

**Escepticismo y caridad: un análisis de la respuesta de  
Davidson al escepticismo**

Trabajo de grado para optar por el título de Filósofo

Presentado por

Andrés Felipe Rodríguez Rojas

Dirigido por Prof.

Dr. John Anderson Pinzón Duarte

Programa de Filosofía

Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

Universidad de la Sabana

Marzo, 2024

*To appreciate the limits to the kind and amount of blunder and bad thinking we can intelligibly pin on others is to see once more the inseparability of the question what concepts a person commands and the question what he does with those concepts in the way of belief, desire and intention. To the extent that we fail to discover a coherent and plausible pattern in the attitudes and actions of others we simply **forego the chance of treating them as persons.***

*(Davidson)*

*¿Podemos afirmar que un error no tiene solo una causa, sino también una razón? Lo que viene a querer decir: el error tiene su lugar adecuado en medio de las cosas que sabe correctamente quien se equivoca.*

*(Wittgenstein)*

## **Agradecimientos:**

Cuando miro mi recorrido en la facultad, y especialmente cuando recuerdo todo el proceso de creación de esta tesis, es muy claro para mí que nunca hubiera podido hacer esto solo. Lastimosamente mi memoria es limitada y el espacio en la hoja finito, por lo que tendré que limitarme a unos cuantos agradecimientos.

Quiero darle un agradecimiento muy especial a mi director de tesis, el profesor Anderson Pinzón. Anderson ha sido una de las figuras más influyentes de mi crecimiento en la carrera: me enseñó a dar clases, a preparar talleres, me mostró la filosofía como una forma de vida, sembró en mí el deseo de aprender a “hilar fino” y ser riguroso en mi argumentación. Le agradezco a Anderson todos los aprendizajes en estos años, al igual que le agradezco darme a conocer a Davidson. También quiero agradecerle al profesor Juan Camilo Espejo su ayuda durante el proceso de elección de tema de tesis. Al profesor Tomás Barrero por enseñarme a pensar más allá de Davidson, y por sus valiosos comentarios a mis intuiciones y dudas.

Quiero agradecerle especialmente a Santiago Moreno, quien fue un compañero imprescindible de camino durante todo mi recorrido en la facultad; siempre que quisiera discutir sobre mi tesis, sabía que podía contar con él. Le quiero agradecer a Pablo Rivas y a Juliana Ocampo, por ser las primeras personas que me explicaron Davidson, y a Cristian González, por ser la primera persona en explicarme Quine. También a otras grandes influencias durante mi tiempo en la facultad, como Juan Manuel Gaitán y Katherin Jiménez.

Muchas otras personas me acompañaron de diversas maneras en el camino. Le agradezco a mi familia toda su compañía y apoyo, especialmente a mi hermana Mariana por sus ayudas logísticas. Quiero agradecerle a Majo Córdoba, por las incontables conversaciones donde me escuchó hablar de Davidson y mi tesis, y por acompañarme durante las infinitas versiones de este escrito; también quiero agradecerle a su familia. Quiero agradecerle a Manu Mesa, por su infinita paciencia y por el apoyo que siempre me ha brindado. A Adilen Arciniega, por escucharme hablar de mi tesis en múltiples ocasiones, y siempre hacer preguntas valiosas. Muchas otras personas fueron un apoyo invaluable para mí: Sofía Saldaña, Andrea Suarez, Nelson Ramírez, Valeria López, Daniela Prieto, Santiago Molina, Doménica Antoniotti, Jefferson Castañeda, Mario Isaza, Martín Buenahora; por mencionar unos pocos. A todas y todos, gracias infinitas.

## **Tabla de contenido**

<b>Introducción: general: la tesis antiescética y cómo defenderla .....</b>	<b>5</b>
La estrategia contra el escéptico: contar creencias o interpretar hablantes .....	7
Interpretación y caridad .....	9
La defensa de la nueva tesis antiescética .....	10
<b>Capítulo 1: el papel del principio de caridad en la teoría del significado de Davidson .....</b>	<b>13</b>
Introducción: el papel de la interpretación radical en la respuesta de Davidson al escéptico .....	13
Una teoría del significado como una teoría de la interpretación .....	15
Las restricciones formales .....	16
Las restricciones empíricas .....	19
La evidencia del intérprete radical .....	22
El principio de caridad y la verdad de las creencias .....	24
La tesis antiescética y el principio de caridad .....	28
El argumento del intérprete omnisciente, por qué falla .....	31
Conclusión primer capítulo .....	33
<b>Capítulo 2: el principio de caridad como principio de coherencia .....</b>	<b>34</b>
Introducción: dos lecturas del principio de caridad .....	34
El holismo parcial del contenido .....	36
El engaño sistemático: la posibilidad del error total .....	42
Conclusión segundo capítulo .....	46
<b>Capítulo 3: el principio de correspondencia .....</b>	<b>47</b>
Introducción: la aparición del pensamiento .....	47
La triangulación: el pensamiento aparece .....	48
Principio de correspondencia y la respuesta al escepticismo .....	55
Conclusión tercer capítulo: la prueba contra el escepticismo .....	61
<b>Capítulo 4: la forma del argumento antiescético .....</b>	<b>63</b>
Introducción: dos explicaciones de la aparición del pensamiento .....	63
Objetividad y contenido empírico: lo que no puede explicar el escéptico .....	63
El argumento trascendental de la triangulación .....	66
Reconstrucción del argumento completo .....	70
<b>Conclusiones generales .....</b>	<b>77</b>
<b>Discusiones posteriores .....</b>	<b>79</b>
<b>Referencias .....</b>	<b>83</b>

# Introducción general

## La tesis antiescéptica y cómo defenderla

Al inicio de *Una teoría coherentista de la verdad y el conocimiento*, Davidson (1983) hace la siguiente afirmación:

Puede ser que alguien, aunque tenga creencias verdaderas y buenas razones para sostenerlas, no aprecie la relevancia de las razones en favor de esas creencias. La mejor manera de ver a esa persona sería como alguien que posee un conocimiento que no sabe que tiene; cree que es un escéptico. En una palabra, es un filósofo. (pp.193-194).

El filósofo, o como lo vamos a llamar en este escrito, el *escéptico*, es aquel que tiene una creencia acerca de sus creencias, a saber, que puede que todas estas en su conjunto, o la mayoría de ellas, sean falsas. En este escrito la figura del escéptico no será tan relevante como el contenido de esta creencia que sostiene, ¿qué podría motivar a alguien a creer algo así? Davidson cree que detrás de este tipo de duda se encuentra una intuición: el concepto de creencia abre una brecha entre lo que se considera verdadero y la verdad, pues por más que una creencia sea aceptada como verdadera, tal creencia puede ser realmente falsa. De modo que, dado que cualquier creencia puede ser falsa, es posible que la mayoría de ellas lo sea<sup>1</sup>.

Así, el escéptico ha pretendido presentar escenarios y presentar razones en donde, al parecer, se muestra que es posible que tal cosa se dé. Podríamos resumir la postura del escéptico en la siguiente tesis, que llamaremos durante el escrito la *tesis escéptica*:

**Tesis escéptica:** *es posible que cualquier conjunto de creencias sea falso; esto es, que todas las creencias de cualquier conjunto sean falsas*<sup>2</sup>.

El tipo de escepticismo al que se refiere Davidson y que será tratado en este escrito es aquel que pone en duda la verdad de las creencias, cuando estas son evaluadas en conjunto: “¿no podrían todas mis creencias ser compatibles y sin embargo ser en conjunto falsas acerca del mundo real?”

---

<sup>1</sup> “Sin embargo, a muchos filósofos les ha parecido evidente que si cada una de nuestras creencias acerca del mundo, tomada por sí sola, puede ser falsa, no hay razón alguna por la que todas las creencias no pudieran ser falsas.” (Davidson, 1990, p.267)

<sup>2</sup> El escepticismo que Davidson tiene en mente no es aquel que duda de la verdad de creencias individuales (es decir, no es aquel que se plantea en términos de: si tengo una creencia particular ¿cómo puedo saber que esa creencia no es falsa?); sino es el escepticismo que se pregunta por conjuntos de creencias, y que forman una red.

