentir, en el tiempo *t*, el enunciado *e*. Por ejemplo, cuando llueve es correcto proferir el enunciado ‘Está lloviendo’. Esto implica que, si un traductor ve la lluvia y la pregunta a Cristian ‘¿Está lloviendo?’, él tiene la disposición, como hablante competente del castellano, a asentir con el enunciado en ese momento específico. En cambio, si el traductor le hiciera la misma pregunta en un día de sol, Cristian tendría la disposición a disentir con el enunciado. Esto es lo que Quine entiende con el concepto de ‘significado estimulativo’. El principio es epistémico porque, fiel a su conductismo metodológico, Quine tiene como piedra angular el conocimiento del comportamiento del hablante. Volviendo a Cristian, lo que tenemos es el conocimiento de su disposición a asentir o disentir a ciertos enunciados ante determinados estímulos.

Gracias a este principio, Quine (1968b) puede postular dos tipos de enunciados, los ocasionales y los fijos. Los enunciados ocasionales son aquellos cuyo asentimiento o disentimiento es

provocado por estímulos presentes. En cambio, los enunciados fijos son aquellos cuyo asentimiento o disentimiento no es provocado por estímulos presentes¹⁰.

Con esto, Quine (1968b) da un paso más allá y afirma que todo enunciado ocasional cuyo significado estimulativo no varíe a pesar de la presencia de otros estímulos es un enunciado observacional. El concepto de ‘enunciado observacional’ ya lo había bosquejado antes, pero ahora puedo permitirme dar la definición concreta. Un enunciado observacional es un enunciado ocasional que suscita el asentimiento o disentimiento inmediato de los hablantes de una lengua cuando todos perciben el mismo estímulo (Quine, 1968b). Es decir, ‘Está lloviendo’, ‘La puerta es café’ o ‘Hay uvas’ son enunciados observacionales, porque no importa si hay más estímulos que puedan considerarse como información intrusiva ante nuestra percepción. Esos tres enunciados, proferidos en el tiempo t y ante los estímulos adecuados, siempre generan la misma conducta.

Volvamos a la situación de *Arrival* (2016). Para Quine, la tarea de Louise en tanto traductora es identificar los enunciados observacionales e_1, e_2, \dots, e_n que, proferidos durante los estímulos m_1, m_2, \dots, m_n en el tiempo t a los hablantes h_1 y h_2 de la lengua alienígena, generen su asentimiento o disentimiento. Para decirlo de otra manera, Louise puede conocer las significaciones de la lengua alienígena, así como las intenciones y creencias de sus hablantes, porque puede identificar los estímulos sensibles que provocan en ellos ciertas respuestas lingüísticas. En últimas, Louise traduce al inglés la relación entre diversos estímulos y su respuesta lingüística.

Ahora bien, la indeterminación de la traducción es inevitable porque, si bien podemos establecer relaciones de coextensión identificando los enunciados observacionales que, siendo diferentes (sintáctica, fonética o morfológicamente), son proferidos en las mismas condiciones, no podemos traducir unívocamente sus significaciones (Quine, 1968b). Esto nos remite a la tesis de interanimación de enunciados, ya que la única manera para que un enunciado sea significativo depende de las relaciones que tiene con otros enunciados de la lengua a la que pertenece. Por lo tanto, “[...] es posible confeccionar manuales de traducción de una lengua a otra de diferentes modos, todos compatibles con la totalidad [del comportamiento lingüístico] y, sin embargo, todos incompatibles unos con otros” (Quine, 1968b, p. 40).

¹⁰ Por supuesto, lo que entendemos por ‘presente’ depende de la extensión que le demos a la noción de ‘tiempo t ’, anotada en la formulación del principio del significado estimulativo. En ese sentido, para el intervalo entre las 5 de la tarde y las 6 de la tarde, el enunciado ‘Hay uvas’ es ocasional (podrían acabarse después de las 6), mientras que el enunciado ‘Las uvas son comestibles’ es fijo.

Esto implica dos cosas según Quine (1968b). Por un lado, la referencia de cualquier término se vuelve inescrutable. Esto se debe a que la referencia de un término depende de su uso en un enunciado. Sin embargo, la significación del enunciado depende de cómo traduzcamos la totalidad de los enunciados de esa lengua en relación con el comportamiento lingüístico de sus hablantes. Por otro lado, hay relatividad ontológica. Es decir, traducir una lengua es una actividad doblemente relativa a uno de los muchos manuales de traducción y a la lengua a la que la traducimos. Por ello, la ontología de la lengua desde la que traducimos se proyecta sobre la lengua a traducir. Y así, lo que existe para una lengua dependerá de nuestro marco de referencia para traducirla.

Volvamos a la situación de *Arrival* (2016) para comprender todo esto. Pensemos en el grafo que Louise interpreta como ‘*human*’. En ese caso, hay una inescrutabilidad de la referencia, ya que Louise puede traducir ‘humana’ (asumiendo que la referencia del grafo es ella), o puede traducir ‘humanidad’ (asumiendo que la referencia del grafo es un universal instanciado), o puede traducir ‘integral de las sucesiones temporales de una humana’ (asumiendo que la referencia del grafo está determinada por la manera en la que los alienígenas perciben el tiempo).

Además, esta inescrutabilidad está revestida con relatividad ontológica, pues Louise no puede saber qué existe (y, por ende, saber la extensión de los términos) para la lengua alienígena. Todo lo que Louise puede hacer es proyectar la ontología del inglés a la lengua alienígena y de ahí proponer una ontología que le ayude en su traducción. Sin embargo, las tres traducciones que propuse en el párrafo anterior son válidas al contrastarlas con el comportamiento lingüístico de los alienígenas. Por ello, la traducción queda indeterminada, ya que las diferentes traducciones funcionarán de maneras muy parecidas en los procesos de comunicación.

Por supuesto, Quine minimiza la indeterminación de la traducción a partir del principio epistémico del significado estimulativo. Esto se debe a que los vínculos que sostienen los enunciados observacionales de la lengua alienígena con los estímulos sensibles son más fuertes. Aunque hay una correlación o una laxa asociación entre el estímulo y el enunciado, el comportamiento de asentir o disentir ante la proferencia de un enunciado (en vez de otro) ante ciertos estímulos es nuestro garante de validez. Por ello, un enunciado observacional “[...] tanto menos podrá [...] discrepar de su correlato [en la traducción]” (Quine, 1968b, p. 40).

3.3.2. Davidson: principio hermenéutico de caridad

Para Davidson, conocer la significación de un enunciado es lo mismo que saber todas las posibles ocasiones en las que ese enunciado es verdadero. En sus palabras, “[...] alguien que

conoce la teoría puede interpretar las emisiones a las que la teoría se aplica” (Davidson, 2005a, p. 377). Por ejemplo, saber la significación del enunciado ‘Está lloviendo’ es lo mismo que conocer sus condiciones de verdad. Ahora bien, las condiciones de verdad de cualquier enunciado son una calibración entre los tres tipos de conocimiento que tenemos (subjetivo, intersubjetivo y objetivo), pues estos son irreducibles entre sí.

Lo último se entiende mejor a partir de la tesis lingüística de Davidson. Para Davidson (2003), hay una interdependencia entre el pensamiento y el lenguaje. Esto se debe a dos definiciones que supone. En primer lugar, definamos ‘pensamiento’ como (d₁) la capacidad de operar con signos. Y, en segundo lugar, definamos ‘lenguaje’ como (d₂) la técnica y práctica intersubjetiva de construir y utilizar sistemas notacionales de signos. Si aceptamos d₁ y d₂, entonces necesariamente (a) operamos con signos porque utilizamos en comunidad un sistema notacional de ellos y (b) utilizamos en comunidad un sistema notacional de signos porque operamos con ellos. En resumen, pensamos porque utilizamos un lenguaje y, al mismo tiempo, utilizamos un lenguaje porque pensamos.

De esto se siguen dos conclusiones. Por un lado, el conocimiento subjetivo, que versa sobre “[...] lo que pienso, quiero y me propongo” (Davidson, 2003, p. 280), depende del lenguaje o, en concreto, de la adquisición de una lengua. Y, por otro lado, si el conocimiento subjetivo depende del lenguaje y el lenguaje siempre es una práctica comunitaria, entonces el conocimiento subjetivo depende de una práctica comunitaria. En palabras de Davidson (2003), “[...] nuestro conocimiento proposicional no tiene su base en lo impersonal, sino en lo interpersonal” (p. 299).

Todo esto implica que el conocimiento subjetivo es interdependiente con el saber que tenemos de las otras mentes (el conocimiento intersubjetivo). Esto se debe a que solo tenemos conocimiento subjetivo en la medida en que pertenecemos a una comunidad lingüística y la comunidad lingüística solo existe en la medida en que cada quien puede inferir los estados mentales de las otras personas que pertenecen a ella. No obstante, el proceso de inferencia solo es posible si adquirimos una lengua que nos permita pensar y esto requiere, justamente, una comunidad. Por ende, el conocimiento subjetivo depende del intersubjetivo y el conocimiento intersubjetivo depende del subjetivo.

Sin embargo, el conocimiento intersubjetivo presupone un mundo compartido. Es decir, solo podemos inferir estados mentales de las demás personas de una comunidad a la que pertenecemos en la medida en que asumimos que las otras personas experimentan un mundo parecido al nuestro. Por ejemplo, el aborígen que al ver pasar un conejo profiere ‘¡gavagai!’ presupone que las demás

personas que cazan con él están, en efecto, viendo a ese conejo llevando a cabo determinada acción en ese entorno. Sin este presupuesto, el aborígen que profiere no podría inferir estados mentales de las demás personas ni interpretar sus enunciados con respecto a ese evento y, por consiguiente, no podría definir el contenido de su propio pensamiento.

En últimas, lo que Davidson (2005) propone epistemológicamente puede visualizarse así:

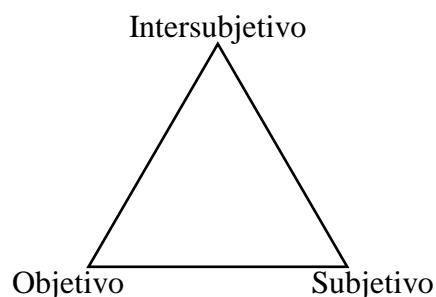


Figura 2.

