

PRINCIPIO DE CARIDAD Y RELATIVISMO CULTURAL

¿LLEVA LA APLICACIÓN DEL PRINCIPIO DE CARIDAD A CONCLUIR QUE NO PUEDE HABER SISTEMAS DE CREENCIAS RADICALMENTE DIFERENTES Y, CONSECUENTEMENTE, A RECHAZAR EL RELATIVISMO CULTURAL?

(David Alejandro Rey, William Duica & Raúl Meléndez)

TRADUCIBILIDAD, ESQUEMAS CONCEPTUALES Y PRINCIPIO DE CARIDAD

David Alejandro Rey
dareys@gmail.com

En su conocido ensayo “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (1974), Donald Davidson articula una fuerte crítica a la noción de esquema conceptual. Una de las tesis centrales defendidas en este ensayo es que la práctica de interpretar a otros se encuentra regida por un principio de caridad cuya aplicación hace ininteligible la idea de que pueden existir varios esquemas conceptuales alternativos al nuestro. Al enfatizar la importancia del principio de caridad, Davidson pretende cuestionar el relativismo cultural, ya se lo entienda como la tesis de que hay múltiples sistemas de creencias radicalmente distintos e igualmente válidos, o como la tesis de que existen diferentes esquemas conceptuales inconmensurables entre sí. En este breve ensayo sostendré que la estrategia davidsoniana de emplear el principio de caridad para atacar el relativismo cultural o bien es demasiado débil como para refutar esta postura o bien tiene consecuencias muy problemáticas como el etnocentrismo y el antirrealismo intencional. Para terminar, propondré una posición alternativa que, a pesar de estar libre de compromisos con el relativismo, permite darle sentido a la existencia de contrastes conceptuales entre miembros de distintas culturas.

De acuerdo con mi lectura, la preocupación fundamental de Davidson en “On the Very Idea” con respecto a la noción de esquema conceptual es que no parece haber una forma coherente de articular los criterios de individuación de los esquemas conceptuales. En particular, este autor está interesado en la cuestión de si es posible formular un criterio aceptable para determinar cuándo dos esquemas son diferentes. Por esta razón, el primer paso importante de su argumentación consiste en introducir un constreñimiento para la individuación de los esquemas, que puede formularse de la siguiente manera: si existen dos esquemas conceptuales diferentes, éstos deben estar asociados a lenguajes que no son intertraducibles, es decir, que presentan fallos de traducibilidad (cf. Davidson 1974: 184-185). En mi opinión, este constreñimiento constituye un aporte valioso a la discusión en torno al relativismo y la diversidad de esquemas conceptuales. Al conectar las nociones de esquema conceptual y de traducibilidad, el constreñimiento en cuestión sugiere un criterio claro para determinar cuándo dos lenguajes están asociados a diferentes esquemas, a saber, la presencia de un fallo de traducibilidad entre ambos lenguajes. Negar el constreñimiento equivaldría a asumir que dos lenguajes que no presentan fallos de traducibilidad pueden estar asociados a diferentes esquemas conceptuales. Sin embargo, puesto que dos lenguajes son intertraducibles precisamente cuando están en capacidad de expresar los mismos conceptos, es difícil ver

qué sentido tendría defender una noción de esquema conceptual en donde dos lenguajes perfectamente traducibles entre sí pueden estar asociados a sistemas de conceptos distintos. No parece razonable disociar de una manera tan radical las capacidades de conceptualización del poder expresivo de los lenguajes.

Con el propósito de establecer si los esquemas pueden individuarse respetando el constreñimiento recién descrito, Davidson examina dos posibles fallos de traducibilidad entre lenguajes: los fallos totales y los fallos parciales de traducibilidad. El estadio crucial de su crítica a la noción de esquema conceptual consiste en argumentar que tanto en los casos de fallo total como en los casos de fallo parcial de traducibilidad resulta imposible darle sentido a la existencia de diversos esquemas conceptuales y, en consecuencia, resulta imposible respetar el constreñimiento impuesto para la individuación de los esquemas. Al abordar los fallos totales de traducibilidad, Davidson enfoca su atención en el dualismo esquema-contenido. Aunque sin duda hay muchas cosas interesantes que decir acerca de este dualismo, y acerca de las razones que justifican su abandono (cf. Davidson 1974: 186-195.), la discusión en torno al principio de caridad, que es lo que aquí nos interesa, sólo aparece en “On the Very Idea” a la hora de analizar los fallos parciales de traducibilidad. A diferencia de lo que ocurre con los fallos totales, en los casos en que se presenta un fallo parcial de traducibilidad, los hablantes están en capacidad de interpretar al menos una porción de las emisiones lingüísticas del lenguaje ajeno. Para sustentar la tesis de que el principio de caridad es un elemento constitutivo de la práctica de interpretación, Davidson se apoya en su teoría de la interpretación radical. Más específicamente, su estrategia consiste, en primer lugar, en defender un método específico para la interpretación radical y, en segundo lugar, en señalar que la aplicación de este método supone inevitablemente la aplicación del principio de caridad (cf. Davidson 1974: 195-197).

