

## MODESTIA, PRINCIPIO DE CARIDAD Y SENSIBILIDAD CONTEXTUAL

Angel Rivera

angelrivera32@gmail.com

Universidad Nacional de Colombia

**Resumen:** Este artículo muestra que una teoría *modesta* del lenguaje implica el conocimiento previo de un lenguaje cuando se intenta explicar el dominio de un lenguaje radicalmente desconocido. En segundo lugar, el artículo muestra que una teoría de interpretación radical, como solución al problema anterior, tiene implicaciones etnocéntricas. Por último, el artículo propone la hipótesis de la “sensibilidad contextual” como solución al problema.

**Palabras Clave:** McDowell, Davidson, teoría modesta, interpretación radical, sensibilidad contextual

**Abstract:** This paper shows first, that a *modest* theory of language implies a previous knowledge of a language when trying to explain the grasp of a radically unknown language. Second, this paper shows that as a solution to the problem above, a theory of radical interpretation has ethnocentric implications. Finally, this paper proposes the hypothesis of “contextual sensibility” as a solution to the problem.

**Keywords:** McDowell, Davidson, modest theory, radical interpretation, contextual sensibility.

Una teoría *modesta* del significado, tal y como es defendida por McDowell, no da ninguna descripción de los conceptos expresados por los términos primitivos del lenguaje (*cf.* McDowell 1987: 48). Esto implica que para entender una teoría de este tipo, se debe presuponer un dominio del lenguaje (que es objeto de la teoría). ¿Cómo entonces explicar el contacto con lenguajes radicalmente diferentes? Una propuesta tipo Davidson, según la cual un proceso de interpretación radical —que implica la aplicación del principio de caridad— garantizaría el contacto con culturas radicalmente diferentes, parece atractiva para responder a esta pregunta. Sin embargo, esta teoría parece caer en una especie de etnocentrismo, lo cual viciaría el aprendizaje real de lenguajes desconocidos. Me propongo en este artículo 1) exponer por qué una teoría *modesta* supone un dominio del lenguaje que impediría el contacto con lenguajes desconocidos, 2) explorar la posible respuesta davidsoniana a través de dos lecturas del principio de caridad y, por último, 3) proponer la idea de una ‘sensibilidad contextual’ la cual, en pocas palabras, consiste en una práctica no lingüística entre intérprete y hablante, a partir de la cual podría tener lugar una interpretación no-etnocéntrica. Si la hipótesis de la ‘sensibilidad contextual’ fuese cierta, entonces las teorías tipo McDowell y tipo Davidson superarían los problemas señalados en este ensayo.



## MODESTIA Y DOMINIO DEL LENGUAJE

Según Dummett, en relación al significado, la modestia es la negación de que podamos dar una descripción de los conceptos expresados por el vocabulario primitivo de un lenguaje (cf. McDowell 1997: 108). Para McDowell, una teoría del significado es aquella que un sujeto puede usar para entender el lenguaje. En el caso de los términos primitivos, la teoría debe especificar la referencia de los términos con el fin de determinar su significado. Una teoría de este corte, tendrá entonces, axiomas del siguiente modo (para el caso de los nombres propios, por ejemplo):

*“Hesperus” denota Hesperus.*

El rol jugado por tal axioma, en aras de la derivación del establecimiento de las condiciones de verdad para las oraciones donde el nombre *“Hesperus”* aparece, mostraría la contribución del nombre a las condiciones de verdad. Además, según McDowell, 1) sería suficiente para entender el sentido del nombre *“Hesperus”* (cf. McDowell 1977: 173-174).

De lo anterior se sigue que, dado que el significado de *“Hesperus”* es la misma palabra en el mismo lenguaje, intentar buscar la fuente del significado en otro lado implicaría salirse del espacio lingüístico mismo —entre otras cosas, McDowell tiene en mente el hecho de que es imposible explicar algo sin un contenido conceptual—. Por tanto, una teoría modesta sólo funciona si el teórico es miembro de la comunidad lingüística cuyo lenguaje es objeto del análisis, esto es, si es ya un maestro del lenguaje. Esto se puede evidenciar en las siguientes palabras de Dummett:

[A meaning theory] plainly cannot merely explain the concepts expressible in the language, since these concepts may be grasped by someone who is quite ignorant of that particular language, but who knows another language in which they are expressible. Hence the theory of meaning must also associate concepts with words of the language—show or state which concepts are expressed by which words. And an alternative view will be that it is only this latter task which properly belongs to the theory of meaning: that to demand of the theory of meaning that it should serve to explain new concepts to someone who does not already have them is to place too heavy a burden upon it, and that all that we can require of such a theory is that it give the interpretation of the language to someone who already has the concepts required. Let us call a theory of meaning which purports to accomplish only this restricted task a *modest* theory of meaning (Dummett 1993a: 4-5).