Lo que la Figura 2 ilustra es que cada tipo de conocimiento es interdependiente de los otros. El conocimiento subjetivo es posible si y solo si hay conocimiento intersubjetivo. A su vez, el conocimiento intersubjetivo es posible si y solo si hay conocimiento objetivo. Por transitividad, se sigue que el conocimiento objetivo es posible si y solo si hay conocimiento subjetivo. (La formulación inversa también aplica por cómo operan las condiciones suficientes y necesarias en el bicondicional.) Esto implica que, por ejemplo, en una conversación entre dos personas hay una “triangulación” o, como afirmaba al principio de esta sección, una calibración entre los tres tipos de conocimiento:

[...] cada una de las dos personas reacciona de modo diferente a los estímulos sensoriales que provienen de una determinada dirección. Proyectando hacia fuera las líneas entrantes, la causa común se encuentra en su intersección. Si las dos personas se dan cuenta entonces de las reacciones del otro [...], cada una de ellas puede correlacionar estas reacciones observadas con sus estímulos procedentes del mundo. Se ha determinado una causa común. El triángulo que da contenido al pensamiento [y al lenguaje] está completo. Pero se requieren dos personas para hacer un triángulo (Davidson, 2003, p. 290).

La metáfora de Davidson (2003) es muy bella y por eso mismo hay que entenderla con cuidado. Lo que emerge de la triangulación es el contenido semántico de los enunciados. En otras palabras, la calibración de los tres tipos de conocimiento permite que haya interpretación. En los términos de la figura, si cada vértice es un tipo de conocimiento, el triángulo completo representa las

condiciones de verdad de los enunciados. Esto nos remite a la pregunta de cómo Davidson entiende las condiciones de verdad. Para responder esta cuestión, voy a exponer su ontología de objetos y eventos y su postura deflacionista sobre la verdad.

En primer lugar, Davidson (2005b) cree que nuestros enunciados no se conectan con hechos, sino con “[...] objetos y eventos en el mundo” (p. 64). A lo que quiere llegar Davidson (2005b) con la distinción entre hechos y eventos es muy sencillo. Es *un hecho* que Colombia (supuestamente) se independizó del yugo español en 1819, pero *el evento* de la (supuesta) independencia de Colombia ocurrió en 1819. Mientras que el concepto de ‘hecho’ implica abstracción y atemporalidad, el de ‘evento’ implica particularidad y locación espaciotemporal. Siguiendo esa línea, Davidson (2005b) cree que los eventos están compuestos por objetos. Esto permite que contemos, comparemos, cuantifiquemos con lógica de primer orden y describamos secuencias de objetos y eventos¹¹.

En segundo lugar, esta ontología de objetos y eventos se lleva muy bien con la manera en la que Davidson entiende la noción de ‘verdad’. Por un lado, Davidson (2005b) cree que “[...] definir ‘verdad’ [...] *no puede hacerse*” (p. 160. Énfasis mío). Por otro lado, también cree que ‘verdad’ “[...] es el concepto semántico más claro y básico que tenemos” (Davidson, 2005b, p. 160). En otras palabras, para Davidson la verdad es una propiedad simple e indefinible. En una metáfora, la verdad es “[...] una propiedad de una pieza que se agrega o deja de agregarse” (Davidson, 2005a, p. 383). Esto implica que la verdad es una propiedad primitiva de cualquier lengua y, por ende, ineliminable en cualquier teoría del significado.

Así pues, las condiciones de verdad son el resultado de los objetos y eventos que satisfacen los enunciados de una lengua *L*. Nótese que Davidson (2005a) toma de Alfred Tarski la noción de ‘satisfacción’ que “[...] pone en relación a los enunciados [...] con secuencias infinitas de objetos [y eventos], que puede considerarse que pertenecen al rango de las variables [de una lengua]” (p. 379). En palabras sencillas, un enunciado como ‘Leer a Davidson me atormenta’ está conectado con el evento de lectura de Davidson. A su vez, ese evento está compuesto por objetos como el artículo que leo y mis emociones. Este evento y sus objetos satisfacen (o no) las condiciones de verdad del enunciado. En otras palabras, el enunciado ‘Leer a Davidson me atormenta’ es verdadero (en castellano) si y solo si leer a Davidson me atormenta.

¹¹ Dentro de la lógica de primer orden, están el cuantificador universal y existencial. Además de estos cuantificadores, Davidson defiende que debemos agregar el operador de identidad. En adelante, cada vez que use ‘lógica de primer orden’ me refiero a la lógica de primer orden *agregándole el operador de identidad*.

Esto último es lo que Davidson llama ‘V-enunciados’¹². Los V-enunciados son teoremas cuya función es enunciar “[...] las condiciones de verdad de un enunciado usando recursos que no son más ricos, puesto que son los mismos que aquellos del enunciado mismo” (Davidson, 2005a, p. 381). Por este motivo, todos los V-enunciados tienen la siguiente forma:

(V-e) El enunciado *e* es verdadero en la lengua *L* si y solo si *p*.

En todos los V-enunciados, ‘*p*’ es reemplazada por un enunciado que es verdadero si y solo si *e* lo es. Sin embargo, no todos los enunciados de una lengua *L* pueden explicarse en virtud de V-enunciados. Esta diferencia es crucial, pues para Davidson (2005a) hay enunciados abiertos o simples y enunciados cerrados o complejos. Mientras los enunciados abiertos tienen variables independientes, los enunciados cerrados tienen variables dependientes. Esto es una manera de decir que hay enunciados cuya satisfacción no implica cambios en la satisfacción de otros enunciados. Por ejemplo, la satisfacción de ‘Juanes está mojado, porque hoy llovió’ depende de la satisfacción de ‘Juanes está mojado’ y ‘Hoy llovió’. En cambio, la satisfacción de ‘María Paula odia el derecho’ no depende de ningún otro enunciado.

En este sentido, los V-enunciados aplican para los enunciados abiertos o simples. Es decir, los V-enunciados dan las condiciones de satisfacción de los enunciados simples. Haciendo uso de la recursividad matemática, lo cual ya supone que la lengua *L* tiene suficiente teoría de conjuntos, los enunciados complejos dependen de la satisfacción de los enunciados simples que los componen. Así, la verdad se entiende en términos de la noción de ‘satisfacción’. Más aun, dado que la verdad es una propiedad de una sola pieza, “[...] es más propensa a conectar con actitudes bastante simples de los hablantes” (Davidson, 2005a, p. 383). Es decir, esta concepción de la verdad como una propiedad primitiva de una lengua *L* permite que sus hablantes tengan actitudes relacionadas con ella y que podemos identificar. Por eso, Davidson (2005a) cree que un hablante puede tener la actitud de mantener un enunciado como verdadero.

Todo esto le permite a Davidson postular el principio de caridad hermenéutica. Para Davidson (2003), tenemos que dotar a los y las hablantes de una lengua *L* de cierta cantidad de lógica y un buen grado de verdad. Formulado técnicamente, el principio de caridad nos dice lo siguiente: entre más enunciados e_1, e_2, \dots, e_n de una lengua *L* aceptemos como verdaderos o falsos para sus hablantes, mejor podremos comprender todos los enunciados posibles de *L*. Esto implica que, si

¹² En inglés, Davidson utiliza ‘*T-sentence*’ para abreviar ‘*Truth-sentence*’. A veces, esto se traduce como ‘V-oración’. En mi caso, traduciré ‘V-enunciado’ para mantener constante el concepto de ‘enunciado’ en la monografía.

queremos interpretar un enunciado cualquiera de L , entonces tenemos que presuponer coherencia entre las creencias de sus hablantes y la verdad de dichas creencias con respecto a los objetos y eventos que las satisfacen. En palabras de Davidson (2003):

[...] Es cierto que cualquier creencia particular puede ser falsa; pero *en el marco y en el tejido de nuestras creencias debe haber lo suficiente que sea verdadero como para proporcionar contenido a lo restante*. Las conexiones conceptuales entre nuestro conocimiento [de nuestras propias mentes, las mentes de las demás personas y el mundo] son holísticas (p. 292. Énfasis mío).

Así, el sistema de V-enunciados se ajusta como una rejilla a la parte de L que contiene enunciados simples. Asumiendo el acuerdo general entre la comunidad lingüística sobre los objetos o eventos que hacen verdaderos o falsos a este tipo de enunciados, podemos inferir sus condiciones de verdad y, en últimas, su significación. Partiendo del principio de caridad, lo que queremos es un ajuste óptimo entre los V-enunciados y la lengua L , pero eso solo puede lograrse maximizando la coherencia y verdad entre quienes hablan L y nuestra interpretación de L como un todo.

Volvamos a la situación de *Arrival* (2016). Para Davidson, la tarea de Louise en tanto intérprete consiste en identificar las actitudes de mantener un enunciado como verdadero o aceptarlo como verdadero en los alienígenas. Esta parte no es semántica, pues Louise puede identificar a un alienígena como expresando una verdad sin ser capaz de saber qué verdad quiere expresar. Lo que se sigue es que tenemos unos enunciados simples e_1, e_2, \dots, e_n que se mantienen como verdaderos en ciertos tiempos ante la presencia de ciertos estímulos. Por ejemplo, en el evento en el que Louise se señala a sí misma mientras profiere ‘*human*’ y genera la respuesta escrita alienígena, su trabajo consistiría en elaborar la siguiente hipótesis:

(V- e_1) El enunciado e_1 es verdadero en la lengua alienígena cuando es proferida por el hablante h_1 en el tiempo t si y solo si profiere ‘*human*’ cerca de h_1 en t .

Como se ve, Louise identifica las condiciones de verdad de los enunciados a partir de la lógica de primer orden. Si las hipótesis de Louise son correctas, entonces inferirá las condiciones de verdad y, en consecuencia, la significación de los enunciados. Por supuesto, la inferencia de significaciones solo es posible cuando se impone un sistema de V-enunciados a la lengua alienígena. Esto se debe a que podemos introducir la noción de ‘coextensión’ al identificar los enunciados que son verdaderos cuando se satisfacen las mismas sucesiones de objetos y eventos. Una vez tengamos la noción de ‘coextensión’, podemos empezar a hablar de ‘significación’.

Ahora bien, la indeterminación de la interpretación es inevitable porque, si pensamos el proceso de interpretación desde la Figura 2, Louise tiene los vértices del triángulo, pero le faltan las líneas. Por un lado, Louise tiene acceso a los objetos y eventos de un mundo compartido por ella y los alienígenas. Esto sería el conocimiento objetivo. Por otro lado, tiene acceso al comportamiento intencional y lingüístico de los alienígenas ante sus acciones como intérprete humana. Esto sería el conocimiento intersubjetivo. Y, por último, tiene acceso a sus propios fenómenos mentales, de modo que puede elaborar hipótesis en forma de V-enunciados. Esto sería el conocimiento subjetivo. Así, dado que Louise estima las relaciones entre estos tres tipos de conocimiento, sus interpretaciones siempre pueden recalibrarse.