En términos generales, el principio de caridad establece que la atribución de un trasfondo de creencias racionales y en su mayoría verdaderas —bajo los parámetros del intérprete— es una condición necesaria para interpretar una emisión lingüística o atribuir una creencia particular.

Si no podemos encontrar una manera de interpretar las emisiones y otras conductas de una criatura como manifestando un conjunto de creencias en su mayoría consistentes y verdaderas bajo nuestros propios estándares, no tenemos razón para considerar esa criatura como racional, como teniendo creencias o como diciendo algo (Davidson 1973: 137).

Una consecuencia directa de este principio es que el intérprete está obligado a realizar su labor maximizando, en la medida de lo posible, las creencias que comparte con su interlocutor. Proponer una interpretación que no maximice el acuerdo equivaldría a violar el principio de caridad, pues implicaría atribuirle al hablante un trasfondo de creencias que, desde la perspectiva del intérprete, no son verdaderas en su mayoría. A pesar de esto, el principio de caridad no elimina la posibilidad del desacuerdo. Lo que el principio enfatiza es que las interpretaciones que implican la atribución de diferencias de opinión sólo son aceptables en la medida en que estén basadas en un acuerdo generalizado entre hablante e intérprete. Asumiendo por un momento que el principio de caridad es en efecto una condición necesaria para la interpretación, veamos ahora cómo Davidson emplea este principio en su argumentación:

La respuesta es, creo yo, que lo mismo que decimos acerca de las diferencias en creencia debemos decirlo acerca de las diferencias en esquema conceptual: mejoramos la claridad y contundencia



Principio de caridad y relativismo cultural

de las declaraciones de diferencia, sean de esquema u opinión, aumentando la base de lenguaje compartido (traducible) o de opinión compartida (Davidson 1974: 197).

Lo que Davidson propone en este pasaje es extender el principio de caridad del ámbito de las creencias al ámbito de los conceptos. Para que dos individuos puedan compartir una creencia es necesario que ambos compartan los conceptos involucrados en la especificación del contenido de esa creencia. Compartir los conceptos de figura geométrica y triangularidad, por ejemplo, es una condición necesaria para compartir la creencia de que los triángulos son figuras geométricas. Por consiguiente, si maximizar la creencia compartida es un requisito para la interpretación, también lo es maximizar los conceptos compartidos por el hablante y el intérprete. La atribución de conceptos no compartidos, al igual que la atribución de opiniones no compartidas, sólo adquiere sentido bajo un trasfondo significativo de conceptos y creencias comunes. Si estas apreciaciones son correctas, un intérprete nunca estará en posición de atribuirle a un hablante un sistema de conceptos, o un sistema de creencias, radicalmente distinto al suyo. Sin embargo, la posibilidad de sistemas de conceptos o creencias radicalmente diferentes es precisamente lo que se requiere para darle sentido al relativismo cultural. En síntesis, cuando se presentan fallos parciales de traducibilidad entre lenguajes, el principio de caridad cierra cualquier posibilidad de hacer inteligible la existencia de diferentes esquemas conceptuales o de sistemas de creencias radicalmente distintos al nuestro. A continuación evaluaré esta línea de argumentación propuesta por Davidson.

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

Mi objeción a la propuesta de Davidson de utilizar el principio de caridad para refutar el relativismo es que ninguna de las dos lecturas recién descritas de este principio tiene resultados satisfactorios. Para empezar, si el principio de caridad es sólo un requisito para la interpretación



y la atribución de creencias, no hay forma de excluir la posibilidad de que existan esquemas conceptuales o sistemas de creencias radicalmente distintos al nuestro. Aun si fuera cierto que como intérpretes estamos obligados a atribuirle a otros un conjunto amplio de nuestros propios conceptos y creencias, el defensor del relativismo cultural podrá replicar que hay una diferencia esencial entre las condiciones que rigen la atribución de estados intencionales y las condiciones que determinan su posesión. En tanto se mantenga esta distinción, quedará abierta la posibilidad de que un agente posea un sistema de conceptos o de creencias inconmensurable con el nuestro a pesar de que el principio de caridad nos impide atribuirle conceptos y creencias. Dicho en pocas palabras, a partir de premisas epistemológicas acerca de las condiciones que regulan la atribución de creencias no es legítimo extraer conclusiones metafísicas acerca de la posibilidad o imposibilidad de poseer determinados sistemas de conceptos y creencias. Mediante el mismo argumento, es fácil mostrar que si el método de interpretación radical es simplemente una teoría de la atribución de creencias, la aplicación del principio de caridad dentro de este método no constituye una amenaza para el relativismo cultural.