El problema surge de manera evidente: si una teoría *modesta* posibilita, según McDowell, el entendimiento de un lenguaje (el significado de sus términos así como el de las oraciones propias del lenguaje), no es posible dar sentido al comportamiento lingüístico de seres de otra comunidad lingüística. No podríamos nunca aprender un lenguaje radicalmente desconocido. ¿Cómo puede, entonces, una teoría *modesta* dar cuenta del contacto con miembros de una cultura con un lenguaje totalmente desconocido para nosotros, si tal posibilidad parece quedar, por principio, descartada?



## PRINCIPIO DE CARIDAD Y ETNOCENTRISMO

Hay claras diferencias entre las propuestas de Davidson y McDowell. El primero cree que la fuente del significado está en el entorno y el asentimiento provocado, mientras el segundo piensa que sólo dentro de la cultura lingüística misma están disponibles los significados. El uno cree que no hay una relación entre justificación y experiencia, mientras el otro sí. A pesar de esto, la aplicación del método de interpretación radical —y en particular del principio de caridad—, tal y como es expuesto por Davidson, parecería a primera vista una buena salida al problema planteado. En efecto, si el método davidsoniano es correcto, habría una conexión lingüística entre un intérprete y un hablante de una lengua totalmente desconocida, lo que permitiría entender las conductas lingüísticas radicalmente desconocidas. Me propongo en esta sección analizar la posible respuesta de Davidson al problema planteado a partir de dos lecturas del principio de caridad. Mi objetivo es mostrar que ambas lecturas tienen consecuencias etnocentristas, lo cual impediría solucionar el problema original.

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



Con relación a 1), Davidson advierte de entrada que la fórmula “significa que”, al ser intensional, no es adecuada a la hora de establecer una teoría del significado. Las oraciones del lenguaje objeto y del metalenguaje tienen que tener otro tipo de relación (extensional). Davidson ve en Tarski el modelo de su teoría. En una oración como “*o* es verdadera en *L* si y sólo si *p*”, si el lenguaje-objeto está contenido en el metalenguaje, ‘*p*’ sería la oración designada por ‘*o*’; si el lenguaje-objeto no está contenido en el metalenguaje, se debe realizar una traducción de la oración que ‘*o*’ designa en el metalenguaje. De tal modo que, a partir de los axiomas de base y recursivos, además de la evidencia reunida, las *V*-oraciones implicadas no sólo sean equivalentes materialmente, sino que, para que haya una interpretación correcta, ‘*o*’ debe dar el significado de ‘*p*’ (con base en unos constreñimientos específicos).

Lo que se necesita —dice Davidson— es una teoría de la traducción que no presuponga nociones de significados, conceptos o creencias compartidas (cf. Davidson 1974: 195). Hay una interdependencia —dice Davidson— entre creencia y significado que se da a su vez por la interdependencia existente entre atribución de creencias e interpretación (cf. Davidson 1974: 186, 195). Por lo anterior, se necesita una teoría que, simultáneamente, describa actitudes e interprete emisiones, sin asumir ni lo uno ni lo otro como punto de partida. Tal punto de partida, propone Davidson, puede ser el asentimiento provocado a ciertas oraciones, o mejor, el sostener ciertas oraciones como verdaderas. Si sabemos que un hablante toma como verdadera una oración, no sabemos qué significa tal oración ni tampoco sabemos



el contenido de la creencia del hablante, de tal modo que no se está presuponiendo ninguna de las nociones interdependientes. Así, a partir de la evidencia (el sostener oraciones como verdaderas) se debe extraer una teoría del significado y de la creencia. Ahora bien, es condición de posibilidad para cualquier intento de traducción e interpretación, incrementar el acuerdo de creencias entre hablante e intérprete. Cuando el hablante asiente a una oración, el intérprete reúne, a partir de la repetición de casos similares, las condiciones y circunstancias en que el hablante lo hace. Con esa evidencia, el intérprete construye una hipótesis para luego derivar teoremas con la forma de V-oraciones para cada oración del lenguaje que se esté interpretando.