(Davidson, 1983, p.178). Así, una investigación que se enfrente a este tipo de escepticismo debe preguntarse: ¿es realmente posible que todas nuestras creencias sean falsas? ¿Podemos estar completamente equivocados con respecto a cómo es el mundo?

Si queremos formular razones para no ser escépticos, necesitamos algo más que razones para afirmar que la tesis escéptica es falsa. La falsedad de la tesis escéptica consiste en decir que no todas o no la mayoría de ellas son falsas. Necesitamos razones para creer que *la mayoría de las creencias* (que componen cualquier conjunto de creencias) son verdaderas. Davidson espera superar el escepticismo frente a la verdad de las creencias en este sentido. Y si logra presentar un argumento satisfactorio, tendremos razones para pensar que la idea de que el mundo material y social es generalmente como creemos que es, no es una idea ingenua.

La respuesta de Davidson al escéptico se puede resumir en esta tesis, que en el escrito vamos a llamar tesis antiescéptica:

**Tesis antiescéptica** “*alguien con un conjunto de creencias coherente (mayoritariamente) tiene una razón para suponer que sus creencias no son erróneas en su mayor parte*” (Davidson, 1983, p.205).

Así como la tesis escéptica, la tesis antiescéptica no se refiere a creencias evaluadas individualmente. La tesis antiescéptica no implica que, dado que tenemos un conjunto de creencias, entonces podemos hacer una evaluación individual de todas las creencias del conjunto y descubrir con certeza cuáles son verdaderas y cuáles falsas.<sup>3</sup> El objetivo de este escrito, presentado en términos generales, es analizar la razonabilidad y alcance de la respuesta que Davidson le ofrece a la tesis escéptica; en otras palabras, evaluar la manera en la que Davidson argumenta a favor de la tesis antiescéptica.

### **La estrategia contra el escéptico: contar creencias o interpretar hablantes**

---

<sup>3</sup> Davidson no define la verdad; él cree que es un predicado primitivo. Sin embargo, considera que toda respuesta al escéptico debe mantener firme una intuición con respecto a la verdad, a saber, que la verdad solo depende de dos cosas: de la forma como es el mundo y del significado de nuestras palabras (Davidson, 1997, p.196). Este será un punto de partida en este escrito para la comprensión de Davidson a la respuesta al escepticismo, por lo que cualquier objeción a la propuesta de Davidson que haga a la verdad relativa a algo diferente al mundo y al significado de nuestras palabras (como la relatividad a esquemas conceptuales, puntos de vista, etc.) no serán consideradas en este texto. Ahora sí, una vez hecha esta claridad, adentrémonos en las vías davidsonianas del antiescepticismo.

En esta sección quiero mostrar cuál es la interpretación de la tesis antiescética de Davidson, y una vez aclarada, cuál va a ser la defensa de esta tesis. No es inmediatamente obvio qué quiere decir Davidson con su tesis antiescética, pues hay varios problemas que pueden surgir cuando se intenta expandir la idea de que la mayoría de las creencias son verdaderas. Por ejemplo, Stroud (2002)<sup>4</sup> presenta varias objeciones en su texto *Interpretación radical y el escepticismo filosófico*:

Decir que *la mayoría* de las creencias de un hablante interpretado deben ser verdaderas debería requerir alguna forma de contar creencias, lo cual no es una perspectiva alentadora. Decir que la falsedad solamente es atribuible solo ‘a partir de un fondo’ o ‘en un entorno’ de creencias ampliamente compartidas o creencias verdaderas sigue siendo en gran parte una metáfora, si no se explica en términos de un cierto número de creencias. (p.183).

Stroud encuentra desalentadora la noción de la “mayoría” de las creencias. La principal razón que lo lleva a pensar esto es que no es claro cómo contar la mayoría de las creencias al interior de un conjunto de potencialmente infinito de creencias. Y creo que es un cuestionamiento genuino. En todo caso, pese a esto, es posible interpretar la tesis antiescética de una manera tal que permita evitar esta queja.

Davidson está de acuerdo con Stroud en que es desalentadora esta lectura de la tesis antiescética. Por esta razón ofrece otra formulación que aclara qué quiere decir al hablar de mayorías:

Esta manera de formular mi posición puede ser tomada tan solo como un indicio, puesto que no hay una manera útil de contar creencias y, por tanto, la idea de que la mayor parte de las creencias son verdaderas no tiene ningún significado claro. Una manera algo mejor de formular la cuestión es decir que existe una presunción a favor de la verdad de una creencia que conforma un conjunto coherente con un grupo importante de creencias. (Davidson, 1983, p.195)

Esta idea de una *presunción a favor de la verdad de una creencia* va a ser el centro de mi interpretación de la tesis antiescética. ¿Qué significa tener una presunción de esta clase? Tener una presunción así puede presentarse como una regla general: si de un conjunto de creencias se selecciona aleatoriamente una creencia, la regla dirá que se tome o asuma que dicha creencia es verdadera. En palabras de Lepore y Ludwig, la tesis antiescética afirmaría lo siguiente: “una

---

<sup>4</sup> Las citas de Stroud (2002) se encuentran originalmente en inglés, están traducidas por mí.

sugerencia es requerir que una creencia escogida al azar entre las creencias de alguien sea muy probablemente verdadera” (2005<sup>5</sup>, p.324).

Esta manera de formular la tesis sigue siendo metafórica. ¿Qué significa seleccionar aleatoriamente una creencia? Parece sugerir la imagen visual de estar parado frente al conjunto de creencias de un hablante, vislumbrándolas desde lejos ser capaz de seleccionar una (como en un juego de feria). ¿En qué contextos se puede decir que nos encontramos “frente” al conjunto de creencias de un hablante? ¿Podemos formular la presunción de verdad de una creencia sin acudir a metáforas?

Voy a sugerir que una manera no metafórica de hablar de “estar al frente” de unas creencias y seleccionar una aleatoriamente —y que seguiré en esta tesis— es decir que estar frente a las creencias de un hablante *no es nada más que* estar en un contexto de comunicación con un sujeto en el que se puede identificar sus *creencias* al identificar *lo que dice* mediante la interpretación de su habla. Lepore y Ludwig (2005) elaboran más esta versión no metafórica de la tesis antiescéptica cuando escriben:

Una mejor aproximación es explicar el contenido de la conclusión en términos de cómo un intérprete procede en construir una interpretación para un hablante, pues parte del supuesto de que todas las creencias de un hablante son verdaderas, y hace ajustes cuando sea necesario para hacer que el hablante sea lo más racional posible (2005, p.324).

Esta interpretación de la tesis antiescéptica evita los problemas interpretativos señalados por Stroud. Por esta razón, tendré la siguiente lectura de la tesis antiescéptica: la idea de que la mayoría de las creencias de un sujeto son verdaderas la interpretaré como la idea de que cualquier creencia identificada aleatoriamente será presuntamente verdadera. Por esto creo que puede tenerse una nueva versión de la tesis antiescéptica:

**Nueva tesis antiescéptica:** *alguien en un contexto comunicativo con un conjunto coherente de creencias tiene una razón para asumir que cualquiera de estas es seguramente correcta.*

Esto funcionaría de la siguiente manera. En un contexto comunicativo, un hablante profiere la afirmación “todos los carros tienen cuatro ruedas”, por lo que se infiere que la persona cree que todos los carros tienen cuatro ruedas. Dado que se tiene una presunción a favor de la verdad de sus

---

<sup>5</sup>Las citas de Lepore y Ludwig (2005) se encuentran originalmente en inglés, están traducidas por mí.

creencias, entonces puede asumirse que esta creencia es verdadera. A partir de esta idea puede dársele forma al concepto de *trasfondo de creencias*: a partir de lo dicho por el hablante puede identificarse el trasfondo de creencias como aquellas creencias o afirmaciones que deben ser verdaderas para darle sentido a (interpretar) lo que acaba de expresar el sujeto. Por ejemplo, con la afirmación acerca de todos los carros, también han de identificarse creencias respecto a lo qué es un carro y qué es una rueda. Estas creencias constituirían el trasfondo de creencias. En este sentido, si esta interpretación de la tesis antiescética es correcta, entonces esta consiste en una regla de interpretación de las creencias: la cual consiste en asumir que las creencias atribuidas son verdaderas.