Queda entonces la alternativa de leer el método de interpretación radical como un método que regula la posesión de creencias y no sólo su atribución. La idea básica aquí es que la teoría de la interpretación radical de Davidson se encuentra basada en la suposición de que un agente sólo puede poseer una creencia particular si ésta puede serle atribuida, al menos en principio, por un intérprete radical.¹ La suposición correspondiente en el ámbito lingüístico es que un agente no puede tener un lenguaje a menos que sus emisiones verbales puedan ser interpretadas por un intérprete radical. A lo largo de los escritos de Davidson, parece estar presente la presuposición de que el contenido de los estados mentales, al igual que el significado de las expresiones lingüísticas, es esencialmente público y, por ende, es necesariamente accesible a un intérprete radical.² La lectura del método de interpretación radical como una teoría de la posesión de creencias invita a la adopción de una versión fuerte del principio de caridad según la cual el acuerdo generalizado entre hablante e intérprete es una condición necesaria, no sólo para la atribución de creencias, sino también para su posesión por parte de un hablante.

Una primera dificultad que encuentro en la lectura del método de interpretación radical, y del principio de caridad, descrita en el párrafo anterior es que esta lectura implica el etnocentrismo. Para Davidson, todos nosotros —miembros de la cultura occidental— somos en el fondo intérpretes radicales, pues para interpretar el habla y el pensamiento de otros tenemos acceso a la única evidencia objetiva de la que parte el proceso de interpretación radical, a saber, las actitudes de los hablantes de sostener como verdaderas ciertas oraciones ante determinadas situaciones de su entorno.³ Ahora bien, si —como establece el principio de caridad— la maximización del acuerdo entre hablante e intérprete es un requisito indispensable

¹ Para una presentación más detallada de esta forma de leer la teoría de la interpretación radical. Ver Fodor y Lepore 1992: 59-104.

² Sin esta presuposición, parece imposible entender el argumento central de “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” (1983). Si el método de interpretación radical especifica las condiciones requeridas para la posesión de creencias, y no sólo para su atribución, es fácil comprender por qué, a partir de premisas relativas a las condiciones que rigen la atribución de creencias en el marco de la interpretación radical, Davidson deriva conclusiones metafísicas acerca de la naturaleza de la creencia, tal como lo hace en su controvertida tesis de que las creencias son intrínsecamente verdaderas (cf. Davidson 1983: 148-151).

³ Para más detalles, cf. Davidson (1973).



para la interpretación radical, y si la interpretación por parte de un intérprete radical es a su vez un requisito para la posesión de creencias y de lenguaje, se sigue que un hablante no puede poseer creencias ni lenguaje a menos que éstas coincidan en su mayoría con las de su respectivo intérprete radical. Pero dado que nosotros somos intérpretes radicales, lo anterior implica que un hablante sólo puede tener creencias y poseer un lenguaje si existe un acuerdo generalizado entre nuestras creencias y las suyas. Así, de la lectura de la interpretación radical como una teoría de la posesión de creencias se deduce la conclusión, fuertemente etnocéntrica, de que una criatura no puede contar como un ser racional o lingüístico a menos que la mayoría de sus creencias coincidan con las nuestras. Sin duda alguna, este resultado deslegitima la idea de que pueden existir esquemas conceptuales y sistemas de creencias alternativos al nuestro, pero al precio de comprometernos con un etnocentrismo extremo.

Además del etnocentrismo, la dificultad fundamental que encuentro en la idea de convertir el método de interpretación radical en un criterio de posesión de creencias es la indeterminación de la traducción. Puesto que el intérprete radical cuenta con una evidencia empírica muy limitada, es razonable esperar que su interpretación global de las creencias y las emisiones verbales de un hablante no se encuentre unívocamente determinada por la evidencia. En otras palabras, es razonable esperar que varios intérpretes radicales puedan llegar a articular interpretaciones incompatibles entre sí pero igualmente justificadas por la evidencia, es decir, por las actitudes del hablante de sostener la verdad de ciertas oraciones ante determinados estímulos distales. Ésta es la versión davidsoniana de la indeterminación de la traducción. Una vez la interpretación radical es concebida como condición de posibilidad para la posesión de creencias, la indeterminación de la traducción —o de la interpretación— trae consigo el rechazo del realismo intencional, entendido como la posición de acuerdo con la cual las creencias son estados internos reales.