El punto importante consiste en que, para que la teoría de la verdad de Tarski pueda funcionar como una teoría de la interpretación, es condición de posibilidad que se aplique el principio de caridad. Para adjudicar creencias al hablante, o interpretar sus emisiones, es necesario que el intérprete atribuya al hablante un trasfondo de creencias verdaderas (o consideradas verdaderas por el intérprete) por lo menos en tres planos diferentes: en la lógica del intérprete, en las oraciones ocasionales y en las oraciones fijas. Esto garantiza que exista un acuerdo mayoritario entre intérprete y hablante, un trasfondo compartido bajo el cual la traducción y la interpretación son posibles mediante la teoría de la verdad de Tarski. La aplicación del principio de caridad no busca un acuerdo absoluto; antes bien, hace inteligible el desacuerdo sobre la base de un trasfondo compartido. Los axiomas de esa teoría pueden dar cuenta de una teoría *modesta* tal y como se ha expuesto (esto es, una teoría que no describa los términos primitivos); además, tales axiomas serían suficientes para comprender el significado de los términos primitivos sin salirse del ámbito lingüístico ni conceptual (tal y como lo exige McDowell). A continuación mostraré que la maximización del acuerdo por medio del principio de caridad tiene una doble lectura que implica consecuencias etnocentristas que impiden solucionar el problema original. En efecto, por un lado, el principio de caridad puede entenderse como una condición para la ‘atribución’ de creencias y, por otro, como una condición para la ‘posesión’ de creencias de un hablante. Llamaré a estas dos lecturas ‘débil’ y ‘fuerte’ respectivamente.

En primer lugar, la lectura débil de la maximización del acuerdo por parte del principio de caridad implica que la atribución de cierto cúmulo de creencias a un hablante es una condición de posibilidad para la interpretación. Sin embargo, obviamente hay una brecha entre atribuirle a alguien una creencia y el hecho de que esa persona en realidad la tenga. Pero si la interpretación de un lenguaje tiene como condición la atribución y a partir de ésta impongo mis creencias sobre las creencias del hablante, entonces la interpretación (el resultado del método) tiene un carácter meramente etnocentrista. Nada habla a favor del hecho de que en realidad el hablante tenga las creencias que yo le estoy adjudicando. En últimas, la cuestión, en Davidson, puede llegar a ser más radical, hasta el punto de afirmar que el etnocentrismo es tan fuerte que nos llevaría a afirmar que la racionalidad y la posesión del lenguaje por parte de un hablante dependen de que nosotros podamos ‘atribuir’ nuestras creencias —sin más— a ese hablante. El punto que me interesa señalar, es que la lectura débil implica, a la luz del problema tratado en este ensayo, que en realidad no estamos teniendo un contacto genuino con el lenguaje desconocido. Apenas estamos aplicando nuestras creencias al hablante





y, por ende, los axiomas de la teoría pueden no implicar el entendimiento real del lenguaje objeto. Una consecuencia adicional, indeseable para Davidson, es el relativismo conceptual. En efecto, si el principio de caridad no garantiza que, de hecho, intérprete y hablante posean los mismos conceptos y las mismas creencias, entonces se abren las puertas al relativismo que él quiere rechazar.

Según la lectura fuerte, por su parte, el principio de caridad sería entendido como el hecho de que la posesión de creencias y conceptos del hablante (como iguales en su mayoría a los míos) es condición de posibilidad para la interpretación. Esta lectura fuerte aseguraría de entrada que intérprete y hablante, en efecto, compartan un cúmulo de conceptos y creencias, lo que permitiría, entonces, construir una teoría *modesta* acerca del lenguaje objeto. No obstante, parece haber un sesgo etnocentrista también en esta lectura fuerte, pues, según Davidson, un ser es racional y lingüístico sólo si puede ser interpretado. Pero, como el principio de caridad es condición de posibilidad de la interpretación, la conclusión es que un ser sólo puede ser racional o lingüístico si posee creencias en su mayoría iguales a las nuestras.