### **Interpretación y caridad**

La nueva tesis antiescética que he presentado es una tesis acerca de la interpretación de las creencias de un hablante, y he sugerido que entender de esta forma el proyecto antiescético de Davidson permite superar ciertas dudas frente a su interpretación. Lo que es necesario ahora es buscar dentro de la teoría de Davidson un argumento que pudiera soportar esta versión de la tesis antiescética; en particular, lo que sugiero en este escrito es que la teoría del significado de Davidson nos ofrece estas razones, pues tal como espero mostrar en el primer capítulo del escrito, la teoría del significado de Davidson es una teoría sobre la interpretación del habla. Si esta lectura de Davidson es correcta, la tesis antiescética puede defenderse a partir de las tesis de Davidson acerca de la naturaleza del significado.

La intuición que perseguiré en esta tesis es que la respuesta de Davidson al escéptico descansa de una manera de cómo funciona el significado del lenguaje. Entre los elementos centrales de la teoría de Davidson esta lo que denomino el *requisito de interpretatividad*, que implica que cualquier teoría del lenguaje ocurre necesariamente en contextos comunicativos de interpretación del habla, por lo que cualquier teoría del significado debe dar cuenta del fenómeno de la competencia lingüística.

En particular, hay un elemento de la teoría del significado de Davidson que me permite construir una defensa de la tesis antiescética: lo que denomina el *principio de caridad*. El rol que Davidson le atribuye al principio de caridad me permite realizar una reconstrucción de su formulación, para finalmente concluir que es una tesis acerca de la interpretación, que afirma que, de ser posible interpretar un hablante, la mayoría de sus creencias deben ser verdaderas. Dado este

modo de formular el principio de caridad, entonces es posible construir una defensa de la tesis antiescética si presentamos suficientes razones para justificarlo.

Es claro que el principio de caridad solo servirá como una herramienta para discutir con el escéptico si, tanto la tesis antiescética como el principio de caridad, defienden la misma idea, es decir, si es posible identificarlos. En particular, creo que hay dos grandes impedimentos que podrían impedir esta identificación: que la tesis antiescética sea una tesis acerca de la interpretación en general, mientras el principio de caridad sea un principio acerca de la interpretación radical; y que la tesis antiescética defienda la verdad de las creencias, mientras el principio de caridad defienda el acuerdo mayoritario entre hablantes. Creo que ambos impedimentos pueden ser superados bajo la reconstrucción y formulación que hago en el primer capítulo del principio de caridad, por lo cual en los siguientes capítulos construyo una defensa del principio de caridad, para comprender el alcance que podría tener este principio para la defensa de la tesis antiescética.

De acuerdo con esta descripción, una manera más concreta de presentar mi intuición es afirmar que la formulación de la nueva tesis antiescética es la misma que la formulación del principio de caridad. Pienso que mantener la identidad entre ambos principios nos da un mecanismo de evaluación de la respuesta de Davidson al escéptico. La razón es que, a diferencia de la tesis antiescética, hay una amplia discusión sobre cuál es el rol que el principio de caridad tiene al interior de la teoría del significado de Davidson y cuál es el argumento que justifica el uso de este principio para dar cuenta de la naturaleza del significado. Y en este sentido, si mi intuición es correcta y, por lo tanto, la hipótesis que sugiero es razonable, evaluar la manera en la que Davidson justifica el principio de caridad es también una manera de entender y evaluar la nueva tesis antiescética.

### **La defensa de la nueva tesis antiescética**

El segundo y el tercer capítulo se concentran en mostrar una defensa del principio de caridad a partir de lo que denomino principios de coherencia y principio de correspondencia, con miras a evaluar en qué medida permiten ambos principios construir un argumento a favor de la tesis antiescética. En particular, el principio de coherencia se construye a partir de la defensa de estas dos premisas:

- (i) Si alguien tiene un conjunto de creencias, tiene un conjunto mayoritariamente coherente de creencias
- (ii) Si alguien tiene un conjunto mayoritariamente coherente de creencias, tiene un conjunto mayoritariamente verdadero de creencias.

Tal como se puede ver por ambas premisas, el principio de coherencia busca tomar la presunción a favor de la coherencia de un cualquier conjunto de creencias como una presunción a favor de la verdad de estos. La defensa de (i) y (ii) se va a llamar el *holismo parcial del contenido de las actitudes*. Sin embargo, el escéptico puede presentarle problemas a esta defensa del principio de coherencia: el escéptico intenta encontrar casos de coherencia mayoritaria donde, sin embargo, el hablante tenga creencias mayoritariamente falsas. Se puede resumir la defensa del escepticismo con las siguientes premisas:

- (iii) Si alguien tiene un conjunto de creencias, entonces es posible que hayan sido engañados por (e.g.) un genio maligno.
- (iv) Si alguien ha sido engañado por (e.g.) un genio maligno, entonces tiene creencias mayoritariamente falsas.

Al final del segundo capítulo se podrá ver por qué este tipo de escenarios que voy a llamar de *escepticismo total* llevan a mostrar que parece haber escenarios donde hay un conjunto de creencias mayoritariamente consistente, en donde todas sus creencias son falsas. Si esto es cierto, el escéptico ha presentado un contraejemplo suficiente para contradecir el principio de coherencia, y, por tanto, la defensa de la tesis antiescéptica a partir de una teoría del significado. Sin embargo, Davidson tiene una forma de defenderse ante estos ataques del escéptico: el principio de correspondencia. Este defiende dos premisas:

- (v) Si alguien tiene creencias, entonces ha participado en episodios de triangulación.
- (vi) Si alguien ha participado en episodios de triangulación, no es posible que haya sido engañado por (e.g.) un genio maligno.

Lo que hace Davidson es quitarle al escéptico las herramientas con las que construye el contraejemplo contra el principio de coherencia, impidiendo que el escenario que plantea el escéptico sea posible. Si el escéptico cuestiona la verdad de las creencias, esto supone que las creencias, en efecto, existen. Sin embargo, a partir de una explicación de la aparición del

pensamiento que Davidson denomina *triangulación*, plantea las condiciones en las que el pensamiento aparece. En el tercer y cuarto capítulo realizo una explicación de lo que es la triangulación como explicación de la aparición del pensamiento, y muestro cómo esta puede ser utilizada por Davidson para resistir las objeciones escépticas.

Si la identificación del principio de caridad y la tesis antiescética es correcta, el resultado al final de este trabajo es que el principio de coherencia y el principio de correspondencia nos ofrecen una defensa de la formulación de la nueva tesis antiescética, como un principio de la interpretación.

Al final de este escrito, después de una reconstrucción de la defensa que sugiero, realizo una evaluación del alcance del argumento, es decir, en qué medida permite el principio de caridad defender la nueva tesis antiescética. En el escrito concluyo que esta defensa tiene sus limitantes, pues Davidson no ha mostrado que el escepticismo sea imposible; sin embargo, parte de lo que espero mostrar con este trabajo es que es posible construir un argumento contra el escéptico a partir de su teoría del significado.

Con esto quisiera contradecir a autores que sugieren que en Davidson no hay un argumento contra el escéptico, sino un cambio en el vocabulario en los que se plantea el problema; como Ramberg (2001) afirma que Rorty sostiene acerca de la tesis antiescética. También espero mostrar con este escrito que la respuesta al escéptico no consiste en una sofistiquería filosófica, o una investigación sin importancia.

Si mi construcción de la defensa del principio de caridad es correcta, entonces el proyecto de Davidson contra el escepticismo se enmarca dentro de una filosofía que intenta explicar la relación del pensamiento con la realidad a partir de la explicación de fenómenos semánticos como la aparición del pensamiento, o los contextos comunicativos. La respuesta al escéptico importa porque hace parte de una teoría unificada del significado, la mente, la realidad y el conocimiento.

# Primer capítulo: el papel del principio de caridad en la teoría del significado de Davidson

## Introducción: el papel de la interpretación radical en la respuesta de Davidson al escéptico

El proyecto antiescético de Davidson puede leerse como una defensa de la *tesis antiescética*,<sup>6</sup> la cual afirma que la mayoría de las creencias de un conjunto coherente de creencias son verdaderas. Interpretada en estos términos, esta tesis luce como un principio de interpretación de una persona o sujeto en un contexto de habla. Al interior de la teoría del significado de Davidson, desde mi punto de vista, el *principio de caridad* es la guía para interpretar a un sujeto en un contexto de habla basada en una presunción de verdad a favor de sus creencias.