Si la atribución por parte de un intérprete radical es condición de posibilidad para poseer una creencia, y si distintos intérpretes radicales pueden llegar a articular interpretaciones globales igualmente válidas e incompatibles entre sí, no hay forma de determinar cuál de estas interpretaciones alternativas es la que realmente especifica las creencias que posee un hablante. Dicho en otros términos, la lectura del método de interpretación radical como una teoría de la posesión de creencias conduce a la tesis quineana de que no hay ningún hecho o materia objetiva [*fact of the matter*] que determine una única interpretación de las creencias y las emisiones verbales de un hablante. Aceptar este resultado equivale a admitir que los contenidos de las creencias están indeterminados por todos los hechos posibles. Sin embargo, parece indiscutible que para sostener una postura realista con respecto a las creencias hay que asumir que su contenido es determinable. Por definición, una creencia es un estado intencional con un contenido proposicional específico. Por ende, si las creencias fueran reales, debería existir algún hecho capaz de determinar cuál es el contenido de cada creencia particular. Es precisamente por esto que las discusiones entre realistas intencionales como Jerry Fodor y antirrealistas intencionales como Daniel Dennett han estado enfocadas en presentar argumentos en favor o en contra de la indeterminación del contenido intencional. Concluyo entonces que el antirrealismo intencional es una consecuencia inevitable de describir el método de interpretación radical, y su correspondiente principio de caridad, como un criterio de posesión de creencias. Bajo este tipo de antirrealismo, el problema del relativismo

cultural pierde todo su interés. Si las creencias y los conceptos no son reales, no tiene sentido preguntarse si otras culturas pueden tener o no sistemas de creencias, o sistemas de conceptos, radicalmente distintos al nuestro.

En resumen, considero que el defensor de la posición de Davidson se encuentra atrapado en el siguiente dilema. Si el principio de caridad es leído solamente como un requisito para la atribución de creencias, este principio es insuficiente para refutar el relativismo cultural. Si, por otro lado, el principio de caridad, junto con el método de interpretación radical que lo sustenta, es leído como un criterio de posesión de creencias, no hay forma de evitar la indeterminación del contenido y, por ende, el antirrealismo intencional. Con respecto a la pregunta de si es razonable admitir la existencia de sistemas de conceptos alternativos al nuestro, mi sugerencia es adoptar una posición intermedia entre relativismo cultural y el etnocentrismo al que parece llevarnos la posición de Davidson. Retomando el constreñimiento de individuación de los esquemas que propone Davidson, podemos reivindicar la idea de que los fallos de traducibilidad son un criterio para establecer cuándo dos individuos no comparten determinados conceptos. En el ejercicio filosófico, todos nos hemos topado alguna vez con la dificultad de encontrar en nuestra propia lengua palabras para expresar el significado de términos filosóficos como, por ejemplo, ‘*logos*’ o ‘*areté*’. En este tipo de casos, el diagnóstico más natural es que nuestra lengua carece de los recursos apropiados para expresar los conceptos que emplean, o alguna vez emplearon, los hablantes de otra lengua.



Los fallos de traducibilidad entre miembros de culturas ajenas son de hecho un fenómeno muy común, a tal punto que muchas veces se convierten en la piedra en el zapato para el trabajo de campo de lingüistas y antropólogos. La razón de ello, conjeturo yo, es que los sistemas de conceptos que poseen los individuos se encuentran fuertemente condicionados por su forma de vida. Cuando las formas de vida de dos comunidades son suficientemente distintas, no es razonable esperar una traducción simple y directa entre sus respectivas lenguas. Una vez rechazado el etnocentrismo, podemos evitar la conclusión de que al presentarse este tipo de fallos de traducibilidad estamos interactuando con seres no-lingüísticos e irracionales. En lugar de ello, deberíamos pensar que nos encontramos ante una comunidad de individuos cuya forma de conceptualizar el mundo puede ser muy diferente a la nuestra —aunque la cuestión de si debemos decir que estos individuos poseen un *esquema conceptual* distinto al nuestro me parece un problema verbal carente de interés—. Al reconocer la posibilidad de contrastes conceptuales entre comunidades humanas, no quisiera comprometerme con ninguna forma de relativismo. Por el contrario, prefiero la adopción de una posición realista donde los miembros de diferentes culturas comparten un mundo objetivo y sus emisiones lingüísticas son verdaderas en virtud de su correspondencia con los hechos extralingüísticos. No obstante, la cuestión de si estas intuiciones realistas pueden ser defendidas coherentemente es tema de discusión para otro debate.