Creo, sin embargo, que este tipo de etnocentrismo no es problemático. Más aún, creo que el etnocentrismo es apenas implicado por la perspectiva a partir de la cual se analiza el principio de caridad. En efecto, si la aplicación de tal principio se da desde la perspectiva del intérprete, la consecuencia es etnocentrista (el hablante es racional sólo si tiene las mismas creencias y conceptos del intérprete). Sin embargo, desde la perspectiva del hablante el etnocentrismo tendría una dirección contraria. Suponiendo que el nativo quiere interpretar al extranjero, la consecuencia es que el extranjero sería racional y lingüístico si tiene los mismos conceptos y las creencias del nativo. Esto muestra que el etnocentrismo depende de la perspectiva y que, bajo esta lectura fuerte del principio de caridad, lo que parece seguirse es que un ser racional y lingüístico es tal, sólo en el caso en que sea interpretado no por una comunidad lingüística específica, sino por alguna cualquiera. Si la condición no es ser interpretado por una comunidad específica, entonces el etnocentrismo queda eliminado. En ese sentido, el etnocentrismo no es real, sólo depende de la perspectiva. Más bien, esta lectura fuerte habla a favor de la tesis davidsoniana de que los pensamientos y los significados tienen un carácter público. Si esta interpretación es posible, entonces la lectura fuerte del principio de caridad permitiría el contacto genuino entre intérprete y hablante, caso en el cual, la teoría construida permitiría el aprendizaje de un lenguaje totalmente desconocido, de tal modo que el problema original, aparentemente, quedaría solucionado.

Ahora bien, creo que esta lectura fuerte, aún tiene un sesgo etnocentrista que expondré a continuación. Davidson defiende las tesis de la inescrutabilidad de la referencia y la indeterminación de la interpretación. Creo que la sola posibilidad de que hablante e intérprete compartieran el mismo contenido parecería ser suficiente para que se pueda especificar el contenido de la creencia del hablante. Sin embargo, Davidson acepta la tesis de la indeterminación de la interpretación (*cf* Davidson 1979 y 1997), según la cual, la evidencia pública es insuficiente para determinar una única especificación de las creencias de un hablante. En efecto, al aceptar la tesis quineana de la inescrutabilidad de la referencia, Davidson acepta la posibilidad de que existan dos teorías de la verdad que arrojen resultados diferentes acerca





de la extensión de los términos del lenguaje objeto. Davidson, siguiendo a Quine, define la inescrutabilidad de la referencia de la siguiente manera:

La tesis de Quine de la inescrutabilidad de la referencia consiste en que no hay ninguna forma de decir a qué refieren los términos singulares de un lenguaje, o sobre qué son verdaderos sus predicados, al menos ninguna forma de decirlo a partir de la totalidad de la evidencia conductual, actual y potencial, y tal evidencia es todo lo que importa para las cuestiones de significado y comunicación. [...] La tesis es importante porque la indeterminación de la traducción se sigue directamente de aquélla y resulta más fácil dar fundamentos claros para esta tesis que para algunas otras formas de indeterminación (Davidson 1979: 227).

Por otra parte, la indeterminación de la traducción —o interpretación— es entendida como aquella tesis según la cual pueden construirse dos manuales de traducción —o interpretación—, para un lenguaje particular, que se ajusten a toda la evidencia posible y, sin embargo, difieran entre sí. Davidson está de acuerdo con las tesis de la inescrutabilidad de la referencia y la indeterminación de la interpretación, pero rechaza la relatividad ontológica de Quine.

Davidson no ve en la inescrutabilidad y la indeterminación una amenaza seria contra su visión acerca del proceso de interpretación radical. Si bien hay un grado de indeterminación, éste no sería relevante a la hora de decir que una teoría y otras son, de hecho, correctas. Davidson hace una analogía con la medición de magnitudes:

Esta doctrina de la indeterminación de la traducción de Quine, no debería verse como algo misterioso o amenazador. No es más misteriosa que el hecho de que la temperatura pueda medirse en grados centígrados o en grados Fahrenheit (o en cualquier transformación lineal de esas cifras). Y no es amenazador porque el procedimiento mismo que demuestra el grado de indeterminación, demuestra al mismo tiempo que todo lo que necesitamos es lo que está determinado. (Davidson 1983: 145).

De este modo, si una interpretación busca determinar el significado de las emisiones de un hablante y el contenido de sus creencias, aquello que está indeterminado es irrelevante en el proceso de interpretación. Davidson podría decir entonces, que aun cuando fuera posible la existencia de dos teorías para un mismo lenguaje, tal contraejemplo no es amenazador, ya que todo lo que se necesita es aquello que está determinado. Quiero mostrar, entonces, que lo indeterminado sí es relevante en los procesos interpretativos.