El propósito del capítulo es doble. Explicar en qué sentido el principio de caridad es una regla de interpretación general del habla y que, en este sentido, es un principio que arguye por una presunción de verdad de las creencias de un hablante. Si esto es correcto, dicho principio puede identificarse con la tesis antiescética. En este sentido, pretendo seguir los siguientes pasos: primero, voy a presentar la teoría del significado de Davidson y su relación con el fenómeno de la interpretación. Segundo, voy a mostrar los requisitos formales y empíricos que Davidson impone a su teoría para que esta sea interpretativa. Tercero, voy a mostrar el rol que juega el principio de caridad dentro de los requisitos empíricos. Cuarto, voy a mostrar cual creo que es la formulación del principio de caridad, y como esta supera algunos de los retos que impedían su identificación con la tesis antiescética.

## Una teoría del significado como una teoría de la interpretación

En el texto *Teorías del significado y lenguajes aprendibles* (1965) Davidson introduce la idea de que una **teoría del significado** para un lenguaje es una teoría que permite **establecer cuál es el significado de cada oración** de dicho lenguaje.-¿Qué quiere decir “estar en la capacidad de adscribir significado”? Pongamos un ejemplo: cuando un hablante profiere la oración “el hielo está

---

<sup>6</sup> De ahora en adelante en el texto la mención a la tesis anti escéptica se va a referir a la nueva tesis antiescética, presentada en la introducción.

frío”, su oyente puede comprender que el hielo está frío, es decir, pudo adscribirle significado a sus palabras. Se dice que, si un oyente está en la capacidad de adscribir significado a las palabras de sus hablantes, entonces ese oyente es un hablante *competente* de ese lenguaje. ¿Qué es lo que permite esa competencia? La pregunta por la competencia lingüística es la pregunta por el conocimiento que brinda a los hablantes la capacidad de adscribir significado a las preferencias de sus oyentes.

Foster (1970)<sup>7</sup> afirma que, tal como está planteada la pregunta, la investigación que busca dar cuenta de la competencia lingüística se encuentra con dificultades: parece que lo que buscamos es dar cuenta de cómo es que de hecho se tiene la competencia lingüística, es decir, una descripción empírica del fenómeno de la adscripción de significado. Las dificultades surgen cuando nos preguntamos si “una teoría debería adscribirse a un hablante en absoluto” (Foster, 1970, p.1), es decir, qué evidencia podría encontrarse a favor de que ese es, de hecho, el conocimiento que permite la adscripción de significado; pues una teoría puede presentar conocimiento suficiente para explicar la adscripción de significado, y, sin embargo, ser inadecuada para explicar cómo de hecho sucede esta adscripción.

Tal es una dificultad propia de alguien que quiera hacer una descripción empírica de la competencia lingüística, pero ¿si la preocupación no es la descripción empírica sino la pregunta por el significado? Si algo hay de esencial al significado, esto debe poder capturarse independientemente a como se da de hecho la competencia lingüística. Por eso, según Foster, la pregunta de Davidson es una pregunta distinta: no es cómo la gente es competente lingüísticamente, sino cómo sería “una teoría que fuera suficiente para tal competencia” (Foster, 1970, p.2).

De modo que una teoría del significado debe ofrecer conocimiento suficiente para la competencia lingüística, es decir, que, si una persona no es competente en un lenguaje particular, solo a partir del conocimiento de la teoría (y de conocer que es esa teoría) pueda llegar a tener dominio de tal lenguaje. En otras palabras, una teoría del significado es una teoría *interpretativa*. Podemos formular así el requisito de interpretatividad:

---

<sup>7</sup> Las citas de Foster (1970) se encuentran originalmente en inglés, están traducidas por mí.

*Una teoría del significado es interpretativa si y solo si el conocimiento de la teoría, y el conocimiento de que es esa teoría, son mínimamente suficientes para explicar la competencia lingüística.*

La pregunta que debe resolver Davidson es qué tipo de teoría puede establecer tal conocimiento. Davidson construye una teoría del significado con ciertas restricciones formales y empíricas, con miras a que el resultado final cumpla con el requisito de interpretatividad.

Primero indicaré cuáles son los requisitos formales que deberá tener la teoría. En segundo lugar, mencionaré los requisitos empíricos que debe tener la teoría, esto es, la condición substantiva con la que Davidson pretende cumplir el requisito de interpretatividad. El principio de caridad hace parte de las condiciones empíricas de la teoría, por lo cual, este principio juega un rol central en la explicación davidsoniana de la competencia lingüística.

### *1.2.1 Las restricciones formales: la teoría extensionalmente adecuada*

La pregunta que surge a continuación es qué forma deberá tomar tal teoría. La propuesta de Davidson es establecer un esquema formal que permita establecer, para cada oración, lo que significa. De modo que se puede plantear una primera propuesta: si se requiere el significado de todas las oraciones, un manual de traducción cumpliría con la labor, de modo que cada traducción dé el significado a la oración traducida. La teoría tomaría la siguiente forma:

(ST) “s” significa “p”

Una teoría que se construya a partir del esquema (ST) es a lo que McDowell (1976)<sup>8</sup> denomina una “semántica de traducción”. Sin embargo, es discutible si una teoría tal puede servir como una teoría del significado, pues no es claro que cumpla con el requisito de interpretatividad.

En esta teoría se relaciona una oración con su “representación semántica” (McDowell, 1976, p. viii), es decir, es una teoría que muestra una relación de identidad que cada oración guarda consigo misma (o con su traducción a otro lenguaje); una relación que no es suficiente para la competencia lingüística del hablante. Algún hablante podría dar cuenta de la verdad de la relación

---

<sup>8</sup> as citas de McDowell(1976) se encuentran originalmente en inglés, están traducidas por mí.

de identidad presentada en (ST) y, sin embargo, no comprender el significado de la oración “s” o la oración “p”. Por ejemplo, un hablante de alemán se encuentra con una teoría (ST), tiene conocimiento de que (ST) es un manual de traducción, y conoce que “s” es una traducción de “p”. Sin embargo, las oraciones que reemplazan “s” están en español, y las oraciones que reemplazan “p” están en inglés, y el intérprete en cuestión no comprende ninguno de estos idiomas. Es claro que la teoría de la forma (ST) no le permitirá ser un hablante competente de ninguno de los dos idiomas, pues será incapaz de adscribir significado a cualquiera de las oraciones.

La estrategia de Davidson para dar forma a su teoría toma otro rumbo al tomado por (ST). Su propuesta es la de presentar un esquema formal distinto al presentado por (ST), a partir del cual se pueda construir una teoría del significado cuya extensión sea adecuada para reunir todas las oraciones del lenguaje (Davidson, 1965, p.8). Si se puede fijar el dominio de aplicación de un predicado, cuya extensión sea la totalidad de las oraciones significativas de un lenguaje, y que permita establecer su significado, entonces tal predicado podrá ser la base de una teoría del significado. Según Davidson, la teoría que cumple con este requisito es la concepción semántica de la verdad formulada por Tarski (Davidson, 1967, p.23)<sup>9</sup>. El esquema (T) presentado en la teoría de Tarski toma la siguiente forma:

$$(T) S \text{ es verdadera (es } V) \text{ si y solo si, } p^{10}$$

---

<sup>9</sup> La teoría de la verdad de Tarski (1944) busca presentar una definición satisfactoria de una noción de verdad que cumpla con dos criterios: ser materialmente adecuada y formalmente correcta. La adecuación material de la definición se refiere a “asir el significado real de una noción vieja” (p.300). Los criterios de corrección formal de la teoría que propone Tarski son dos: que los términos a partir de los que se define la verdad se especifican y que se presenten los criterios formales que debe cumplir la definición. (p.300).