RELATIVISMO CULTURAL Y CARIDAD

William Duica C.
waduicac@unal.edu.co

RELATIVISMO CULTURAL Y SISTEMAS DE CREENCIAS RADICALMENTE DISTINTOS

‘Relativismo cultural’ es una expresión difícil de tratar. Por un lado, cuando la usamos para describir la diversidad de creencias y comportamientos que observamos a lo largo de las diferentes culturas, parece que realmente capturamos un rasgo de nuestra realidad. Para notar esta fuerte relación entre las creencias y conductas y el contexto cultural en el que las personas han sido educadas no se requiere de mayor agudeza. A menudo las respuestas a preguntas que interrogan por conductas sociales que nos parecen extrañas, creencias que nos parecen insostenibles o costumbres exóticas, nos llevan a señalar diferencias debidas en parte al entorno geográfico pero, en definitiva, debidas a las tradiciones culturales que simplemente son parte de la naturaleza humana. La diversidad cultural es un rasgo de la naturaleza humana tal que, prácticamente, nos resulta impensable la idea de que todos los seres humanos tuvieran las mismas creencias y costumbres.

Por otra parte, sin embargo, hay quienes han querido forjar a partir de este hecho la premisa mayor de un argumento que nos permitiría arribar a una forma más profunda de *relativismo filosófico*. Para estas personas, la expresión ‘relativismo cultural’ no sólo señala un rasgo evidente de la realidad humana sino que anuncia lo que sólo se revela tras un adecuado análisis filosófico, a saber, que existen sistemas de creencias *radicalmente distintos*, que hablan no sólo de una exuberante diversidad cultural, sino de una radical divergencia de las creencias, una franca irreductibilidad, intraducibilidad o inconmensurabilidad entre distintas versiones de la racionalidad humana; hecho éste que tendría profundas repercusiones filosóficas acerca de conceptos tales como *realidad*, *verdad* y *conocimiento*, entre otros.



CARIDAD

Mi punto de vista acerca de la expresión ‘relativismo cultural’ es que cuando efectivamente describe un fenómeno de nuestro mundo, señala sólo un truísmo, algo que difícilmente podríamos pensar de otra manera; y cuando pretende dar cuenta de un relativismo filosóficamente más profundo, no captura ningún rasgo de nuestra realidad. El análisis que sostiene esta tesis es el siguiente:

Es obvio que sin la posibilidad de atribuir creencias y conductas, es imposible hablar de ‘creencias divergentes’ o ‘conductas exóticas’. Concebir una creencia tan exótica que uno no pueda darle *ningún* sentido, es simplemente incompatible con esta obviedad, porque en esas condiciones simplemente no habría siquiera atribución de creencia. La posibilidad misma de notar el ‘relativismo cultural’ o la presuntamente ‘radical divergencia de creencias’, depende de que sea posible la atribución de creencias y conductas a los agentes de quienes se predica la divergencia (con relación a nuestros estándares). Es aquí donde entra en función el así llamado ‘Principio de Caridad’. La aproximación *caritativa* a una criatura se requiere como una condición para dar paso a la atribución de creencias y conductas, es decir, como una condición

para el reconocimiento de la criatura como un *agente*. Es por esta razón que la caridad tiene precisamente el carácter de un principio.

Si no podemos encontrar una forma de interpretar las emisiones y otras conductas de una criatura como revelando un conjunto de creencias ampliamente consistente y verdadero de acuerdo con nuestros propios estándares, no tendremos una razón para contar a esa criatura como racional, como teniendo creencias o como diciendo algo. (Davidson 1973: 137)