Supongamos dos comunidades, C y D. Los habitantes de la comunidad C son menos desarrollados científica y tecnológicamente —en relación a los habitantes de la comunidad D—. Supongamos también, que son platónicos. Por último, imaginemos que un intérprete de la comunidad D va a interpretar a la comunidad lingüística C. Los habitantes de C creen en las Ideas, creen que el mundo es una apariencia, que el alma es inmortal y que todos los objetos del mundo físico no son más que instancias o participaciones de las Ideas que están en una bóveda celeste y no física. Un hablante de la comunidad C emite la oración '*Da gibt es Wasser*' siempre que está en presencia de agua. El intérprete perteneciente a la comunidad D realiza





la interpretación siguiente: “*Da gibt es Wasser*” es verdad para  $x$  en el tiempo  $t$  en  $D$ , si y sólo si hay agua cerca de  $x$  en  $t$ . La interpretación, podemos decir, es correcta. Sabemos, debido a las suposiciones del ejemplo, que hay un grado de indeterminación. Cuando el hablante emite la expresión ‘*Wasser*’ sabemos que se refiere a una instancia o participación de agua, o a la Idea misma de de agua, o a la ‘agüedad’. Sin embargo, las mismas circunstancias hacen verdadera a la emisión ‘*Da gibt es Wasser*’ y a la emisión ‘eso es agua’ del intérprete. Davidson diría, entonces, que el grado de indeterminación que se presenta en este caso es irrelevante.

Sin embargo, creo que, si bien la misma causa —o las mismas causas o evidencias— hacen verdaderas a las emisiones del hablante de  $C$  y del intérprete perteneciente a  $D$ , puede ser el caso que el hablante no crea o no sostenga como verdadera la emisión del intérprete —si tuviera acceso a su significado— ni viceversa. En efecto, si suponemos que no hay indeterminación y que hablante e intérprete se entienden perfectamente, esto es, que tienen acceso directo a los contenidos de las creencias de uno y otro; el hablante, de  $C$ , disentiría ante la emisión ‘eso es agua’ aun cuando esté en presencia de agua, porque creería más bien que lo que hay frente a sus ojos es una participación de agua y que, además, no es real (dadas sus concepciones platónicas sobre el mundo). A su vez, el intérprete, perteneciente a  $D$ , podría disentir de la oración ‘*Da gibt es Wasser*’ estando en presencia de agua, ya que él rechazaría que delante de él sólo hay una apariencia y que en realidad no hay agua sino una instancia de agua. Así podría ocurrir con todas las oraciones posibles de la lengua  $C$ . Esto supondría que ambos difieren en su concepción del mundo radicalmente, pues lo que uno cree como verdadero, el otro lo considera falso, y viceversa. Ahora bien, dejemos de suponer un acceso directo a los contenidos mentales de intérprete y hablante. Dado que todo acerca de las instancias y la concepción platónica está indeterminado, puede ser el caso que hablante e intérprete tengan concepciones del mundo diferentes sin saberlo. Si bien el intérprete puede deducir un teorema de la forma “ $\forall x G(x)$  es verdad en  $D$  si y sólo si  $\forall x F(x)$ ”, los mismos hechos públicos hacen verdaderas a las emisiones ‘ $\forall x G(x)$ ’ y ‘ $\forall x F(x)$ ’ y, sin saberlo, intérprete y hablante podrían estar hablando de cosas diferentes. Esto parece implicar una suerte de relativismo extraño, pues sería algo así como un relativismo imperceptible, pero sin embargo, posible.



Davidson, empero, podría insistir en que el grado de indeterminación arriba enunciado es irrelevante para la interpretación. Aunque los hablantes *difierían* de las creencias del intérprete y viceversa, de hecho *no difieren*. Ambos se entienden perfectamente y, las causas del asentimiento son suficientes para proporcionar una o varias teorías aceptables y correctas. Lo indeterminado sería irrelevante. Ahora bien, creo que si lo indeterminado es irrelevante, aquello indeterminado no tendría la posibilidad de alterar sistemáticamente la red de conceptos de un hablante. En otras palabras, dado que la interpretación es un proceso que busca determinar el significado de las emisiones de un hablante y, lo indeterminado es irrelevante para tal proceso, diríamos que lo indeterminado no es constitutivo del significado. Sin embargo, creo que hay buenas razones para pensar que ese no es el caso.