Es claro que Davidson (2005a) cree que puede minimizar la indeterminación de la interpretación. Esto se debe a que, si no podemos interpretar los enunciados de una lengua *L* y la conducta de sus hablantes de tal manera que revelen “[...] un conjunto de *creencias en gran parte coherentes y verdaderas de acuerdo con nuestros propios estándares*, [entonces] no tenemos razón alguna para tener en cuenta a esa criatura como racional, o como diciendo algo” (p. 386. Énfasis mío). Es decir, podemos minimizar la indeterminación de la interpretación en la medida en que los y las hablantes de *L* respondan a nuestros estándares de coherencia y verdad.

Hasta aquí he expuesto los abordajes de Quine y Davidson hacia el problema de la interpretación radical. A pesar de que ambos son excelentes jugadores filosóficos, quisiera resaltar que están muy lejos de ser los únicos. De hecho, ambos comparten estrategias de juego que podemos rastrear, de uno u otro modo, a Wittgenstein. Por ende, el siguiente capítulo consistirá en criticar sus enfoques y ver qué aportaría la lectura naturalista de Wittgenstein con respecto al problema de la interpretación radical.

4. Regresar a Wittgenstein

El tema de este capítulo son los aportes de la lectura naturalista del holismo semántico de Wittgenstein al abordaje del problema de la interpretación radical. Mi objetivo es exponer dichos aportes y mostrar cómo convierten un problema doble en un problema *triple*. Para lograr este objetivo, procederé en tres momentos. Primero, formularé tres críticas hacia los abordajes de Quine y Davidson, ayudándome en los profesores Hans-Johann Glock (1996) y Mark Johnson (2008). Luego, revelaré mi as bajo la manga y el único rasgo que no expuse del holismo semántico de Wittgenstein en el primer capítulo, el principio de la autonomía de la gramática. Por último, analizaré el caso del profesor Rivera. En mi opinión, dicho caso es una buena ejemplificación de los tres compromisos que adquirimos al abordar el problema.

4.1. Pérdidas

En esta sección, formulo tres críticas hacia las apuestas de Quine y Davidson. La primera consiste en la imposibilidad de inferir significaciones a partir de condiciones de asentimiento y disentimiento. La segunda se relaciona con las estrechas metodologías “sin presupuestos” que Quine y Davidson desarrollan para llegar a la raíz de la interpretación. La tercera tiene que ver con la importancia de las metáforas en las significaciones. Estas tres críticas no son las únicas que se pueden hacer, pero considero que muestran muy bien las falencias que tienen los abordajes de ambos filósofos.

Partamos de aquí: la preferencia de un enunciado *e* está determinada por los estímulos sensibles y la intención del hablante. Según Quine y Davidson, ambos elementos determinan que una preferencia posible se haga efectiva. No obstante, la intención de un aborigen para proferir ‘gavagai’ puede variar, incluso si el estímulo es el indicado. Esto lo reconocen tanto Quine como Davidson y, por ello, afirman que su lingüista tiene que arriesgarse a la interacción con ese aborigen en busca de que los enunciados sean asentidos o disentidos. Pero ese es el problema, porque no queda claro cómo podemos identificar esas disposiciones. Al respecto, Quine (1968b) nos dice lo siguiente:

[...] Supongamos que a base de preguntar ‘¿Gavagai?’, etc., en presencia de conejos, etc., [el lingüista] ha provocado las respuestas ‘Evet’ y ‘Yok’ el suficiente número de veces como para suponer que pueden corresponder a ‘Sí’ y ‘No’, pero sin saber cuál de ellas es ‘Sí’ y cuál es ‘No’. Entonces puede practicar el experimento de repetir lo que diga el indígena. Si al hacerlo

cosecha regularmente la respuesta ‘Evet’ y no ‘Yok’, puede decidirse a pensar que ‘Evet’ es ‘Sí’ (p. 42).

A pesar de su intento, en ese ejemplo no queda claro cuál es el (supuesto) comportamiento observable que nos permite identificar, en primer lugar, que ‘evet’ y ‘yok’ son expresiones de asentimiento y disentimiento. El problema que tienen aquí Quine y Davidson se resume en que, si nuestro punto de partida está dado por lo que un hablante asiente o disiente en una ocasión, no podemos identificar el asentimiento ni el disentimiento. Esto se debe a que “[...] el asentimiento y el disentimiento no son reacciones mecánicas, sino formas de comportamiento *lingüístico* intencional” (Glock, 1996, p. 155. Énfasis mío). En este sentido, lo que Quine y Davidson proponen es implausible porque el asentimiento y el disentimiento tendrían que presuponer lo que tienen que ayudarnos a inferir, el contenido semántico.

Para mí, es claro que Quine y Davidson tienen razón en que al adquirir o aprender una lengua dependemos únicamente del comportamiento observable. Es decir, nuestra adquisición o nuestro aprendizaje de una lengua *L* depende exclusivamente de lo que sus hablantes dicen y hacen. El problema es que ambos están equivocados en que la única manera en la que podemos describir ese comportamiento observable es a partir de los estímulos que provocan que un enunciado sea asentido o disentido. También está la posibilidad de describir el comportamiento a partir de la aplicación de reglas. De hecho, esta es la propuesta de Wittgenstein y, en ella, la circularidad que se da al presuponer el contenido semántico que tenemos que inferir en el asentimiento y el disentimiento desaparece.

En todo caso, la circularidad que mostré es peligrosa únicamente porque Quine y Davidson quieren inferir contenido semántico a partir de evidencia pre-semántica. En su lectura del problema, la raíz de las significaciones está en el comportamiento observable. Por lo tanto, podemos inferir la significación de un enunciado a partir de la descripción del comportamiento en términos de (a) regularidades estadísticas de los estímulos que lo provocan o (b) elementos físicos que conforman los objetos y eventos que lo provocan. Mientras que Quine (1968a, 1968b) opta por la estrategia (a), Davidson (2003, 2005a) prefiere (b).

Esta idea de buscar en un tipo de descripción del comportamiento observable la información necesaria para inferir significaciones viene dada por un presupuesto que tanto Quine como Davidson comparten. Ambos rechazan explícitamente la distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos por ser un dogma del empirismo. Este famoso ataque de Quine (2002b)

descansa en la hipótesis de que los enunciados analíticos no pueden explicarse como aquellos que son verdaderos en virtud de su significado, ya que no hay criterios de identidad que podamos establecer claramente para conceptos intensionales como ‘significado’. En otras palabras, no podemos responder la pregunta ‘¿Este enunciado significa lo mismo que este otro?’, porque no tenemos un criterio subjetivo para individuar significados. Por lo tanto, parece que deberíamos abandonar todos los conceptos intensionales como ‘significado’ y ‘analítico’ sin mayor reparo (Quine, 2002b).

Este ataque de Quine (2002b) encontró una gran defensa en Paul Grice y Peter Strawson (1956). En resumen, la defensa del dogma que hacen Grice y Strawson (1956) consiste en argumentar que “[...] no tiene sentido o es absurdo defender un enunciado como ‘Los predicados x e y aplican de hecho a los mismos objetos, pero no tienen el mismo significado’” (p. 146). En otras palabras, no tiene sentido argumentar que dos enunciados son coextensos (es decir, que es posible o es correcto proferirlos a partir de los mismos estímulos o a partir de los mismos objetos y eventos que los provocan) y, simultáneamente, argumentar que esos enunciados no son sinónimos.

Por este motivo, Quine (1968a, 1968b) y Davidson (2003, 2005a) atacan el concepto intensional de ‘sinonimia’ y proponen el concepto extensional de ‘coextensión’ en sus abordajes al problema de la interpretación radical. Al concluir que la traducción y la interpretación están indeterminadas a partir del comportamiento observable, ambos están apuntando a que no es absurdo creer que dos enunciados sean coextensos y no sean sinónimos. Esto se debe a que, si nuestras traducciones e interpretaciones siempre pueden recalibrarse, entonces no podemos saber si, de hecho, dos enunciados significan lo mismo. Por ello, ambos enfatizan en que la traducción o la interpretación es “desde cero”. Lo que quieren decir es que su metodología no tiene presupuestos y parte de la evidencia empírica (Glock, 1996).

Sin embargo, las metodologías de Quine y Davidson sí tienen presupuestos. En los ejemplos que ambos ofrecen son constantes dos elementos. Por un lado, ambos presuponen que, en algún momento, el lingüista traduce o interpreta correctamente un enunciado. Este enunciado traducido o interpretado le permite provocar y, más adelante, identificar el asentimiento o el disentimiento de los aborígenes¹³. Por otro lado, ambos presuponen que el lingüista y el aborigen se comunican satisfactoriamente, aunque de manera limitada. Tanto Quine como Davidson asumen en sus

¹³ Esto nos lleva al primer problema: para saber si un enunciado está correctamente traducido o interpretado, tenemos que valernos exclusivamente del asentimiento y el disentimiento, pero eso implica identificar el asentimiento o el disentimiento antes de la traducción o la interpretación del enunciado.

ejemplos que las repeticiones que hace su lingüista del enunciado e al hablante h_1 de la lengua L son entendidas por h_1 como un pedido de asentimiento o disentimiento y no como una repetición o una burla.

Estos dos presupuestos muestran que, aunque se limiten a describir la adquisición o el aprendizaje de una lengua en términos del asentimiento y el disentimiento, ambos asumen que el lingüista y el aborígen se comprometen en un tipo de diálogo, el de la enseñanza. El problema es que al presuponer esto le dan la razón a lo mismo que ferozmente le critican a Wittgenstein y que se niegan a aceptar (Glock, 1996). Es decir, la enseñanza no puede entenderse ni practicarse exclusivamente a partir del esquema de asentimiento-disentimiento, porque necesariamente implica corrección y, por consiguiente, *reglas*. Para Quine y Davidson, el lenguaje es solamente un conjunto de sonidos y movimientos corporales no-normativos (Glock, 1996). Así, aunque para ellos está claro que el aborígen tiene la intención de enseñarle al lingüista, no hay nada en sus estrechas metodologías que pueda sustentar ese supuesto.

En síntesis, si no asumimos un marco de referencia para interpretar el comportamiento observable (aunque no sea el de la enseñanza), entonces identificar el asentimiento o disentimiento de un enunciado no es una hipótesis de trabajo, sino un juicio arbitrario. Esto se debe a que, si aceptamos la indeterminación de la traducción y de la interpretación, no tenemos manera de saber si ‘gavagai’ se refiere a un conejo. Por la misma razón, tampoco podemos saber si el aborígen asiente o disiente del uso que el lingüista hace de ‘gavagai’. No tenemos razones para suponer que las reacciones del aborígen son un asentimiento o disentimiento, por más “caritativos” que seamos al respecto.