El punto de partida para llegar a la *comprensión* de otros es una actitud interpretativa, guiada por el principio de caridad, es decir, el principio del reconocimiento del otro como una criatura racional, a quien se le pueden atribuir creencias (aunque yo no sepa cuáles), y de quien presumo que sus expresiones tienen algún significado (aunque aún lo desconozca). Todo lo demás viene después. El acuerdo y el desacuerdo acerca de las creencias, la simpatía y el asombro ante ciertas costumbres, la complicidad y el repudio frente a un comportamiento determinado, etc. Comprender al otro, siguiendo el método de la interpretación radical, implica un primer paso en el cual le atribuyo creencias que yo (y cualquier otro) tendría dadas las circunstancias. Después puede venir el desacuerdo, el asombro o el repudio. Pero ante este panorama la idea de un sistema de creencias radicalmente distinto, en el sentido de irreductibilidad, intraducibilidad o inconmensurabilidad no tiene cabida. Para hablar de relativismo cultural como expresión de un relativismo filosófico más profundo, tendríamos que situar estas características en el punto de partida mismo de la interacción entre agentes de diferentes culturas. Sólo en esas condiciones las diferencias culturales serían la encarnación de divergencias conceptuales profundas que hablarían de distintas versiones de la racionalidad humana. Sólo situando estas diferencias en el punto de partida de la comunicación entre agentes pertenecientes a diferentes tradiciones culturales, podríamos hablar en un sentido filosóficamente interesante de esquemas conceptuales. Pero si éste fuera el punto de partida, simplemente no tendríamos la oportunidad de reconocer en los miembros de otra cultura agente racional alguno. El efecto inmediato de situar la irreductibilidad, la intraducibilidad y la inconmensurabilidad en el punto de partida de la comunicación sería que no podríamos atribuirles creencias a los agentes de otras culturas, ni podríamos concebir sus movimientos como conductas (intencionales). Las *nuestras* serían creencias y conductas, pero, dada su ininteligibilidad, atribuirle al otro creencias y conductas sería ya sobreinterpretarlo. Si esto parece exagerado, y creo que a todas luces lo es, entonces debemos admitir que la expresión ‘relativismo cultural’, así caracterizada, no describe ningún fenómeno real. Ahora bien, al matizar la idea de la inconmensurabilidad, diciendo que ésta en realidad no debe situarse como el punto de partida de la comunicación entre miembros pertenecientes a culturas distintas, parece que el relativista tendría que admitir nuestro punto de partida; esto es, que guiados por el principio de caridad, es decir, por el reconocimiento del otro como una criatura racional, a quien se le pueden atribuir creencias, damos lugar a una interpretación que no puede tener lugar sino sobre la base de unos estándares compartidos de verdad y consistencia de los sistemas de creencias. Luego, sobre la base de esos estándares compartidos podríamos notar las diferencias y divergencias conceptuales y con ello asombrarnos una vez más ante la ‘relatividad cultural’ de algunas de nuestras creencias y conductas como un rasgo notable de la naturaleza humana.



CONCLUSIÓN

En conclusión, del mero rasgo de la naturaleza humana, que muestra la relatividad cultural de algunas de nuestras creencias, no se sigue ningún tipo de relativismo filosóficamente interesante, esto porque no hay en realidad un fenómeno de inconmensurabilidad intercultural. El principio de caridad no excluye la posibilidad del relativismo cultural entendido como el fenómeno de la diversidad de sistemas de creencias; pero definitivamente excluye la posibilidad de concebir esa diversidad como sistemas de creencias radicalmente distintos en el sentido de mutuamente ininteligibles, único sentido en el que el relativismo filosófico podría ser interesante.

DAVIDSON Y LA DIVERSIDAD CULTURAL

Raúl Meléndez
remelendeza@unal.edu.co

El propósito de mi intervención es dar algunas razones para defender una respuesta negativa a la pregunta central del debate, o más precisamente, para objetar una argumentación empleada por Davidson para mostrar que no podemos comprender sistemas de creencias masiva y radicalmente diferentes a las nuestras. En esta argumentación se hace un importante uso del llamado principio de caridad, de acuerdo con el cual no podemos ni siquiera comenzar a traducir, interpretar o comprender lo que otro dice si no asumimos que hay una concordancia general entre sus creencias y las nuestras. Esto se debe a que las diferencias, o lo que nosotros tomaríamos como errores, sólo son reconocibles en el contexto de esta concordancia. La aplicación de este principio no elimina del todo las diferencias y desacuerdos, pero sí les pone límites estrechos. Y estos límites eliminarían la posibilidad de establecer de modo inteligible que hay sistemas de creencias radicalmente diferentes al nuestro.