<sup>10</sup> Para formar una oración (T), *S* se reemplaza por alguna oración nombrada, mientras *p* se reemplaza por una oración usada. La diferencia entre usar una oración y nombrarla es relevante para el esquema: en la oración “‘la nieve es blanca’ es verdadera”, el predicado “es verdadero” no se está refiriendo a la nieve, sino a la oración que se encuentra entre comillas, pues la oración “la nieve es blanca” es el sujeto de la oración. En este caso, la oración “la nieve es blanca” está siendo nombrada. Cuando se dice que “la nieve es blanca” ya no se está usando la oración para ser sujeto de otra oración, sino que se está afirmando que la nieve es blanca.

Para evitar inconsistencias en la definición del predicado de verdad, Tarski propone que ningún lenguaje contenga dentro de sí su propio predicado de verdad, por lo cual, la definición del predicado de verdad para ese lenguaje (que Tarski va a llamar *lenguaje objeto*) debe construirse en un *metalenguaje*. De modo que el *lenguaje objeto* es aquel para el que se va a definir la verdad, y el *metalenguaje* es el lenguaje en el que se construye la definición.

A diferencia de Davidson, Tarski espera construir una definición de verdad a partir del esquema (T). El esquema (T) no constituye una definición de verdad en sí mismo, sino que es el esquema formal a partir del cual se puede formar una definición. Las oraciones que se pueden formar a partir del esquema (T) se forman a partir de reemplazar *S por el nombre de una oración, y p por una oración en específico*, y la oración que se obtenga se llamará *oración (T)*. Un ejemplo de una oración (T) puede ser:

“La nieve es blanca” es V si y solo si la nieve es blanca<sup>11</sup>

Para Tarski, las oraciones (T) individuales tampoco son definiciones completas, sino definiciones parciales “que explican en qué consiste la verdad de esta oración particular” (Tarski, 1944, p.304). En el caso del ejemplo presentado, se ha mostrado en qué consiste la verdad de “la nieve es blanca”. La conjunción de todas las definiciones parciales de verdad debe ser una definición total (para un lenguaje particular). En la teoría de la verdad de Tarski, cuando se ha ofrecido una oración (T) para cada oración de un lenguaje, se obtiene una definición de verdad para el lenguaje para el cual se ha definido.

A diferencia de Tarski, Davidson no pretende que la conjunción de todas las oraciones (T) constituya una definición de verdad para ese lenguaje, sino que solo espera que el conjunto de todas las oraciones (T) de un lenguaje fije la extensión de todas las expresiones significativas del lenguaje para el que se espera hacer la teoría del significado. Este cambio con respecto a la teoría de Tarski se debe principalmente a dos motivos: en primer lugar, Davidson no cree que la teoría de Tarski capture por completo el predicado de verdad, pues simplemente se limita a fijar su

---

<sup>11</sup> Como ya se ha mencionado, la teoría será satisfactoria si permite a un hablante comprender el significado de las oraciones del lenguaje. En el caso de la propuesta de Davidson, la teoría cumplirá su función de ofrecer el significado de cada expresión en la medida en que la oración en el lado derecho del bicondicional sea una oración usada, pues la hace inmune a la objeción de que alguien podría conocer la teoría sin comprender el significado de las expresiones. Aquí se hace clara una diferencia fundamental entre las teorías (TS) y una teoría formulada a partir del esquema (T): La diferencia con el esquema (T) es que, dado que la oración en el lado derecho del bicondicional es usada, la oración (T) ya no expresa una relación entre una oración y su representación semántica, sino que “establece en cualquier caso una propiedad semántica de S usándola, en una ejemplificación del uso que le podamos dar expresando nuestra creencia que la nieve es blanca”.

extensión<sup>12</sup>; en segundo lugar, el proyecto de Tarski es presentar una teoría de la verdad, mientras el proyecto de Davidson es el de presentar una teoría del significado. Esto implica un cambio con respecto a los supuestos de los que parte cada teoría.

Si Davidson considera que el esquema (T) puede servir como base formal de una teoría del significado, entonces se ve obligado a demostrar que una teoría con una forma tal puede cumplir el requisito de interpretatividad, es decir, que a partir del esquema se puede ofrecer el significado de todas las oraciones del lenguaje. Tal como se ha visto, las oraciones (T) se componen dos oraciones: la oración usada en el lado izquierdo del bicondicional (el lenguaje para el que se hace la teoría) y la oración del lado derecho del bicondicional (el lenguaje en el que está formulada la teoría). Una teoría del significado formulada a partir del esquema (T) es interpretativa si y solo si la oración del metalenguaje permite adscribir significado a la oración del lenguaje objeto. Por lo tanto, si para cada oración (T) la oración usada en el metalenguaje consiste en una traducción de la oración del lenguaje objeto, entonces la teoría es interpretativa. Lo que conserva la interpretatividad de la teoría es la relación de *traducción*<sup>13</sup>

Así también se explica el cambio entre la teoría de la forma (ST) y la teoría de Davidson: las teorías (ST) hacen uso del conector “significa”, mientras que Davidson hace uso del predicado “es V”. El conector “significa” supone una precomprensión del significado que el conector “es V” no. Lo que hace Davidson es presentar una teoría en la que la conjunción de todas las oraciones (T) constituya la extensión del predicado de verdad para un lenguaje *L*, y donde cada oración (T) brinde el significado de una oración del lenguaje para el que se brinda la extensión del predicado de verdad. Cuando se brinda la extensión del predicado de verdad a partir de la totalidad de oraciones (T) de ese lenguaje, se brinda una teoría del significado.

---

<sup>12</sup> Sobre esto no voy a ahondar en profundidad en este escrito, pero como ya fue mencionado, Davidson no cree que el predicado de verdad sea definible, esto es, no cree que pueda presentarse una definición de verdad que capture todas nuestras intuiciones con respecto a la verdad. Para más información sobre este tema ver Davidson, *The structure and content of truth* (1990).

<sup>13</sup> Hay que tener presente que la teoría debe brindar conocimiento suficiente para la interpretación, o sea que no puede llevar a cabo la relación de traducción suponiendo la relación de mismidad de significado entre oraciones. La teoría debe funcionar de tal manera que, si quiere brindar conocimiento suficiente para la interpretación, no puede suponer ninguna noción de significado independiente a la que brinda la teoría. Esto es algo que, por ejemplo, no se cumple en Tarski. Para que Tarski pueda brindar una definición de verdad a partir de las oraciones (T), debe lograr que la oración del metalenguaje dé las condiciones de verdad de la oración del lenguaje objeto. Para que esto se cumpla, Tarski debe suponer que la oración del metalenguaje tiene el mismo significado que la oración del lenguaje objeto. En este sentido, Tarski parte de la mismidad del significado para llegar a la verdad. Por supuesto, suponer una relación de “mismidad de significado” es algo que Davidson no puede hacer si quiere que su teoría sea interpretativa. Debemos cambiar los supuestos de los que parte el esquema formal.

Lo que debe hacer Davidson es imponer suficientes restricciones sobre el esquema para que garantice que, en las oraciones (T), la oración que ocupe el lugar de  $p$  efectivamente ofrezca el significado de la oración que ocupe  $s$ ; es decir, debe evitar que la teoría permita casos en donde la oración (T) sea verdadera, pero  $p$  no constituya una traducción de  $s$ . Así, como afirma McDowell, las restricciones que imponga Davidson “deben asegurar que la teoría guarde una relación de traducción entre el primer lenguaje [el lenguaje objeto] y el segundo [el metalenguaje]” (McDowell, 1976, p. xv), solo así podrá ser la teoría de la verdad las ruedas de una teoría del significado, al cumplir con el requisito de interpretatividad.

### *Las restricciones empíricas: el punto de vista epistémico del intérprete radical*

Las restricciones formales no han mostrado cómo una teoría del significado cumple el requisito de interpretatividad. En la forma de la teoría el requisito de interpretatividad se ve reflejado en que ambos lados del bicondicional son sinónimos. La teoría es efectivamente interpretativa si le permite reconocer a un hablante, a partir del conocimiento de la teoría, que ambos lados son sinónimos a partir de una comprensión del significado de la oración (T). Se ha mostrado cómo se puede construir una teoría tal que no presuponga una noción de significado que la teoría misma está llamada a iluminar. La pregunta por una restricción que permita construir la teoría de modo que cumpla el requisito de interpretatividad es lo que busca tratar Davidson con las restricciones empíricas de la teoría.