En esto, el marco de trabajo de Quine y Davidson llega una conclusión parecida a la de Wittgenstein con el problema del seguimiento de reglas (Glock, 1996). En Quine y Davidson, el problema es que cualquier secuencia finita de descripciones del comportamiento observable puede ser compatible con el uso de un enunciado. En cambio, en Wittgenstein el problema es que cualquier secuencia finita de comportamiento observable puede ser entendida como la aplicación de una regla (IF, §§198-202). La conclusión que arrojan estos problemas es que, si tratamos de inferir significaciones o seguimientos de reglas a partir de evidencia pre-semántica, entonces dejamos esas significaciones y esos seguimientos sin determinar. Al tratar de buscar evidencia pre-semántica, nos hemos quedado sin la posibilidad de traducir, interpretar o seguir reglas. En otras palabras, nos hemos quedado sin la posibilidad de comunicarnos.

La enseñanza que nos deja todo esto es la siguiente: inferir reglas o significaciones desde el comportamiento es poner la carreta por delante de los burros. Lo que quiero decir es que no podemos saber cuándo se sigue (o no) una regla y cuándo se profiere (o no) un enunciado significativo *a partir* del comportamiento. Sin embargo, esto no equivale a decir que la aplicación de las reglas y las significaciones queden indeterminadas *en* el comportamiento (IF, §198). Esto último sería la propuesta escéptica de Saul Kripke con respecto al seguimiento de reglas.

Por supuesto, es posible desestimar los argumentos que propongo y que nos llevan a esta conclusión. Para mostrar de otra manera que los abordajes de Quine y Davidson tienen fallas que pueden corregirse en relación a Wittgenstein, voy a aplicar el principio de caridad a sus propuestas. En primer lugar, supondré que es posible identificar el asentimiento y el disentimiento sin acudir a contenido semántico. En segundo lugar, aceptaré que el tipo de comunicación que tienen el aborigen y el lingüista puede describirse en esos términos. Y, en tercer lugar, asumiré que la búsqueda de evidencia pre-semántica no es un absurdo. A continuación, mostraré que ni siquiera con toda esta ventaja podríamos traducir o interpretar las significaciones de ciertos enunciados.

Supongamos que un físico, Donnie, y un psicólogo, Willy, se unen a Louise para la traducción e interpretación de la lengua alienígena. Dada la complejidad de su estudio, Louise ha llevado a cabo tres bautizos iniciales. Es decir, Louise ha nombrado la especie alienígena como ‘heptápodo’, su lengua escrita como ‘heptapodés A’ y su lengua oral como ‘heptapodés B’. Ahora, digamos que Donnie es un fiel creyente de la propuesta de Quine. Gracias a sus conocimientos de física, Donnie ha podido establecer que los heptápodos perciben la falta de oxígeno en su nave y, por ende, que hay al menos un enunciado observacional en el heptapodés A que expresa esto. También digamos que Willy es un fiel creyente de Davidson. Gracias a sus conocimientos de psicología, Willy ha podido establecer que los heptápodos tienen comportamiento intencional y, por ende, que hay al menos un enunciado simple en el heptapodés A que expresa esto.

Aunque las conjeturas de Donnie y Willy son arriesgadas, aceptemos que son verdaderas. Es decir, aceptemos que hay al menos un enunciado en heptapodés A que podríamos traducir o interpretar como ‘En nuestra nave no circula el oxígeno’ y al menos otro que podríamos traducir o interpretar como ‘Nuestro propósito es enseñarle a la humanidad nuestra lengua’. Lo curioso de todo este asunto es que, incluso si Donnie y Willy logran provocar las respuestas lingüísticas necesarias, no van a poder traducir ni interpretar los enunciados en cuestión a partir de las propuestas de Quine y Davidson. Esto se debe a que estos enunciados tienen usos metafóricos que

son ineliminables para su traducción e interpretación. En lo que se sigue, muestro las metáforas tácitas en los enunciados que propuse y defiendo por qué son ineliminables.

En primer lugar, la circulación es, en su sentido literal, el movimiento continuo de algo. En el caso que nos interesa, la circulación es el movimiento continuo del oxígeno. Sin embargo, si intercambiamos ‘circulación’ por ‘movimiento continuo’, no tenemos las mismas condiciones de verdad. Es decir, los enunciados (e_1) ‘En nuestra nave no hay un movimiento continuo del oxígeno’ y (e_2) ‘En nuestra nave no circula el oxígeno’ tienen diferentes interpretaciones.

Por un lado, e_1 se puede satisfacer con el movimiento discontinuo del oxígeno. En otras palabras, si a veces hay oxígeno en la nave y a veces no, entonces en la nave no hay movimiento continuo del oxígeno. Por otro lado, e_2 solo se satisface cuando el movimiento del oxígeno no es cíclico. Es decir, puede que en la nave haya un movimiento discontinuo del oxígeno, pero si ese oxígeno nunca tiene un ciclo de transformación, entonces en la nave no circula el oxígeno. En términos filosóficos, ‘circulación’ es una metáfora conceptual que correlaciona el movimiento continuo del aire con la estructura del círculo, lo cual delimita el medio y modo de la acción (que es cíclica).

En segundo lugar, un propósito ni siquiera puede definirse en términos literales sin incurrir en ambigüedades. En general, nuestros estados mentales no son expresables sin recurrir a metáforas. Para definir ‘propósito’ sin ambigüedades, tenemos que recurrir a una metáfora espacial en la que el propósito es un fin o un objetivo que se quiere alcanzar. Sin embargo, es claro que un propósito no es el fin de un camino ni un objetivo de tiro, literalmente. En ese orden de ideas, un propósito no se alcanza caminando ni disparando, literalmente. En términos filosóficos, lo que quiero decir es que la metáfora conceptual de ‘propósito’ correlaciona nuestros estados mentales conativos con la movilidad en el espacio, lo cual delimita el medio y modo de la acción (que es dirigida o, dicho técnicamente, intencional).

Por estas razones, los usos metafóricos o las metáforas conceptuales son ineliminables de algunos enunciados (Johnson, 2008). Las metáforas son correlaciones que brindan el aspecto de la acción; es decir, las metáforas explicitan el medio y modo de la acción de un enunciado a partir de una correlación. Lo curioso es que esta correlación delimita las traducciones o interpretaciones de ese enunciado (Johnson, 2008). Por lo tanto, si Donnie y Willie son creyentes dogmáticos de las teorías del significado de Quine y Davidson, respectivamente, entonces no podrán traducir o

interpretar algunos enunciados observacionales o simples. Esto se debe a que, para Quine y Davidson, las metáforas no significan nada (Johnson, 2008).

Este pequeño experimento mental muestra que Quine y Davidson no pueden cumplir lo que prometen con respecto a la interpretación radical. Sin duda alguna, ambos tienen contribuciones para la comprensión y abordaje del problema. La cuestión es que “[...] su concepción general del mismo es defectuosa y debe corregirse en relación con las contribuciones de Wittgenstein” (Glock, 1996, p. 145). Volviendo al ejemplo, Donnie y Willie podrían traducir o interpretar las metáforas conceptuales y los enunciados en los que son usadas a partir de la lectura naturalista del holismo semántico de Wittgenstein. La razón de esto es la siguiente: en los juegos de lenguaje es perfectamente posible y explicable que una metáfora delimite las condiciones de verdad del enunciado en el que está siendo usada.

Hasta aquí he formulado tres críticas hacia los abordajes de Quine y Davidson. También expuse cómo dichas críticas son superadas por el holismo semántico de Wittgenstein. En este orden de ideas, contrastar las propuestas de Quine y Davidson con la lectura naturalista de la propuesta de Wittgenstein está justificado. No obstante, la propuesta de Wittgenstein puede ser aún más comprensiva. En la siguiente sección, argumento por qué el problema de la interpretación radical está entrelazado con la antropología filosófica a partir de la exposición del segundo principio del holismo semántico wittgensteiniano.

4.2. El lecho del río

La teoría del significado de Wittgenstein tiene dos principios. El primero lo expuse en el primer capítulo y se resume en que “[...] la función semántica de una expresión está determinada por las condiciones de posibilidad de dicha expresión en una ocasión específica” (Giraldo, 2018, p. 55). A este lo llamo ‘principio de la sensibilidad a la ocasión’, siguiendo la propuesta de Charles Travis (como se cita en Giraldo, 2018). El segundo lo expongo en esta sección y lo llamo ‘principio de la autonomía de la gramática’, siguiendo al profesor Juan José Acero (2003).

A continuación, procedo de la siguiente manera: primero, expongo los dos argumentos de Wittgenstein a favor del principio de la autonomía de la gramática; luego, argumento cómo ambos principios (el de la sensibilidad y el de la autonomía) nos ayudan a tener un abordaje más completo al problema de la interpretación radical. Mi argumento se resume en que, con las herramientas

wittgensteinianas, el problema se convierte en una trenza. Es decir, la interpretación radical sería un problema para la epistemología, la teoría del significado y *la antropología filosófica*¹⁴.

4.2.1. Circularidad y polaridad

Como ya dije, Wittgenstein formula dos argumentos a favor del principio de la autonomía de la gramática¹⁵. El primer argumento tiene que ver con una circularidad que me parece curiosa. Para Wittgenstein, tratar de justificar las reglas de los juegos de lenguaje implica necesariamente presuponer las mismas reglas que tratamos de justificar (OC, §§43-47). El segundo argumento tiene que ver con la polaridad de la proposición. Para Wittgenstein, toda proposición es polar; es decir, un contenido es proposicional si y solo si puede ser verdadero o falso (OC, §§94-97). Los enunciados sobre las reglas de los juegos de lenguaje no cumplen con esta característica y, por lo tanto, dichos enunciados no expresan proposiciones ni pueden justificarse. A continuación, expongo esos argumentos en ese orden.

Por un lado, si tratamos de justificar una regla R , tendríamos que hacerlo a partir de un estado de cosas que se formule en una proposición p . Formalmente, diríamos lo siguiente: ‘Hay que seguir R , porque es el caso que p ’. Esto se ejemplifica en el siguiente enunciado: ‘No podemos usar «Es un semitono mayor que» para comparar colores, porque es el caso que no hay alturas de semitonos en los colores’. Otro ejemplo de esto lo formula Wittgenstein, a saber: si alguien calcula que ‘ $12 \times 12 = 144$ ’, entonces su cálculo es correcto. Sin embargo, si le preguntamos a esa persona cuál es la regla que aplicó para asegurarse de que no haya error en su cálculo, “[...] la respuesta sería que tal cosa no la aprendimos por medio de una regla, *sino aprendiendo a calcular*” (OC, §44. Énfasis mío).