La aplicación del principio de caridad permite resolver un problema que se da en lo que Davidson llama 'interpretación radical' y que surge debido a la interdependencia entre creencia y significado, más específicamente entre la atribución de creencias y la traducción o interpretación de oraciones. Este problema puede ilustrarse con el siguiente ejemplo. Un intérprete radical, justo al comienzo de su labor de traducir el lenguaje de una comunidad de nativos que le es completamente ajeno, se encuentra por vez primera con uno de ellos. Superados el susto y la desconfianza iniciales, los dos caminan callados hasta toparse con un enorme árbol (el ejemplo, claro está, es bastante idealizado). El nativo pronuncia lo que parece una oración y el intérprete, perplejo, se pregunta qué habrá querido decir. Si el nativo cree, erróneamente, según el intérprete, que el árbol es un animal, su oración podría significar 'aquí hay un animal' o algo parecido. Si la oración significa 'él es mi mejor amigo', y si no hay razones para sospechar que el nativo no habla con sinceridad, entonces el intérprete puede conjeturar razonablemente que el otro cree que el árbol es amigo suyo. El problema es que el intérprete no conoce ni las creencias del nativo ni el significado de las oraciones que emite. Dada la interdependencia ilustrada en el ejemplo, ¿cómo puede siquiera comenzar a atribuirle creencias o a traducir su lenguaje? De acuerdo con Davidson:



[S]i todo lo que sabemos son las oraciones que son sostenidas como verdaderas por el hablante, y no podemos asumir que su lenguaje es el nuestro, entonces no podemos siquiera dar un primer paso en la interpretación sin conocer o asumir mucho acerca de las creencias del hablante. Dado que conocemos las creencias sólo por medio de nuestra habilidad de interpretar palabras, la única posibilidad al comienzo es asumir una concordancia general en las creencias (Davidson 1974: 196).

Es, entonces, sólo aplicando el principio de caridad que podemos tener acceso a las creencias y, por medio de ellas, al lenguaje del otro. Si no se aplica el principio de caridad al comienzo de la interpretación, no parece posible llegar a comprender al otro. Al no asumir que el otro comparte muchas creencias básicas con nosotros, no sabríamos cómo elegir entre una de innumerables posibilidades de traducir la oración del nativo. En nuestro ejemplo, si el intérprete radical comienza su labor suponiendo que el nativo tiene un sistema de creencias o una imagen del mundo total o masivamente diferente de la suya, entonces, ¿cómo podría traducir, así sea muy conjeturalmente, la oración del nativo? ¿Cómo y con base en qué consideraciones optaría por una traducción en vez de otra, si no tiene la menor idea de qué crea el otro sobre lo que él toma como un árbol? El principio de caridad permite favorecer una traducción sobre las demás, y sin su aplicación cualquier otra resultaría demasiado arbitraria.

Toda esta línea de argumentación suscita algunas dudas y sospechas vagas. A primera vista, nos puede resultar extraño que por medio de unas consideraciones *a priori*, de un argumento que parece trascendental en el sentido de que se apoya en ciertas condiciones de posibilidad de la interpretación radical, se llegue a una conclusión tan fuerte: la imposibilidad de desacuerdos masivos y radicales entre intérprete e interpretado. Esta conclusión, entre otras, confinaría la diversidad cultural a límites muy estrechos, dependiendo, claro está, de cómo se entienda la ambigua idea de la imposibilidad de desacuerdo masivo: ¿qué tanto o qué tan poco cabe en un desacuerdo no masivo? ¿Qué decir de los ejemplos de diversidad cultural con los que algunos antropólogos o historiadores quieren impresionarnos? (los hombres que creían que las estrellas eran huecos en el cielo que dejaban ver una ínfima parte de un fuego eterno circundante, los otros que pronosticaban el futuro leyendo las entrañas de un animal, etc.).

Si Davidson tiene razón, tal vez no podría haber personas que piensen o vivan de maneras tan diferentes a la nuestra. O si las hay, no podríamos comprenderlas. Pero no es éste el tipo de diversidad cultural que sugieren los ejemplos de los antropólogos. No se trata simplemente de que pueda haber sistemas de creencias muy diferentes a las nuestras, tanto que no las podamos comprender. A esto se podría replicar, siguiendo a Davidson, que si no podemos comprender a estas personas, no habría buenas razones para atribuirles creencias o lenguaje. Si no comprendemos lo que dicen, no sabríamos realmente si dicen algo, mucho menos si con lo que presuntamente dicen expresan creencias muy diferentes a las nuestras.

Lo que sugieren los ejemplos de los antropólogos es algo diferente: hay sistemas de creencias muy diferentes a las nuestras y que podemos comprender; y esto es lo que debe rechazarse si se aplica el principio de caridad como lo hace Davidson: si las podemos comprender no pueden ser tan diferentes a las nuestras (nótese nuevamente la vaguedad del 'tan'). Los ejemplos de los antropólogos tendrían que basarse, entonces, en confusiones y malas traducciones.