Lo que ofrece Davidson en su texto *Interpretación Radical*, según Lepore y Ludwig (2005), es “una condición substantiva en una teoría de la verdad que sea suficiente para que sea interpretativa” (p.153). Lo que va a garantizar que la teoría sea interpretativa es que haya evidencia suficiente de que la teoría puede ser construida para la interpretación de un hablante.

Ciertamente, de ser correcta la interpretación de Lepore y Ludwig la pregunta por la naturaleza de la evidencia que sirva para construir la teoría pasa a tener un rol central, pues la teoría será interpretativa en la medida en que *se presente la evidencia necesaria* a favor del significado de las oraciones del lenguaje para el que se hace la teoría.

Las restricciones sobre el tipo de evidencia que puede ofrecerse a favor de la teoría constituyen las restricciones empíricas. No cualquier tipo de evidencia servirá para construir una teoría de la interpretación. Por ejemplo, la evidencia no se puede presentar en términos de “instancias de interpretaciones particulares reconocidas como correctas” (Davidson, 1973, p.128) sería un caso

como lo que McDowell llamó una “semántica de traducción”; al que no nos sirve para dar cuenta de la interpretatividad de la teoría. Dice Davidson (1973), la teoría debe contar con “...evidencia que pueda presentarse sin el uso esencial de algunos conceptos lingüísticos como el significado, interpretación, sinonimia, y conceptos parecidos” (p.128).

Se puede inferir de estas restricciones negativas las condiciones positivas de la evidencia a favor de la teoría: toda evidencia debe presentarse como una actitud no lingüística. Cualquier actitud del hablante con respecto a su entorno o frente a las preferencias de sus interlocutores que no requiera conocimiento de sus preferencias podría servir como evidencia para la teoría.

Nótese que, en cualquier caso, las restricciones frente a lo que constituye evidencia para la teoría se refieren a lo que el intérprete puede o no puede conocer en el momento de comprobar la teoría. Asumir estas condiciones epistémicas frente a lo que se puede o no se puede conocer es asumir lo que Lepore y Ludwig (2005) llaman el *punto de vista epistémico* del interprete radical (p.156); y asumir este punto de vista es en lo que consiste la interpretación radical.

Ya se ha dicho cuál es el tipo de evidencia a la que el intérprete radical no tiene acceso: cualquier actitud que suponga un conocimiento previo al del significado de las preferencias de los hablantes está restringido. Ahora es necesario determinar positivamente el punto de vista epistémico del interprete radical. Una intuición prometedora, tal como lo dice McDowell (1976), es que la evidencia que pueda encontrarse “involucre emplear conceptos psicológicos” (p. xv), es decir, que la evidencia se encuentre en las creencias, deseos, intenciones, o alguna otra actitud proposicional del hablante. Tomemos el caso de la creencia, por ejemplo; podríamos acceder al significado de las preferencias de un hablante si conociéramos sus creencias. Esto implicaría tener evidencia a favor de que un hablante sostiene una creencia sin apelar al conocimiento de sus actitudes lingüísticas. Sin embargo, frente a las creencias, Davidson (1983) hace una observación:

Lo que una oración significa depende en parte de las circunstancias externas que hacen que adquieran un cierto grado de convicción y en parte de las relaciones, gramaticales o lógicas, que esta oración tenga con otras oraciones que se consideran verdaderas con diverso grado de convencimiento. Puesto que estas mismas relaciones se traducen directamente a las creencias, es fácil ver la manera en que el significado depende de las creencias. Las creencias, no obstante, dependen igualmente del significado, pues el único acceso a la estructura fina y a la individuación de creencias es a través de las oraciones que los hablantes e intérpretes de los hablantes usan para expresar y describir creencias (p.207).

A esta observación Davidson la llama la *interdependencia entre significado y creencia*. La consecuencia inmediata de esta interdependencia es que no puede extraerse el significado a través de la creencia, en la medida en que la creencia depende del significado, y no puede llegarse a la creencia a través del significado en la medida en que el significado depende de la creencia. De modo que cualquier evidencia que pueda obtenerse a favor del significado de las preferencias de un hablante servirá de evidencia para identificar sus creencias. Como afirma McDowell y Evans (1976), la evidencia que está exigiendo Davidson “requiere una fijación simultánea de creencias y significados” (p. xvi). Por tanto, el proyecto de llegar al significado a partir de creencias identificadas es imposible, dado que no puede dársele prioridad conceptual a la creencia frente al significado.

Dado que la interpretación de las creencias y de las preferencias de los hablantes se da simultáneamente, la evidencia del intérprete radical a favor de su teoría debe trazar un puente entre las creencias y el significado que permita fijarlas simultáneamente. La consecuencia de esta interdependencia es que, cualquier teoría que fije el significado de las expresiones de un hablante, sirve también para fijar el contenido de sus creencias.

Hemos llegado a un problema en el recorrido en el que propuse apelar a conceptos psicológicos para comprobar una teoría de la interpretación: la interdependencia entre creencia y significado impide que podamos llegar a la interpretación correcta de un hablante a partir de la creencia o cualquier otra actitud proposicional<sup>14</sup>. El problema se resolvería si, de alguna manera, se pudiera identificar creencias de una manera que no exigiera conocimiento acerca de su significado. Davidson propone que un buen punto de partida para la interpretación es el acto de aceptar una oración como verdadera, es decir, el *asentimiento provocado* (Davidson, 1973, p.135). Cuando un hablante asiente ante una oración, su asentimiento es provocado por dos factores: por lo que el hablante cree (es decir, lo que considera que es verdadero) y el significado de las palabras ante las que asiente. A partir del solo asentimiento no es posible descubrir el contenido de las creencias, sin embargo, podemos identificar una creencia no interpretada: podemos saber que el hablante, bajo ciertas circunstancias, considera que algo es verdadero. El asentimiento provocado

---

<sup>14</sup> La razón, según Davidson, es que el contenido de todas las actitudes proposicionales de un hablante no puede fijarse con independencia del contenido de sus creencias, pues “todas tienen un componente de creencia” (Davidson, 1974, p.143).

es la actitud no lingüística que sirve como punto de partida para que el intérprete radical pueda fijar, simultáneamente, la creencia y el significado<sup>15</sup>.

### *La evidencia del intérprete radical*

La construcción de la teoría del significado debe partir de la interpretación de las oraciones donde los *asentimientos provocados* sean una evidencia útil para su individuación, es decir, aquellas oraciones donde el hablante asienta solo bajo determinadas circunstancias. De modo que la teoría debe empezar (una vez se ha identificado la forma lógica del lenguaje<sup>16</sup>) por buscar evidencia del significado de oraciones que el hablante acepta como verdaderas bajo ciertas circunstancias. Por ejemplo, la oración “me gusta el color rojo” puede ser aceptada como verdadera por un mismo hablante bajo circunstancias muy variadas, mientras la oración “está lloviendo” es aceptada como verdadera solo bajo ciertas circunstancias específicas. En este último caso, el asentimiento provocado permite identificar que hay circunstancias que provocan el asentimiento del hablante, mientras que en el primer caso el asentimiento no parece darnos pistas sobre qué afirma el hablante. Al primer tipo de oraciones se les denominan *oraciones ocasionales* (Lepore Y Ludwig, 2005, p.182)<sup>17</sup>, y sobre ellas se concentrará el intérprete radical al inicio la investigación.

No hay ningún tipo de elemento sintáctico explícito que identifique a las oraciones ocasionales, algunas de ellas pueden incluir algún elemento indéxicos, como “*esto* es un árbol” o “*mañana* es lunes”, sin embargo, una oración puede ser ocasional aun sin la presencia de indéxicos explícitos, como en el caso de “está lloviendo”. El único criterio disponible es que el hablante asienta ante ellas “en respuesta a las condiciones de su ambiente” (Lepore y Ludwig, 2005, p.183).

¿Cómo se presenta evidencia en favor de las oraciones ocasionales? Davidson propone el siguiente ejemplo: La teoría del significado contiene la siguiente oración (T):

---

<sup>15</sup> Una discusión más detalla sobre esto se encuentra en *Interpretación Radical* (Davidson, 1973) y en *Tres variedades del conocimiento* (Davidson, 1991).