Ambos ejemplos hacen énfasis en que la justificación de una regla es circular. En otras palabras, ninguna regla R puede justificarse a partir de un estado de cosas p , porque formular p implica la aplicación de R . El que no haya alturas de semitonos en los colores y que el cálculo $12 \times 12 = 144$ sea correcto no justifica ni causa las reglas ‘No podemos usar «Es un semitono mayor que» para comparar colores’ y ‘Al operar 12×12 correctamente, el resultado es 144’. La razón de esto es la

¹⁴ Entenderé la antropología filosófica como el campo de investigaciones en el que buscamos comprender (a partir de la descripción de ciertos rasgos) qué significa ‘ser humano’.

¹⁵ Vale la pena anotar que ‘gramática’ es el conjunto de reglas de los juegos de lenguaje o el conjunto de enunciados sobre dichas reglas. Uso las expresiones ‘conjunto de reglas...’ y ‘conjunto de enunciados sobre...’ como sinónimas. También es importante notar que utilizo el concepto de ‘enunciados’ y no de ‘proposiciones’, porque no necesariamente un enunciado tiene que expresar una proposición (si bien es cierto que toda proposición está expresada en al menos un enunciado).

siguiente: esos enunciados solo son significativos porque aplican las reglas que (supuestamente) justifican. Si este es el caso, ninguna regla puede justificarse porque solo con base en reglas determinamos si un enunciado tiene sentido (o no), si es verdadero (o falso) o si justifica a otros enunciados. Por lo tanto, las reglas de los juegos de lenguaje no pueden justificarse:

[...] cualquier proposición (o descripción de la realidad) p que se aduzca como justificación de una regla R tendrá sentido —es más, tendrá *el* contenido que es necesario que tenga para que cuente como justificación— a condición de que la validez de R sea algo con lo que se cuente ya de antemano. Es decir, la descripción de la realidad p puede cumplir el cometido de justificación de R si ya hace uso de R (Acero, 2003, p. 5)¹⁶.

Por otro lado, un contenido es proposicional si y solo si puede ser verdadero o falso. A esto me refiero con que toda proposición es polar. El profesor Acero (2003) tiene razón cuando afirma que dos (o más) creencias se justifican entre sí porque las proposiciones que expresan tienen la misma polaridad. Por ejemplo, es posible justificar ‘Mi escritorio es café’ con ‘La madera es café’ y ‘Mi escritorio está hecho de madera’ porque cualquiera de los tres enunciados puede ser verdadero o falso. Además, si es verdadero que la madera es café y que mi escritorio está hecho de madera, queda justificado el hecho de que mi escritorio sea café. La justificación se pierde si, por ejemplo, mi escritorio no está hecho de madera, ya que la polaridad de la proposición expresada es diferente a la polaridad de las otras.

El corazón del argumento de la polaridad nos dice que, si una característica de toda proposición es su polaridad y si una proposición p (expresada en la creencia c o en el enunciado e) justifica una regla R , entonces R también tendría polaridad, lo cual implica que pierde su estatuto de regla (Acero, 2003). Si una regla estuviese justificada y, por lo tanto, fuese verdadera, entonces la negación de su justificación sería necesariamente falsa. Pero lo que tenemos es que la negación de las justificaciones no es falsa, sino un sinsentido.

Por ejemplo, si R es ‘No podemos usar «Es un semitono mayor que» para comparar colores’ y la justifica p (‘Es el caso que no hay alturas de semitonos en los colores’), entonces R y p son verdaderas. La cuestión es que, si R y p son verdaderas, entonces $\text{no-}p$ (‘Es el caso que hay alturas de semitonos en los colores’) es necesariamente falsa. Sin embargo, el enunciado ‘Es el caso que hay alturas de semitonos en los colores’ no es falso ni mucho menos verdadero. Lo que ocurre es

¹⁶ Aunque estoy de acuerdo con el profesor Acero (2003) en que el argumento más fuerte es el de la polaridad, me distancio en las críticas que él mismo hace al argumento de la circularidad. Esto se debe a que mi interpretación es bastante específica con respecto al concepto de ‘gramática’.

que no- p es un sinsentido, porque no acata las condiciones de uso del predicado ‘Es un semitono mayor que’. Pero, si ese es el caso, “[...] la hipótesis a sacrificar es la que dice que para cada regla gramatical R hay una proposición p que constituye una aplicación de R y que justifica R ” (Acero, 2003, p. 9). Por lo tanto, las reglas de los juegos de lenguaje no pueden justificarse:

[...] no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, *se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso*. [...] Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican (OC, §§94-96. Énfasis mío).

El ejemplo del río de Wittgenstein muestra que hay enunciados que parecen ser proposiciones, pero no tienen polaridad. Esos enunciados son las reglas de los juegos de lenguaje o, como él mismo las llama, su gramática. En este sentido, la gramática es el lecho de un río y los juegos de lenguaje son el agua que fluye sobre ese lecho. Sin duda alguna, es difícil ver con perspicuidad dónde termina el río y comienza el lecho, pero eso no implica que no haya diferencia alguna (OC, §97). En otras palabras, la diferencia entre la gramática y los juegos de lenguaje es epistemológica y lingüística, pero no ontológica. Esto se debe a que tienen una relación de interdependencia: no hay juegos de lenguaje sin gramática ni gramática sin juegos de lenguaje.

Lo curioso de esta relación es que la gramática puede cambiar sin perder su autonomía. Con esto quiero decir que los enunciados sobre las reglas pueden volverse proposiciones, pero los nuevos enunciados sobre las reglas seguirán sin justificación. Parte del lecho se convierte en el río y parte del río se convierte en el lecho porque ambos están afectados por un mismo movimiento constante. Con esto quiero decir que la gramática cambia porque hace parte de la vida humana. Wittgenstein lo expresa mucho mejor cuando nos dice que la gramática es como un eje en torno al cual gira un cuerpo: “[...] [e]l eje no está inmóvil en el sentido de que algo lo mantenga fijo, sino que su inmovilidad está determinada por el movimiento en torno a él” (OC, §152).

4.2.2. El modo de actuar común (entre ellos y nosotros)

El principio de la sensibilidad a la ocasión y el principio de la autonomía de la gramática nos permiten redondear el problema de la interpretación radical. En primer lugar, hay una idea presente en Quine, Davidson y mi propia formulación del problema que sugiere que “[...] la interpretación

radical comienza en casa” (Glock, 1996, p. 144). En otras palabras, pareciera que “[t]oda comprensión del habla de otro implica interpretación radical” (Davidson, 2005a, p. 374). Así, todo proceso de comunicación implica interpretación radical porque tenemos que traducir o interpretar incluso las preferencias que se hacen en nuestra lengua madre.

Gracias al principio de la autonomía de la gramática, queda claro que esto es una malinterpretación de nuestras prácticas lingüísticas. Esto se debe a que para seguir una regla no necesitamos *interpretarla*. En el holismo semántico de Wittgenstein, cualquier interpretación “[...] pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo” (IF, §198). Así, al seguir una regla, lo que necesitamos es “[...] un uso continuo, una costumbre” (IF, §198). Por ello, la interpretación radical no aplica para nuestra lengua madre. Quienes hablamos castellano como lengua madre no lo adquirimos interpretando sus reglas, sino habituándonos a seguirlas. En otras palabras, adquirir el castellano implicó adquirir unas formas de vida. La interpretación es una habilidad que aprendimos posteriormente.

En segundo lugar, el principio de la sensibilidad a la ocasión resuelve el debate entre Quine y Davidson. Mientras Quine hace particular énfasis en las condiciones de uso, Davidson hace lo mismo en las condiciones de verdad. Gracias a este principio, ambas son igualmente importantes. Al estilo de Davidson, las condiciones de uso y de verdad son interdependientes o, utilizando la metáfora del primer capítulo, ambas oscilan para encontrar su punto de equilibrio estando en lados opuestos de la balanza lingüística.

De hecho, Wittgenstein expresa bellamente este punto de la siguiente manera: “Las reglas no son suficientes para establecer una práctica; también necesitamos ejemplos. Nuestras reglas dejan alternativas abiertas y la práctica debe hablar por sí misma” (OC, §139). Entendiendo ‘reglas’ como ‘condiciones de verdad’ y ‘práctica’ como ‘condiciones de uso’ se evidencia que las condiciones de verdad no son suficientes para que los juegos de lenguaje funcionen. Necesitamos de las condiciones de uso o de la costumbre de hacer las cosas así-y-así (IF, §199). De esos usos emergen las condiciones de verdad que, a su vez, los regulan. Sin embargo, al igual que la adquisición del castellano, la costumbre implica la participación en unas formas de vida.

Por último, ni el lenguaje ni las lenguas pueden entenderse como teorías, como lo hacen Quine y Davidson (Glock, 1996). Por un lado, esto se debe a que construir una teoría es un juego de lenguaje muy especializado y, por lo tanto, presupone el uso de otros juegos de lenguaje. En mi caso, puedo identificar al menos tres juegos de lenguaje presupuestos. Primero, el juego de evitar

contradicciones, pues una teoría coherente no puede formular enunciados con su contradicción, como ‘Hoy llovió’ y ‘Hoy no llovió’, cosa que una lengua sí puede. Segundo, el juego epistemológico, ya que una teoría puede ser verdadera o falsa, pero una lengua no puede serlo y mucho menos el lenguaje. Y tercero, el juego de la predicción, porque toda teoría es “[...] un instrumento destinado en última instancia a *predecir* experiencia futura a la luz de la experiencia pasada” (Quine, 2002b, p. 89. Énfasis mío). De nuevo, el punto de encuentro es que evitar contradicciones, rastrear la verdad o predecir el comportamiento del mundo empírico son prácticas y, por lo tanto, parte de unas formas de vida.

En resumen, aunque la interpretación radical parece ser una cuestión de traducir o interpretar desde nuestros juegos de lenguaje otros juegos de lenguaje completamente extraños, lo que en el fondo nos pide es traducir o interpretar unas formas de vida. Por así decirlo, la interpretación radical nos invita a un safari con la epistemología y la teoría del significado, pero deja implícito es que nuestra guía es la antropología filosófica. Esto se debe a que, mientras que la aproximación de Quine y Davidson consiste en construir una teoría, la aproximación de Wittgenstein nos invita a dejar que la práctica hable por sí sola. Si tengo razón, parece que terminamos con un problema insoluble entre manos. En la siguiente sección analizo dicho problema en detalle.