Una vez aclarado que el asunto en cuestión no es exactamente si hay creencias muy diferentes a las nuestras, sino más bien si podemos comprenderlas, e incluso si es inteligible



que las haya, ya no resultaría tan sospechoso el argumento trascendental de Davidson, basado en el principio de caridad. En efecto, para este asunto son muy pertinentes consideraciones meramente conceptuales sobre la noción de comprensión.

Las dudas que quiero plantear sobre la argumentación de Davidson recaen justamente sobre las nociones de comprensión e interpretación que él emplea en ella (a veces como si fuesen sinónimas o intercambiables).

En varios pasajes de su obra, Davidson sugiere que la interpretación de lo que otro dice consiste básicamente en una reformulación o traducción de lo dicho a una expresión que ya comprendemos. El modelo que se sigue aquí sería el de la traducción de oraciones de un lenguaje extranjero al nuestro. Este modelo se aplica no solamente a oraciones que expresen creencias, sino también a acciones cuyo sentido nos resulte extraño:

Una teoría de la interpretación, como una teoría de la acción, nos permite redescubrir ciertos eventos de una manera reveladora. Así como una teoría de la acción puede responder a la pregunta por lo que está haciendo una persona cuando ha levantado su mano, redescubriendo el acto como el de tratar de captar la atención de su amigo, asimismo un método de interpretación puede llevar a redescubrir la emisión de ciertos sonidos como un acto de decir que la nieve es blanca (Davidson 1975: 161).

Para Davidson, el intérprete radical llega a comprender lo que el nativo le dice empleando una teoría de la interpretación que permite traducir sus oraciones y atribuirle creencias. Para poder hacer esto es, según él, ineludible la aplicación del principio de caridad.

Pienso que esta posición de Davidson es unilateral de dos maneras: en primer lugar se centra exclusivamente en la interpretación de oraciones que expresan creencias, dejando de lado oraciones que cumplen otras funciones; en segundo lugar asume que la comprensión resulta de la interpretación, desconociendo la posibilidad de comprender una acción o una emisión lingüística, sin que haya necesidad de interpretarla. Para ilustrar mis reservas en relación con la posición de Davidson regresaré al ejemplo del intérprete radical, modificándolo un poco. Supongamos, de manera quizá menos idealizada, que en el primer encuentro del intérprete radical con un nativo, éste lo mira unos instantes aterrorizado y luego sale corriendo despavorido y gritando algo incomprensible para el intérprete. El intérprete haciendo esfuerzos heroicos para sobreponerse a su propio miedo, saca tembloroso una libreta de apuntes y anota en ella una transcripción del grito del nativo.

En esta situación hay algo que el intérprete comprende sin necesidad de redescubrirlo o traducirlo: podemos decir que el intérprete ve que el nativo huyó lleno de miedo y no que ve sus miembros moverse rápidamente en una dirección y luego redescubre esta acción como la acción de huir lleno de miedo. Esta comprensión de lo que hizo el nativo, que podemos llamar inmediata en el sentido de que no está mediada por interpretaciones, le permite al intérprete hacer algunas conjeturas sobre el significado del grito del nativo que anota en su libreta: '¿qué es eso?' o 'socorro'.

El ejemplo sugiere que el intérprete tiene maneras de comenzar su labor sin estar forzado, como piensa Davidson, a aplicar el principio de caridad. Para tratar de comprender el lenguaje del nativo, el intérprete cuenta, además del principio de caridad (pues no se trata de negar que



en algún punto sea necesario o conveniente), con su comprensión inmediata de ciertas acciones y reacciones naturales de los nativos, cuyo sentido está en muchas ocasiones estrechamente vinculado al de las emisiones lingüísticas que las acompañan. Puede rechazarse entonces una premisa fundamental en la argumentación de Davidson.

Para finalizar, tal vez no sobre subrayar que con lo anterior no he pretendido defender la tesis de que hay y podemos comprender sistemas de creencias muy diferentes al nuestro. Sólo he planteado algunas objeciones a la posición de Davidson al respecto, que, de ser aceptables, mostrarían que la cuestión sigue abierta, que las consideraciones de Davidson no son una refutación satisfactoria de dicha tesis, ni obligan, entonces, a responder afirmativamente a la pregunta central de este debate.

BIBLIOGRAFÍA

DAVIDSON, D.

(1973) "Radical Interpretation". En: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 125-139

(1974) "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". En: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 183-198

(1975) "Thought and Talk". En: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 155- 170

(1983) "A Coherence Theory of Truth and Knowledge". En: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001. 137-157.

FODOR, Jerry & LEPORE, Ernest

(1992) *Holism: A Shopper's Guide*. Cambridge, Mass. and Oxford: Blackwell.