Si lo indeterminado no es constitutivo del significado, entonces no podría afectar la red de creencias de un hablante. Sin embargo, si el hablante de la comunidad  $C$  cuando emite



' $xG(x)$ ' quiere decir que hay una participación de la Idea de 'G', entonces esto lo compromete con otro tipo de creencias. En efecto, debe tener creencias acerca de las Ideas, la irrealidad del mundo, la participación, etc. En este caso, lo indeterminado de la expresión ' $xG(x)$ ' —en el proceso interpretativo— tiene un vínculo sistemático con la red de creencias del hablante. En conclusión, lo indeterminado sí es constitutivo del significado.

Si mi argumento es correcto, el sesgo etnocentrista reaparecería y la interpretación radical no eliminaría el problema original. En efecto, creo que la lectura fuerte del principio de caridad no elimina el etnocentrismo si Davidson acepta la tesis de la indeterminación de la interpretación. Si lo indeterminado es relevante para la configuración del contenido, como he intentado mostrar, entonces sí podría haber una divergencia de contenido y significado importante entre el intérprete y el hablante. Una vez más, entonces, se abre la brecha entre la atribución y la posesión de creencias compartidas. Una teoría interpretativa sobre un lenguaje particular podría no asegurar (como el principio de caridad pretendía), que intérprete y hablante tengan las mismas creencias. La teoría, entonces, puede tener axiomas (de base y recursivos) sin que estos den una descripción de los términos primitivos. Sin embargo, nuevamente este etnocentrismo impediría el entendimiento real de un lenguaje radicalmente desconocido. Ni la lectura débil ni la fuerte del principio de caridad solucionan definitivamente el problema planteado en este ensayo, a saber, que una teoría *modesta* supone de antemano el dominio del lenguaje objeto, razón por la cual, no se puede explicar el contacto con comunidades lingüísticas totalmente desconocidas. A propósito de la teoría davidsoniana, Dummett señala lo siguiente, que parece capturar el punto acá expuesto:

A translation manual leads to an understanding of the translated language only via an understanding of the language into which the translation is made, an understanding which it does not itself supply; hence, we may say, it does not directly display in what an understanding of the translated language consists. But a modest theory of meaning, likewise, leads to an understanding of the object-language only via a grasp of the concepts expressed by its primitive expressions, which it does not itself explain; it seems, therefore, that we should similarly say that such a theory of meaning does not fully display in what an understanding of the object-language consists. Especially is this so since our best model—and, in many cases, our only model—for the grasp of a concept is provided by the mastery of a certain expression or range of expressions in some language. Thus a translation manual presupposes a mastery of some one other language—that into which the translation is made—if we are to derive from it an understanding of the translated language; but a modest theory of meaning presupposes a mastery of *some*, though unspecified, language, if we are to derive from it an understanding of the object-language. The significant contrast would, however, appear to be not between a theory which (like a translation manual) makes a specific presupposition and one which (like a modest theory of meaning) makes as heavy a presupposition, though less specific; but between theories which (like both of these) rely on extraneous presuppositions and those which (like full-blooded theories of meaning) involve no such presupposition at all (Dummett 1993a: 6).

## LA HIPÓTESIS DE LA 'SENSIBILIDAD CONTEXTUAL'

Peter Galison (1997) ha estudiado la noción de *trading zones* aplicada a casos específicos de la historia de la ciencia en donde representantes de paradigmas científicos diferentes son



capaces de trabajar en conjunto. El concepto es en esencia antropológico y se refiere a los modos en que ciertas culturas hacen intercambio comercial, aunque desconocen sus lenguajes mutuamente. No quiero trabajar el mismo concepto en este ensayo, pero sí quiero hacer una analogía entre el concepto de *trading zones* y lo que acá llamaré 'sensibilidad contextual'.

El caso del intercambio comercial —así como otros ejemplos diferentes— muestra cómo, sin que haya un dominio de un lenguaje particular, yo puedo ser sensible al contexto que me ofrece una comunidad lingüística desconocida. En los casos de enfrentamiento radical a una cultura tipo Quine-Davidson, es posible suponer ejemplos donde opere esta sensibilidad contextual (sin que, en principio, esto tenga una relación directa con el espacio lingüístico). Según McDowell la fuente del significado es la propia comunidad lingüística. Para Davidson parece ser una conjunción entre las condiciones del entorno y el asentimiento (el sostener como verdadera una oración). Quiero sugerir, para culminar este ensayo, que si es posible pensar que la sensibilidad contextual es fuente de significado, los problemas de McDowell y Davidson señalados en este escrito, pueden ser solucionados y una teoría *modesta* puede ser defendida de estas críticas.