4.3. Las monografías circulares

Pensemos en dos personas con creencias religiosas claramente definidas. La primera se llama Shylock y practica el judaísmo. La segunda se llama Tenzin y practica el budismo tibetano. La pregunta que nos hace el profesor Rivera (2018) es la siguiente: ¿es posible que estas personas traduzcan o interpreten las creencias religiosas de la otra y, por consiguiente, se comprometan en un proceso de comunicación interreligioso? La pregunta es engañosa porque traducir o interpretar un juego de lenguaje implicaría inferir su gramática. Sin embargo, esa ruta deja indeterminados los seguimientos de reglas. El problema es que, si queremos traducir o interpretar un juego de lenguaje sin inferir su gramática, entonces nos vemos en la obligación de participar en el juego. No obstante, participar en el juego es aplicar sus reglas:

[...] Shylock, el judío, tendría que tratar de comprender las reglas que determinan el juego de lenguaje de su amigo budista Tenzin. No obstante, *comprender las reglas es, en un sentido fuerte, saber aplicarlas, esto es, seguirlas*. Pero si Shylock sigue las reglas del juego de lenguaje de su amigo Tenzin, en realidad lo que ha pasado es que Shylock se ha convertido al budismo, porque pone en práctica las formas de vida propias del budismo. En ese sentido, Shylock sólo

podría comprender las creencias de su amigo Tenzin renunciando a la condición de judío y sumergiéndose por completo en un juego de lenguaje que antes le era extraño. No obstante, nunca, como judío, Shylock podría comprender las creencias budistas de Tenzin (Rivera, 2018, p. 50. Énfasis mío).

El profesor Rivera (2018) cree que Wittgenstein solucionaría esto apelando a los parecidos de familia y al ver aspectos. Por un lado, dado que los juegos de lenguaje (o las formas de vida) comparten entre sí una “[...] complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan [...] a gran escala y de detalle” (IF, §66), es posible que haya puntos en común entre Shylock y Tenzin. Por otro lado, la manera que ambos tienen para identificar esos puntos en común es viendo aspectos (PP, §113). En síntesis, pueden experimentar algo similar a lo que experimentamos cuando “[...] vemos [una ilustración], tal como la *interpretamos*” (PP, §116). El gran ejemplo de Wittgenstein es la ilustración que vemos e interpretamos como pato y como conejo, el patonejo (PP, §118). De manera análoga, Shylock y Tenzin pueden ver aspectos entre sus formas de vida.

Esta supuesta solución wittgensteiniana nos lleva a tres conclusiones devastadoras (Rivera, 2018). Primero, no queda claro cómo Shylock y Tenzin podrían ver aspectos entre sus formas de vida. Si dos objetos o_1 y o_2 se parecen, entonces presuponemos un conocimiento de lo que es o_1 y de lo que es o_2 . Por ejemplo, podemos ver aspectos en el patonejo porque somos capaces de interpretar cuándo una ilustración es un pato y cuándo un conejo. Sin ese saber previo, no podríamos ver aspectos. La pregunta es, justamente, cómo Shylock y Tenzin obtendrían ese saber que les permitiría ver aspectos entre sus formas de vida o juegos de lenguaje.

Segundo, si Shylock y Tenzin vuelcan su mirada hacia sí mismos para traducir o interpretar los juegos de lenguaje extraños, lo que hacen es proyectar su juego de lenguaje en el otro. Es decir, el juego de lenguaje extraño se les presenta como familiar porque proyectan su juego de lenguaje en él. Esto los llevaría a malas interpretaciones. Por ejemplo, Shylock podría interpretar que la “creencia” de Tenzin en la rueda kármica de la existencia es literal. Para Shylock habría literalmente una rueda que gira y produce el karma. Por supuesto, está equivocado, pues ese uso es metafórico. Así, lo que nos deja esta conclusión es el fracaso en cualquier proceso comunicativo.

Y tercero, si ninguno abandona su forma de vida, lo que se sigue es que Shylock y Tenzin, en el mejor de los casos, se calificarán de locos y herejes mutuamente. En el peor de los casos, una forma de vida colonizará o exterminará a la otra. Esta conclusión no requiere mayor argumento que el que brinda la historia de la humanidad. La inquisición, la colonización de América y la

persecución hacia etnias que no se adecúan a los intereses hegemónicos son muy buenos ejemplos. Nada más hay que recordar que hace cincuenta años le dispararon dieciséis veces a Malcolm X.

A pesar de que no estoy de acuerdo con algunas premisas que llevan al profesor Rivera (2018) a sus conclusiones, acepto que hablan por sí solas¹⁷. No hay duda que para abordar el problema de la interpretación radical necesitamos una epistemología y una teoría del significado. El gran aporte de la lectura naturalista de Wittgenstein es hacernos ver que también necesitamos una antropología. Este aspecto se hace evidente tanto en el caso de *Arrival* (2016) como en el de Shylock y Tenzin. En lo que se sigue argumento cómo podemos articular estos tres aspectos para responder al segundo caso.

La primera apuesta que hago es antropológica. El argumento es el siguiente: la mente humana es “[...] un instrumento que implementa las interacciones predictivas y/o intencionales entre un organismo vivo y su medio ambiente” (Llinás, 2002, p. 4). En otras palabras, la mente es una herramienta que superviene de nuestro cerebro porque vivir, en las entidades con cerebro, implica predecir. En este sentido, estar vivos nos exige “[...] entrar al círculo hermenéutico y corregir la interpretación provisional de las partes [...] en referencia a nuestra interpretación del todo” (Glock, 1996, p. 164). Así pues, el círculo hermenéutico no solo es un fenómeno natural, también nos revela un rasgo humano.

Vale la pena aclarar que el círculo hermenéutico es un modelo de la interpretación que nos propone partir de nuestros prejuicios sobre aquello que queremos interpretar para validarlos a partir de la plausibilidad de la interpretación a la que nos llevan. Esto nos hace regresar a nuestros prejuicios para recalibrarlos, de modo que podamos volverlos a verificar con aquello que queremos interpretar, y así *ad infinitum*. A pesar de las críticas que ha recibido este modelo, nótese que no abre la puerta a ningún tipo de relativismo. Justamente, el modelo nos muestra que tarea de toda interpretación es desarrollar los prejuicios adecuados para lo que queremos interpretar (WuM, §11, 431). En este sentido, la interpretación siempre presupone un examen crítico de nuestros prejuicios, lo cual socava el relativismo (Gadamer, 2002).

¹⁷ Mi mayor crítica es que, si las “creencias” religiosas no tienen contenido proposicional, entonces no son creencias. Las “creencias” religiosas son enunciados sobre las reglas de los juegos de lenguaje (o formas de vida). Es decir, las “creencias” religiosas son parte de la gramática de algunas formas de vida (o juegos de lenguaje). No son creencias, son reglas. Por eso tienen una dimensión ética (de acciones) y hermenéutica (de interpretaciones). En mi terminología, esto equivale a decir que las “creencias” religiosas pueden ser tanto reglas constitutivas como regulativas. Si le sumamos a esto el principio de la autonomía de la gramática, entonces es fácil inferir por qué una “creencia” religiosa no puede justificarse.

La segunda apuesta que hago es epistemológica. Sin la mente y su labor predictiva, nuestras formas de vida no serían posibles. Esto se corrobora fácilmente, porque ya en la acción de caminar hay predicción. Por supuesto, no se predice *antes* de caminar. En este sentido, la tesis de la enacción es explicativa. No predecimos antes de la acción, porque la percepción *está en* la acción (Di Paolo, 2013). Además, si nuestros procesos cognitivos son guiados perceptualmente por nuestras capacidades sensomotoras, como sugiere la tesis de la corporeidad, entonces podemos entender la predicción como una acción efectiva (Varela, 2003). El argumento refuerza la definición de ‘mente’ como herramienta predictiva porque establece una relación de superveniencia entre la mente y nuestra estructura corporal. La cuestión es que predecimos porque caminamos y caminamos porque predecimos.

La tercera apuesta que hago está en la teoría del significado. En mi interpretación del holismo semántico de Wittgenstein, el círculo hermenéutico es natural. En otras palabras, en el círculo hermenéutico encontramos una de las condiciones de posibilidad para la traducción y la interpretación de una lengua completamente extraña. Aunque le tengo que dar la razón a Gadamer en el hecho de que hay horizonte de significación, no puedo concederle que todo pueda ser interpretado (WuM, §12, 461). En consonancia con Wittgenstein, creo que “[...] [l]as explicaciones tienen fin en algún lugar” (PI, §1). El fin de esas explicaciones es la gramática. Sin embargo, antes de llegar a esta roca dura en la que nuestra pala se retuerce, es claro que se puede cavar.

Así pues, el problema es que el profesor Rivera (2018) presupone que el saber que necesitamos para la traducción o interpretación no puede revisarse. Hasta donde entiendo, la proyección de nuestra forma de vida en la forma de vida extraña es problemática si y solo si nuestra proyección no es susceptible de revisión. El problema es que, si ese fuera el caso, la verdadera respuesta de Wittgenstein sería que eso no es saber (PI, §246). El concepto de ‘saber’ es significativo en los escenarios en los que es posible la duda. Esta es otra razón por la que no podemos conocer la gramática de nuestros juegos de lenguaje, pues eso implicaría ser capaces de interpretarla. Sin embargo, las reglas no se interpretan, se siguen.

Por lo tanto, Shylock y Tenzin entran a un juego de lenguaje en el que proyectan sus formas de vida mutuamente. Aquí vale la pena aclarar dos cosas. En primer lugar, Shylock y Tenzin han participado en otros juegos de lenguaje además del religioso. Esto es un punto que el profesor Rivera (2018) excluye y que a mí me parece crucial. Para Wittgenstein, cualquier humano juega diversos juegos de lenguaje a lo largo de su vida. Es claro que Shylock y Tenzin quieren traducir

o interpretar el juego de lenguaje *religioso* del otro, pero eso no implica que no participen en más juegos o que esos juegos no importen. En segundo lugar, la proyección que hacen ambos de sus formas de vida no tiene por qué ser de la mayoría de sus creencias, como lo exige el principio de caridad. En esto me ayudaré de otro principio hermenéutico, el de equidad (WuM, §11, 438). En lo que se sigue me detengo para exponer las diferencias entre ambos principios.