<sup>16</sup> Davidson afirma que este es el primer paso que debe cumplir el intérprete radical, sin embargo, no ahondo en ella por no ser relevante para la exposición. Sin embargo, para Davidson el reconocimiento de la forma lógica del lenguaje y la estructura cuantificacional son fundamentales para tener evidencia de que cierta actitud es lingüística

<sup>17</sup> No debe confundirse este término con las “oraciones observacionales” que propone Quine. Davidson (1983, p. 210) rechaza esta clase de oraciones al considerar que “esta es una idea que conduce al escepticismo”.

(T) ‘Es regnet’ es verdad-en-alemán para un hablante  $x$  en el tiempo  $t$  si y solo si está lloviendo cerca a  $x$  en el tiempo  $t$

Si la construcción de la teoría es satisfactoria, la oración (T) debería ser el resultado final, que muestra el significado de la oración “es regnet”. Para recolectar evidencia en favor de la oración (T), el intérprete radical realiza la siguiente observación:

(E) Kurt pertenece a la comunidad lingüística de habla alemana y Kurt asiente a ‘es regnet’ el sábado en la tarde y está lloviendo el sábado cerca de Kurt el sábado en la tarde.

La observación presentada en (E) muestra el asentimiento provocado de Kurt hacia cierta oración, además de una descripción de las circunstancias bajo las que se dio el asentimiento, y que *podieron* haberlo provocado. Es claro que (E) no es evidencia concluyente para aceptar que (T), pues aún hay un amplio espectro para el error, por una parte, del intérprete, que identifica incorrectamente las circunstancias apropiadas, y, por otra parte, de Kurt, que podría estar equivocándose con respecto al clima de ese día, o podría equivocarse frente al significado de ‘es regnet’. Lo que se requiere es, en primer lugar, recoger mayor evidencia sobre los asentimientos de Kurt, y, en segundo lugar, mayor evidencia de que los hablantes de la comunidad lingüística a la que pertenece Kurt también asienten ante la oración bajo las mismas condiciones.

El proceso de recolección de evidencia se trata de un proceso inductivo en el que se evalúan los asentimientos de los diversos miembros de una misma comunidad lingüística. Una vez recolectada la evidencia necesaria, se puede generalizar (E) para concluir (GE):

(GE) Para todos los hablantes, en un tiempo  $t$ , si  $x$  pertenece a la comunidad de habla alemana, entonces  $x$  asiente a ‘es regnet’ en el tiempo  $t$  si y solo si está lloviendo cerca de  $x$  en un tiempo  $t$

Las oraciones (GE) siempre van a ser reglas abiertas a la posibilidad de contraejemplos, es decir, puede que un hablante de habla alemana no asienta ante ‘es regnet’ bajo las condiciones en que el resto de los hablantes de su comunidad lo hacen. Esto no es un problema para la teoría, ciertamente un hablante cualquiera podrá equivocarse al asentir o disentir ante una oración.

El método de la teoría es “obtener el mejor ajuste para la teoría” (Davidson, 1973, p.136)<sup>18</sup>, que permita interpretar a los hablantes como estando de acuerdo entre si lo mayor posible, y atribuyendo error a alguno de los hablantes cuando sea más inteligible. Sin embargo, debe notarse que las oraciones (GE) aun no son evidencia definitiva para (T), pues no es lo mismo hablar de “condiciones de asentimiento y disentimiento” que de “condiciones de verdad” de una oración.

En el primer caso, se refiere a las condiciones en las que un hablante cree que una oración es verdadera, mientras en el segundo caso se refiere a las condiciones en el que la oración es verdadera. Como la teoría de esta propuesta, las oraciones (GE) no sirven como evidencia para una teoría de la interpretación, se necesita un principio que permita trazar un puente entre las oraciones (GE) y las oraciones (T), de modo que las oraciones (T) se puedan construir según la evidencia disponible.

En la siguiente sección voy a presentar el principio que aparentemente le permitiría a Davidson realizar este paso.

### **El principio de caridad y la verdad de las creencias**

El problema en el que surge en el proceder del interprete radical es el de encontrar evidencia a favor de las oraciones (T). He afirmado que la forma de hallar evidencia a favor de ellas es encontrando un modo de poder pasar de oraciones (GE) a oraciones (T), de modo que la comprobación empírica de las teorías reste en los asentimientos provocados de los miembros de una comunidad lingüística. En esta sección mostraré cómo Davidson introduce el principio de caridad para este propósito<sup>19</sup>.

En esta instancia vuelve a ser necesario describir la importancia que tiene para la teoría del significado encontrar evidencia a su favor. Para construir una teoría para la interpretación de un hablante que se componga de oraciones (T), debemos conseguir evidencia de que el lado derecho

---

<sup>18</sup> Las citas de Davidson (1973) se encuentran originalmente en inglés, están traducidas por mí.

<sup>19</sup> No busco afirmar que el único propósito del principio de caridad es pasar de oraciones (GE) a oraciones (T). Davidson parece darle otros usos como, por ejemplo, justificar el primer paso del proceder del interprete radical (el de establecer la forma lógica de un lenguaje): “como ha sostenido Quine, no tenemos más elección que leer nuestra propia lógica en los pensamientos de un hablante. Quine lo afirma con relación al cálculo proposicional, y yo añadiría lo mismo para la teoría cuantificacional de primer orden. Esto conduce directamente a la identificación de las constantes lógicas, junto con la asignación de una forma lógica a cada oración” (Davidson, 1983, p.209). Sin embargo, no voy a ahondar al respecto de las otras funciones que tiene el principio, lo que me interesa para los propósitos del texto es cómo el principio de caridad permite que los asentimientos de los hablantes sirvan como evidencia para las oraciones (T).

del bicondicional constituye una traducción del lado izquierdo del bicondicional, de una manera tal que no se suponga un conocimiento previo de la interpretación de las preferencias de un hablante, puesto que esto es un conocimiento que la teoría debería ofrecer de un modo suficiente.

Si se encuentra esta evidencia, entonces se encuentra evidencia de que la teoría es interpretativa. Hasta ahora se ha encontrado evidencia suficiente para la construcción de oraciones (GE), pero para dar el paso a las oraciones (T) se necesita de algún otro principio, que Davidson denomina el principio de caridad.

Davidson describe así el principio de caridad:

El principio dirige al intérprete a traducir o interpretar de modo que lea sus propias normas o medidas para la verdad en las pautas de las oraciones que el hablante considera verdaderas. La razón de este principio es hacer inteligible al hablante, puesto que suponer demasiadas desviaciones de la consistencia y la corrección no deja ninguna base común desde la cual juzgar la conformidad de la diferencia. Desde un punto de vista formal, el principio de caridad ayuda a resolver el problema de la interacción del significado y las creencias limitando los grados de libertad que se admiten en las creencias mientras se está determinado como interpretar las palabras (Davidson, 1983, p. 209).

De esta formulación del principio pueden surgir varias dudas: ¿Qué significa que el intérprete lea en el hablante sus propias normas para la verdad? ¿Qué significa que el principio haga inteligible al hablante? ¿Qué significa que el principio limite los grados de libertad que admiten las creencias?

En primer lugar, hacer inteligible a un hablante no es distinto a intentar llegar al significado de su preferencias y al contenido de sus creencias. La forma como llega a hacerse inteligible a un hablante es limitando los grados de libertad de sus creencias, es decir que el intérprete va a tomar los asentimientos y disasentimientos de los hablantes como las condiciones de verdad de las oraciones que profiere. De modo que, si los asentimientos y disasentimientos se toman como prueba del contenido de las creencias de un hablante, el principio de caridad permite tomar la evidencia a favor de las condiciones de asentimiento y disasentimiento de los hablantes como evidencia a favor de las condiciones de verdad de sus preferencias. Si las condiciones de los asentimientos y los disasentimientos de un hablante concuerdan con las condiciones de verdad de sus preferencias, esto quiere decir que sus creencias son mayoritariamente verdaderas.