Esta tercera opción para concebir la fuente del significado, en contraste con McDowell y con Davidson, asumiría que el significado no es aquello que existe cuando se presupone el entendimiento de un lenguaje (que son las consecuencias de la exigencia modesta misma y el etnocentrismo davidsoniano). Por el contrario, es posible pensar la fuente de significado como la herramienta para desarrollar la posibilidad de un nuevo entendimiento entre dos culturas radicalmente diferentes. En primer lugar, entonces, la sensibilidad contextual es una herramienta que funciona como condición de posibilidad para el entendimiento de un lenguaje.



Decir que la sensibilidad contextual es una herramienta que es condición de posibilidad del entendimiento de un lenguaje obviamente implica dos cosas. Por un lado, si la sensibilidad contextual es algún tipo de saber, no es un 'saber qué', sino un 'saber cómo'. La fuente del significado es, bajo esta perspectiva, no un saber proposicional, sino una habilidad práctica. En segundo lugar, decir que la sensibilidad contextual es condición de posibilidad del entendimiento implica que el significado y la sensibilidad contextual son conceptualmente distinguibles (aunque lo último posibilite lo primero). En esa medida, la sensibilidad contextual no constituye por sí misma el significado. No tiene por qué hacerlo, además, porque ya se ha dicho que la sensibilidad contextual es un 'saber cómo'.

¿Pero, qué es exactamente la sensibilidad contextual como habilidad? Es la capacidad de interacción con culturas absolutamente desconocidas para mí. Como en el caso de Galison de las *trading zones* donde paradigmas científicos inconmensurables, según él, se unen para objetivos comunes, o culturas que desconocen sus lenguajes entre sí hacen intercambio comercial. La sensibilidad contextual es la habilidad para trazar objetivos comunes en general (no sólo en el caso del intercambio comercial) dentro de contextos antes no conocidos. Si una persona llega a una isla desconocida y apartada de la sociedad, por supuesto con un lenguaje muy diferente, la persona en vez de empezar a realizar un manual de traducción, empezará



a interactuar con los nativos, esto es, se hace sensible al nuevo contexto. Empezará a interactuar con ellos con el fin de, por ejemplo, comer, tener un lugar para dormir, conocer el lugar, etc. Esto podría ocurrir sin que la persona tenga un aprendizaje previo del lenguaje. Mi punto es que, ese tipo de prácticas posibilitan un posterior aprendizaje de la lengua. La práctica, entonces, se convierte en condición de posibilidad del entendimiento.

En efecto, sólo el sumergirse, por ejemplo, en el contexto de la caza le permitirá a la persona empezar a utilizar los conceptos usados por los nativos. Sólo así el extranjero podrá acceder a la comprensión de la nueva lengua. Posterior a eso podrá arriesgar la elaboración de una teoría sobre ese lenguaje. Si del 'saber cómo', en efecto, es posible pasar al 'saber qué', de tal modo que la fuente del significado es una herramienta práctica, y si esto es además compatible con las propuestas de Davidson y de McDowell, entonces la hipótesis de la sensibilidad contextual podría explicar el contacto lingüístico real con culturas desconocidas. Si hay una compatibilidad, la propuesta davidsoniana para solucionar el problema de la interpretación de lenguajes radicalmente desconocidos se convierte en una buena respuesta acerca de la exigencia modesta, que es objeto de este escrito. Aunque no lo pueda desarrollar completamente, quiero, por último, señalar dos puntos que podrían llegar a ser problemáticos a la luz del análisis hecho en este ensayo.

¿La hipótesis de la sensibilidad contextual puede superar los problemas de la indeterminación de la interpretación? Aunque esto merece una argumentación más larga, estoy inclinado a decir que una vez asumimos la hipótesis, la indeterminación deja de ser un problema. La teoría empieza a construirse no arriesgando interpretaciones a partir del asentimiento provocado, sino teniendo como base un saber cómo (la herramienta), en la cual los conceptos fueron aprendidos por medio de la práctica misma. Si un intérprete aprendió los conceptos en la práctica junto con el hablante, ambos interactuaron de un modo tal que los conceptos fueron usados de la misma manera. Pienso, en últimas, que si hay un rastro de indeterminación, éste ya no sería constitutivo del significado, como parecía ocurrir en el caso de Davidson, ya que los conceptos fueron adquiridos con base en una práctica compartida y no en una confrontación intérprete-hablante (como en el típico caso Quine-Davidson).