Por un lado, el principio de caridad es tanto una máxima pragmática de la interpretación como un elemento necesario para que una interpretación sea correcta (Davidson, 2003 y 2005a). Por ejemplo, si la interpretación de Louise no llega a que las creencias de los heptápodos son mayormente verdaderas y sus intenciones mayormente coherentes, “[...] entonces no es *menos probable* que sea una interpretación adecuada: *debe ser* inadecuada” (Glock, 1996, p. 157). Davidson llega a esta conclusión por la naturaleza misma del problema. Como ya he expuesto un par de veces, Louise no puede saber cómo funcionan los juegos de lenguaje de los heptápodos sin interpretar sus creencias y, al mismo tiempo, no puede saber lo que creen los heptápodos sin interpretar sus juegos de lenguaje.

En este orden de ideas, parece que la única manera de resolver esta ecuación con dos incógnitas es maximizando el acuerdo entre la comunidad y nosotros, de modo que sus juegos de lenguaje se adecúen a grandes rasgos con los nuestros (Glock, 1996). Así, si después de esta maximización del acuerdo es imposible llevar a cabo una interpretación mayormente verdadera y coherente de las creencias y los juegos de lenguaje de los heptápodos, entonces simplemente ni hablan una lengua ni tienen acción intencional y, por consiguiente, no son racionales (Davidson, 2003). Esto hace que la interpretación tenga un elemento normativo, a saber: las formas de vida extrañas deben adecuarse a nuestros estándares de racionalidad.

Por estos motivos, el concepto de ‘caridad’ me molesta. En el fondo, el principio sugiere un autodomínio de la superioridad (cognitiva o afectiva) frente a lo que nos parece extraño. Además, nótese que la cuestión no se reduce a la traducción que utilizo de ‘*Principle of Charity*’. Aunque ‘*charity*’ se pueda traducir como ‘caridad’ o ‘benevolencia’, el elemento normativo sigue implícito, pues lo extraño debe adecuarse a nosotros.

Esta es la razón por la que sustituí el relato de los aborígenes y, sobre todo, la razón por la que me parece problemático. Una vez relacionamos el relato con el principio de caridad, es claro que estamos reproduciendo un modelo de relación en el que las etnias extrañas deben adecuarse a nuestros estándares (de racionalidad o de cualquier otro rasgo de la vida humana como, por

ejemplo, de musicalidad). Este modelo de relación entre formas de vida ha sido bautizado con mucha razón como ‘colonial’ por Gadamer (2002). Esto se debe a que, como colonizadores, lo que hacemos es desestimar las formas de vida extrañas e imponer las nuestras, de modo que, si esas formas de vida no se adecúan a grandes rasgos con las nuestras, entonces “eso” ni expresa formas de vida ni tiene juegos de lenguaje. Por ello, prefiero recurrir a la metodología hermenéutica y al principio de equidad para evitar reproducir este modelo.

Por otro lado, aunque el principio de equidad también es una máxima pragmática y un elemento necesario de la interpretación, tiene tres diferencias relevantes con el principio de caridad. Primero, no nos exige maximizar el acuerdo con las formas de vida extrañas, porque es “[...] un error adscribir a la gente opiniones que nosotros tomamos por correctas” (Glock, 2012, p. 144). Si queremos interpretar desde cero unos juegos de lenguaje, nos vemos en la obligación de pensar qué haría razonables a esos juegos. Sin embargo, de eso no se sigue que tengamos que usar las razones que a nosotros nos parecen correctas. Más bien, lo que se sigue es que estamos obligados a “[...] adscribir creencias que desde el punto de vista epistemológico fuera plausible que la gente tuviera, con independencia de que coincidieran o no con las nuestras” (Glock, 2012, p. 144). Por eso, el principio de equidad nos exige partir de un consenso de apoyo; es decir, partir de que esas formas de vida tienen creencias verdaderas, sin importar si son la mayoría o si coinciden a grandes rasgos con las nuestras (Glock, 2012).

Claramente, Davidson (2003) tiene razón en que, si todas las creencias que tiene una comunidad sobre un tema x son total y absolutamente falsas, entonces no tiene sentido asumir que esas creencias sean sobre x o que sean siquiera creencias. Sin embargo, de eso no se sigue que la tesis fuerte de Davidson (2003) sobre que la mayoría de las creencias de la comunidad sobre x deban ser verdaderas. Por eso, Gadamer (2002) propone una opción mucho más sensata con el principio de equidad. Lo que nos exige es una presunción falible de verdad y, por consiguiente, anulable en casos particulares, pero que no nos limita a maximizar el acuerdo.

Segundo, aunque es imposible creer en una contradicción explícita como ‘ p y no- p ’, sí hay otras posibilidades que pueden resultar en contradicciones. En otras palabras, las formas de vida extrañas pueden sostener sinceramente una contradicción, pero eso, si bien desacredita su estatuto racional, no lo elimina (Glock, 2012). Por una parte, es posible que esas formas de vida no comprendan, al menos, uno de los términos que están usando y, por lo tanto, no comprendan que se están contradiciendo. Por otra parte, es posible que nosotros estemos viendo una contradicción donde no

la hay, pues todavía carecemos del saber que nos permite interpretar correctamente esa preferencia (y, sobre esto, los malentendidos que suelen tener muchas personas con la tradición filosófica oriental son el mejor ejemplo). Por último, ni los textos ni los diálogos pueden verse como “[...] una expresión inmediata de una única creencia” (Glock, 2012, p. 146). De modo que tanto en la composición de un texto como en la construcción de un diálogo hay que partir de que las creencias que se manifiestan pueden estar cambiando conforme nuestra interpretación avanza.

Y, tercero, podemos asumir que el medio por el que nos comunicamos con las formas de vida extrañas es adecuado para sus propósitos y los nuestros (Glock, 2012). Sin embargo, no hay que dejar de lado la posibilidad de que esas formas de vida extrañas lleven a cabo preferencias intencionalmente oscuras y de difícil interpretación simplemente porque una preferencia clara y fácil de interpretar haría evidente que están incurriendo en un error, que están en contra de nuestras creencias o que no quieren pronunciarse al respecto. Un buen ejemplo de esto lo dan los textos de Kitarō Nishida, quien utilizó una escritura opaca y abstracta para no pronunciarse con respecto al nacionalismo japonés de su época (Maraldo, 2019).

Hasta aquí lo que argumentado es que, si bien es necesario partir de nuestras creencias y juegos de lenguaje para llevar a cabo una interpretación, no es necesario proyectar la mayoría de esas creencias y juegos de lenguaje. En esto, el principio de equidad es más comprensivo. Aunque debemos relacionar las formas de vida extrañas con las nuestras, también debemos dejarlas valer en sus propias pretensiones “[...] y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad [...], sino en el de que ellas tienen algo que decir” (WuM, §11, 438. Énfasis mío). En este sentido, interpretar una forma de vida completamente extraña nos exige “[...] tener muy presente la posibilidad de que *nosotros* tuviéramos algo que aprender” (Glock, 2012, p. 147. Énfasis mío).

Volvamos a Shylock y Tenzin. Si asumimos que ambos consideran relevante la información que el otro puede brindar, entonces el juego de lenguaje que Shylock y Tenzin están jugando es el de la enseñanza. En la enseñanza, sus juegos de lenguaje religiosos convergen. Aplicando el principio de equidad para superar la interpretación radical, lo que ambos construyen en el juego de lenguaje de la enseñanza es “[...] un trasfondo de presunciones compartidas que [permite] el desacuerdo en el detalle mientras que excluye el error masivo” (Glock, 2012, p. 144). En este orden de ideas, el aprendizaje de la forma de vida extraña va a cambiar la forma de vida propia, pero ‘cambio’ no es coextenso con ‘conversión’. Si la consecuencia de los buenos procesos de

comunicación es la transmisión de información relevante, entonces nuestra forma de vida nunca permanece inalterada.

Al respecto, Wittgenstein diría que Shylock y Tenzin siguen practicando sus juegos de lenguaje religiosos con la diferencia de que sus respectivas imágenes del mundo tienen nuevos matices. Por su parte, Gadamer diría que, al girar en círculos concéntricos entre lo familiar y lo extraño, Shylock y Tenzin superaron la dicotomía y, por consiguiente, ampliaron su horizonte. Lo que yo diría es que una de las condiciones de posibilidad para que dos formas de vida completamente extrañas se comprendan está en los juegos de lenguaje en los que al menos una de sus reglas constitutivas pueda formularse como el principio hermenéutico de equidad¹⁸.

De hecho, si nos remitimos al relato de *Arrival* (2016), mis conclusiones parecen acertadas. Notemos que en el metraje los juegos de lenguaje humanos y los juegos de lenguaje heptápodos convergen en el juego de lenguaje de la enseñanza. En la historia, Louise le enseña inglés a los heptápodos y aprende heptapodés A. Esto tiene como consecuencia que Louise cambia su forma de vida, pero no que se convierta a la extraña. Más bien, al volverse capaz de experimentar el tiempo como los heptápodos, Louise supera la dicotomía entre lo familiar y lo extraño. Esto no implica que haya dejado de ser humana o que haya dejado de ser lingüista, tan solo implica que su traducción o interpretación fue satisfactoria.

El aporte de Wittgenstein está en que nos permite darnos cuenta de que la aproximación de Quine y Davidson es defectuosa, porque no es suficiente elaborar una teoría epistemológica o hermenéutica sobre las creencias que puedan tener las otras formas de vida. En Wittgenstein, la interpretación no recae en una elaborada teoría que *yo* tenga para analizar el comportamiento de otras personas, sino en la costumbre o el hábito que *compartimos* entre varias personas para interpretar así-y-así. Mientras Quine y Davidson teorizan en tercera persona, Wittgenstein nos invita a teorizar en segunda persona (Giraldo, 2012). Por eso, “[...] [c]orrecto y falso es lo que los [seres humanos] *dicen*; y los [seres humanos] concuerdan en el *lenguaje*. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de la forma de vida” (PI, §241).

¹⁸ El principio de equidad es regla constitutiva porque formula en qué condiciones es *posible* llevar a cabo ese juego de lenguaje. Reglamenta el uso, no la verdad.

5. Conclusiones

En esta monografía abordé la siguiente pregunta: ¿cómo es posible la comprensión entre dos formas de vida completamente extrañas? Como ya argumenté, esta pregunta es una formulación del problema de la interpretación radical. En mi lectura del holismo semántico de Wittgenstein, la respuesta fue la siguiente: una de las condiciones de posibilidad para la comprensión entre dos formas de vida completamente extrañas está en el juego de lenguaje de la enseñanza.

Dado que en el juego de lenguaje de la enseñanza se presupone y aplica el principio hermenéutico de equidad, entonces se puede concluir que dicho principio es necesario para al menos un tipo de intercambio comunicativo satisfactorio con formas de vida extrañas a la nuestra. El problema, entonces, hace que nos preguntemos qué tanta disposición tenemos para aceptar el cambio que eso implica. Por eso el apellido del principio es ‘hermenéutico’. Como dice la profesora Ana María Giraldo (2018), hay una invitación tácita a ser más como Hermes y menos herméticos.

A grandes rasgos, lo que hice fue exponer dos debates. En el primer capítulo presenté el debate entre el programa de la epistemología tradicional y el programa de la epistemología naturalizada. En el segundo capítulo expuse el debate entre el abordaje de Quine y el abordaje de Davidson al problema de la interpretación radical. Después de mi labor expositiva, en el tercer capítulo argumenté en contra de sus abordajes. Mi interés era defender que la lectura naturalista del holismo semántico wittgensteiniano podía brindarnos al menos una de las condiciones de posibilidad para la traducción o interpretación de una forma de vida completamente extraña a partir de los principios de la sensibilidad a la ocasión y de la autonomía de la gramática.

En todo caso, la lectura naturalista de Wittgenstein está motivada por Quine y Davidson. El holismo y el coherentismo son deudas a largo plazo con Quine y la ontología de tipos epistemológicos y lingüísticos son préstamos a 48 cuotas que me hace Davidson. Por ello, defendí que sus abordajes pueden *corregirse* en relación con Wittgenstein, pero no que haya que desecharlos. Esta interpretación de un antifundamentismo radical es lo que hace que la postura de Wittgenstein pueda calificarse como ‘naturalista’ (en el sentido que explicité en la sección 2.2.).

Además, el encuentro con Gadamer está motivado por las simpatías y antipatías filosóficas que tengo como analítico hacia quienes practican la metodología hermenéutica. A pesar de que las herramientas que me ofrece la filosofía analítica son mi insumo principal, soy plenamente consciente de que toda metodología tiene límites. Esto aplica todavía más para los problemas filosóficos, pues nuestros puntos de partida siempre son parte del problema. Por ello, consideré

pertinente acudir a la hermenéutica para abordar el problema de la interpretación radical. Aunque esto es un poco oportunista de mi parte, creo que esa es una gran virtud. No se nos puede olvidar que filosofar nos exige una actitud nómada para interesarnos en todo sin que nada nos retenga.

Hay tres conclusiones que no explicité en la monografía y que merecen tratamientos por separado. Sin embargo, voy a mencionarlas brevemente. Primero, esta investigación puede entenderse como una de las muchas epistemologías de la resistencia (Medina, 2013). Al enfocarme en la interacción hipotética de la interpretación radical, uso varios recursos de la epistemología naturalizada para proponer una manera de combatir las estructuras cognitivas y afectivas que sostienen y reproducen dinámicas de dominación y opresión. Segundo, ni las lenguas no-formales ni el lenguaje pueden entenderse totalmente a partir de las teorías semánticas de Alfred Tarski, porque no tienen suficiente la teoría de conjuntos. Por eso, la paradoja del mentiroso solo tiene sentido en lenguas formales (Frápolli, 2015). Y, tercero, la lectura naturalista de Wittgenstein permite revelar que la interpretación radical no se reduce al conocimiento proposicional, sino que es implica un saber-cómo en la medida en que es una invitación al cambio.

Me queda un sinsabor particular al terminar este trabajo. Si mi investigación tiene algo de verdadera, parece que en política y en ética serían necesarios, pero no suficientes, los argumentos que apelan al reconocimiento o la redistribución para provocar cambios en nuestras acciones¹⁹. Lo que determinaría ese cambio sería nuestra disposición a escuchar; es decir, nuestra *apertura hacia y aceptación de* la diferencia. El problema es que esa disposición no la determinan los argumentos. Abiertamente acepté que tanto Louise y los heptápodos como Shylock y Tenzin tenían la intención de comprenderse mutuamente. Sin embargo, ese supuesto rara vez se cumple. El mejor ejemplo que encuentro es Colombia, porque aquí reina la polarización, el arribismo intelectual y la superioridad moral. Dejando de lado la filosofía, esa es la mejor receta para el fracaso de la comprensión de la diferencia.

¹⁹ Habría que discutir todavía si, de hecho, son necesarios esos argumentos. Este es el debate que tienen las posturas místicas con la filosofía práctica.

6. Referencias bibliográficas

- Acero, J. (2003) La autonomía de la gramática y la polaridad de la proposición. En *Revista de Filosofía*, 44(1), pp. 1-38.
- Audi, R. (2013) El fundacionismo contemporáneo. En C. García, A. Eraña y P. King (Eds.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica* (pp. 61-79). UNAM.
- Carnap, R. (1993) La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En A. Ayer (Ed.), *El positivismo lógico* (pp. 66-87). Fondo de Cultura Económica.
- Dancy, J. (1993a) Fundamentalismo. En J. Dancy, *Introducción a la epistemología contemporánea* (pp. 71-84). Editorial TECNOS.
- Dancy, J. (1993b) Teorías de la coherencia. En J. Dancy, *Introducción a la epistemología contemporánea* (pp. 132-149). Editorial TECNOS.
- Davidson, D. (2003) Tres variedades de conocimiento. En D. Davidson, *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo* (pp. 280-300). Editorial Cátedra.
- Davidson, D. (2005a) Interpretación radical. En L. Valdés (Ed.), *La búsqueda del significado* (pp. 374-388). Editorial TECNOS.
- Davidson, D. (2005b) *Truth and Predication*. Harvard University Press.
- Di Paolo, E. (2013) El enactivismo y la naturalización de la mente. En D. Chico y M. Bedia (Eds.), *Nueva ciencia cognitiva: hacia una teoría integral de la mente* (pp. 1-39). Plaza y Valdés Editores.
- Erazo, V. (2019) *La dimensión religiosa del ser humano abordada desde una perspectiva naturalista* (tesis de pregrado). Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Cali, Colombia.
- Frápolli, M. (2015) Ramsey's Theory of Truth and the Origin of the Pro-Sentential Account. En M. Frápolli (Ed.), *P. P. Ramsey: Critical Reassessments* (pp. 113-138). Thoemmes Continuum Editorial.
- Gadamer, H. (2002) La filosofía y su historia. En H. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas* (pp. 91-123). Editorial Trotta.
- Gadamer, H. (2003) *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme.
- Giraldo, A. (2012) *Autistas davidsonianos, autistas wittgensteinianos. Problemas del externismo de doble aspecto y una alternativa expresivista* (tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

- Giraldo, A. (2018) *Semántica para lenguajes sublunares. El ocasionalismo de Charles Travis en el debate sobre las relaciones entre la semántica y la pragmática* (tesis de doctorado). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Glock, H. (1996) On Safari with Wittgenstein, Quine and Davidson. En R. Arrington y H. Glock (Eds.), *Wittgenstein and Quine* (pp. 144-172). Editorial Routledge.
- Glock, H. (2012) *¿Qué es la filosofía analítica?* Editorial TECNOS.
- Grice, P. y Strawson, P. (1956) In Defense of a Dogma. En *The Philosophical Review*, 65(2), pp. 141-158.
- Harris, S. (2014) *Waking Up*. Simon & Schuster Editorial.
- Johnson, M. (2008) Philosophy's Debt to Metaphor. En R. Gibbs (Ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* (pp. 39-52). Cambridge University press.
- Maraldo, J. (2019) Nishida Kitarō. En E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/nishida-kitaro/>
- McLaughlin, B. y Bennett, K. (2018) Supervenience. En E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience>
- Medina, J. (2013) *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Mosterín, J. (1987) Creer y saber. En J. Mosterín, *Racionalidad y acción humana* (pp. 105-139). Alianza Editorial.
- NIDA (2006) ¿Cómo afecta el MDMA a cerebro? En *Publicación NIH en español*, 6(1). Recuperado de: <https://www.drugabuse.gov/sites/default/files/rrextasis.pdf>
- Lewis, D. (1983) Mad Pain and Martian Pain. En D. Lewis, *Philosophical Papers, Volume I* (pp. 122-132). Oxford University Press.
- Llinás, R. (2002) *El cerebro y el mito del yo*. Editorial Norma.
- Quine, W. (1968a) Lenguaje y verdad. En W. Quine, *Palabra y objeto* (pp. 15-38). Editorial Larbor.
- Quine, W. (1968b) Traducción y significación. En W. Quine, *Palabra y objeto* (pp. 39-92). Editorial Larbor.
- Quine, W. (1969) Epistemology Naturalized. En W. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (pp. 69-90). Columbia University Press.

- Quine, W. (1975) The Scope and Language of Science. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 8(29), pp. 1-17.
- Quine, W. (2002a) Acerca de lo que hay. En W. Quine, *Desde un punto de vista lógico* (pp. 39-59). Editorial Paidós.
- Quine, W. (2002b) Dos dogmas del empirismo. En W. Quine, *Desde un punto de vista lógico* (pp. 61-91). Editorial Paidós.
- Ritchie, J. (2008) *Understanding Naturalism*. Acumen Published Limited.
- Rivera, Á. (2018) La comprensión de las formas de vida religiosas. En J. Suárez, M. Sánchez y A. Giraldo (Eds.), *Wittgenstein-Husserl: lebensform y lebenswelt. Philosophy workshop 2017* (pp. 36-56). Sello Editorial Javeriano.
- Rodríguez, F. (1995) La radicalización del naturalismo. *Revista de Filosofía*, 8(14), pp. 107-134.
- Rosell, S. (2008) La epistemología contemporánea: entre filosofía y psicología. *Revista de Filosofía y Psicología*, 3(17), pp. 53-76.
- Searle, J. (1985) ¿Pueden los computadores pensar? En J. Searle, *Mentes, cerebros y ciencia* (pp. 33-48). Editorial Cátedra.
- Sperber, D. y Wilson, D. (2005) Resumen de *Relevance: Communication and Cognition*. En L. Valdés (Ed.), *La búsqueda del significado* (pp. 669-705). Editorial TECNOS.
- Varela, F. (2003) *La habilidad ética*. Debate Editorial.
- Villoro, L. (2002) Introducción. Del problema y del método. En L. Villoro, *Creer, saber, conocer* (pp. 11-24). Siglo XXI Editores.
- Wittgenstein, L. (1976) *Lectures of the Foundations of Mathematics*. The Harvester Press.
- Wittgenstein, L. (2003) *Sobre la certeza*. Editorial Gedisa.
- Wittgenstein, L. (2017a) *Filosofía de la psicología. Un fragmento*. Editorial Trotta.
- Wittgenstein, L. (2017b) *Investigaciones filosóficas*. Editorial Trotta.

7. Referencias filmográficas

Levine, D. (productor) y Villeneuve, D. (director) (2016) *Arrival* (cinta cinematográfica).
FilmNation Entertainment.