¿Es compatible la sensibilidad contextual con una teoría *modesta*? ¿No se parece, en cambio, a una teoría *full-blooded*? McDowell, criticando a Dummett, muestra que la exigencia de una teoría de este último tipo consiste en dar una explicación del lenguaje 'desde fuera' del ámbito puramente lingüístico y del contenido (*cf.* McDowell 1987: 90-91). Dice Dummett:

What is it to grasp the concept *square*, say? At the very least, it is to be able to discriminate between things that are square and those that are not. Such an ability can be ascribed only to one who will, on occasion, treat square things differently from things that are not square; one way, among many other possible ways, of doing this is to apply the word "square" to square things and not to others (Dummett 1993c: 98).

Esto daría a pensar, entonces, que la sensibilidad contextual habla a favor, más bien, de una teoría tipo Dummett y no *modesta*. Sin embargo, si fuera así, la habilidad de la que habla





## Modestia

Dummett constituiría en sí misma la comprensión de un concepto. Por el contrario, como ya lo expliqué, para mí, la sensibilidad contextual no constituye el significado mismo, sino que apenas es una condición de posibilidad. En esa medida, el entendimiento de un lenguaje, o el significado de un conjunto de oraciones, no se explica 'desde fuera'. Sólo que un elemento extralingüístico posibilita ese entendimiento. Una teoría *modesta* puede ser construida una vez que un extranjero llega a la isla e interactúa con los nativos. La teoría, una vez ha pasado tal interacción, puede ser construida de forma modesta. McDowell parece visualizar este punto cuando dice:

What is needed is an understanding of how content, explicitly conceived as inaccessible except "from inside", can be comprehended as a precipitate of simpler modes of activity awareness than those in which it figures (McDowell 1987: 105).

Creo que la sensibilidad contextual que propongo puede, sin problema, satisfacer el requerimiento de una actividad que posibilite el entendimiento del lenguaje, pero sólo desde dentro del espacio lingüístico y del contenido, sin que, por supuesto, estemos al borde de una teoría *full-blooded*.

## CONCLUSIONES

He mostrado cómo una teoría *modesta*, al suponer que se debe tener un dominio previo del lenguaje, tiene el problema de explicar el contacto lingüístico con culturas radicalmente desconocidas. Mostré cómo la interpretación radical de Davidson, que parece atractiva a primera vista para solucionar el problema, cae en el etnocentrismo bajo las dos posibles lecturas que se pueden dar del principio de caridad. Este etnocentrismo impediría solucionar el problema. Propuse, al final, la idea de una sensibilidad contextual como una herramienta práctica, no lingüística, que sería condición de posibilidad del contacto genuino con culturas lingüísticas desconocidas. Si esta hipótesis es viable, entonces las teorías *modestas* podrían explicar el contacto lingüístico con otras culturas, sin salirse nunca del espacio del contenido, a través de la misma propuesta davidsoniana de la aplicación del principio de caridad.



## Bibliografía:

DAVIDSON, D.

"Truth and Meaning". En: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Londres: Oxford University Press, 2001, 17-36.

"Radical Interpretation". En: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Londres: Oxford University Press, 2001, 125-139.

"On the Very Idea of a Conceptual Scheme". En: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press: Oxford, 2001, 183-198.

"The Inscrutability of Reference". En: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Londres: Oxford University Press, 2001, 227- 241.



"Indeterminism and Antirealism". En: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 69-84

DUMMETT, M.

(1993a) "What is a Theory of Meaning? (I)". En: *The Seas of Language*. OUP: Oxford, 1993, 1-33.

(1993b) "What is a Theory of Meaning? (II)". En: *The Seas of Language*. OUP: Oxford, 1993, 34-93

"What do I Know when I Know a Language?". En: *The Seas of Language*. OUP: Oxford, 1993, 94-105.

GALISON, P.

*Image and Logic: a Material culture of Microphysics*. University of Chicago Press: Chicago.

MCDOWELL, J.

"On Sense and Reference of Proper Names". En: *Meaning, Language and Reality*. Harvard University Press, 1998, 171-198.

"In Defence of Modesty". En: *Meaning, Language and Reality*. Harvard University Press, 1998, 87-107.

"Another Pea of Modesty". En: *Meaning, Language and Reality*. Harvard University Press, 1998, 108-131.