Davidson aclara que el principio de caridad, tal como ha sido mostrado hasta ahora, permite mostrar que las creencias del hablante son verdaderas “al menos en opinión del intérprete”

(Davidson, 1983, p.210). Considero que la razón para formularlo así se debe a que el intérprete no tiene otra opción que juzgar, desde su propio punto de vista, cuáles son las condiciones de verdad de las oraciones de los hablantes. Es en este sentido en que el principio de caridad es un principio acerca de la interpretación: la verdad o la falsedad de una creencia siempre son juzgadas desde el punto de vista de quien las interpreta. La afirmación en abstracto “la mayoría de las creencias de un hablante son verdaderas” parece ignorar el hecho de que la verdad y la falsedad se juzgan en contextos de interacción comunicativa.

Esto se ve más claramente en el proceder del interprete radical: el intérprete observa las interacciones del hablante con su entorno, y descubre sus actitudes de asentimiento y disentimiento. Cuando en cierta circunstancia, el intérprete descubre un asentimiento en un hablante, debe intentar definir cuál es el acontecimiento del entorno que lleva al hablante a asentir ¿Bajo qué criterio va a decidir el intérprete cuál fue el acontecimiento que lo lleva a asentir? No tiene otra alternativa fuera de sus propios criterios para la verdad, es decir, sus propios asentimientos y disentimientos frente a su entorno. Por eso Davidson hace la aclaración de que el principio de caridad lleva a afirmar que las creencias de un hablante son verdaderas, desde el criterio para la verdad que tiene el intérprete.

Bajo esta formulación del principio, puede caerse en la impresión errónea de que el principio de caridad lleva a concluir que las creencias de un hablante son verdaderas, únicamente en la opinión del interprete: “si es correcta la explicación que he dado de cómo se relacionan creencia y significado y como los comprende un intérprete, entonces la mayoría de las oraciones que un hablante considera verdaderas (...) son verdaderas, al menos en opinión del interprete” (Davidson, 1983, p.210).

Lo que plantea Davidson es que, si las creencias dependen del significado en la medida en que su contenido se determina a partir del significado de las oraciones que las individúan, y el significado depende las creencias en la medida en que lo que algo significa depende de las circunstancias que llevan a alguien a asentir ante una oración, entonces los asentimientos de los hablantes sirven como evidencia de las condiciones de verdad de sus preferencias, pero únicamente vistas desde el punto de vista de quien las interpreta. Puesto de esta forma, el principio puede formularse así:

(PA)<sup>20</sup> Si significado y creencia son interdependientes, entonces las creencias del hablante son (mayoritariamente) verdaderas (desde el punto de vista del interprete).

Si esta es la formulación definitiva del principio de caridad, entonces el principio no permite comprobar una teoría de la interpretación. La teoría nos permite pasar de oraciones (GE) como la mostrada en la anterior sección, a oraciones (TI)<sup>21</sup>:

(TI) Para un hablante  $x$ , es *verdadero-desde-el-punto-de-vista-del-interprete* que  $s$  en el tiempo  $t$  si y solo si  $p$ .

El predicado *verdadero-desde-el-punto-de-vista-del-interprete* es un predicado distinto a *verdadero*, en el primer caso se trata de lo que el intérprete cree que es verdadero, en el segundo caso de lo que es verdadero de hecho (incluso si el intérprete cree que es falso por algún error); este segundo predicado es el que se necesita para la formación de oraciones (T). Las oraciones del tipo (TI) sirven como evidencia para las oraciones (T) en uno de dos escenarios: o el punto de vista del interprete es objetivamente correcto (es decir, su punto de vista es el verdadero), o hay razones para creer que el acuerdo entre el intérprete y el hablante acerca de las condiciones de asentimiento y disentimiento muestra evidencia a favor de la verdad, tanto de las creencias del hablante, como de las creencias del interprete. El punto de vista del interprete radical no ofrece razones a favor de ninguno de estos dos escenarios.

Si la formulación definitiva del principio de caridad es (PA), entonces no puede comprobarse una teoría de la interpretación a partir de oraciones (GE) + principio de caridad, ni puede extraerse la conclusión de que la mayoría de las creencias de un hablante son verdaderas. Esta forma de presentar el principio de caridad ha llevado a críticas como la que presenta Stroud (2002):

Davidson también afirma que no podría pasar que ‘todas las creencias acerca del mundo puedan ser falsas’, cualquier visión del mundo que compartan hablantes e intérpretes que se comunican ‘debe ser, a grandes rasgos, verdadera’. Esto parece decir más de lo que los intérpretes pueden o deben encontrar (...). Parece implicar que no solo aquellos que se comunican entre si deben estar de acuerdo en el modo como es el mundo, sino que el mundo debe ser en general de la forma como los hablantes creen que es (...) La verdad de las creencias que atribuyen es ‘garantizada’ por la conjunción entre la tesis más modesta que afirma que la interpretación adscribe por naturaleza creencias

---

<sup>20</sup> PA: principio de acuerdo

<sup>21</sup> TI: verdaderas desde el punto de vista del interprete

verdaderas y el supuesto de que las creencias de los intérpretes son mayoritariamente verdaderas.” (pp.184, 186).

Si la formulación definitiva del principio de caridad es PA, estoy de acuerdo con Stroud en que no se puede extraer la conclusión de que la mayoría de las creencias de un hablante son verdaderas, a menos que se encuentre un modo de justificar la premisa de que las creencias de un intérprete son mayoritariamente verdaderas. Lo que se necesita es una formulación del principio de caridad que permita librarse del incomodo predicado *verdadero-desde-el-punto-de-vista-del-interprete* y nos permita poner en su lugar *verdadero*.

Como ya hemos visto, el factor que limita a PA a afirmar que las creencias son verdaderas desde el punto de vista del interprete es el proceder del interprete radical, ya que este no tiene otra opción que juzgar la verdad de las creencias de los hablantes más que su propio criterio de lo que es verdadero. Lo que se necesita, por lo tanto, es una justificación del principio de caridad que no apele al punto de vista del interprete radical. En palabras de Lepore y Ludwig (2005), lo que se busca es una justificación *a priori* del principio de caridad (p.199).

### **La tesis antiescéptica y el principio de caridad**

He ofrecido razones para rechazar (PA) como la formulación definitiva del principio de caridad, por lo tanto, es necesario buscar la formulación que permita justificar una teoría de la interpretación y concluya que la mayoría de las creencias de un hablante son correctas. Lepore y Ludwig presentan tres posibles interpretaciones del principio:

La primera es que, generalmente, los asentimientos de un hablante dirigidos hacia las oraciones ocasionales son verdaderos. La segunda es que, generalmente, las creencias de un hablante sobre su ambiente son verdaderos. La tercera es que, generalmente, el hablante y el intérprete están de acuerdo acerca del ambiente del hablante. (Lepore y Ludwig, 2005, p.185).

La tercera formulación es idéntica a (PA), ambas concuerdan en que la evidencia necesaria es que el hablante y el intérprete están de acuerdo frente a la verdad de sus creencias sobre el entorno, por lo tanto, las razones ofrecidas para (PA) sirven para rechazar esta formulación. La primera formulación afirma que los asentimientos frente a las oraciones ocasionales son verdaderos; sin embargo, una formulación tal solo permitiría encontrar evidencia a favor de oraciones (T) para las oraciones ocasionales, pero lo que se busca es una teoría que permita la construcción de oraciones (T) para todas las expresiones significativas del lenguaje, ya sea que estas se construyan a partir

de los asentimientos provocados de un hablante, o se construyan recursivamente a partir de la forma lógica del lenguaje y las oraciones ocasionales. Necesitamos un principio que permita aceptar una presunción a favor de la verdad de cualquier creencia de un hablante; de modo que la fijación del contenido de su creencia fije simultáneamente la interpretación de sus preferencias.

La segunda formulación es mucho más general que la primera, pues no afirma que los asentimientos frente a las oraciones ocasionales son verdaderos, sino que las creencias frente al contexto, ocasionales o no-ocasionales, son verdaderas. La formulación que permite que las oraciones (GE) sirvan como evidencia es, por lo tanto:

**Principio de Caridad (PC):** Las creencias de un hablante sobre su ambiente son (generalmente) verdaderas.

Nótese que la formulación del principio de caridad es, en esencia, la tesis antiescéptica que fue presentada en la introducción, a saber, la idea de que la mayoría de las creencias de un hablante son verdaderas. Tanto la tesis antiescéptica como el principio de caridad son tesis acerca de la interpretación de las creencias de los hablantes, y ambas postulan que las creencias de los hablantes son mayoritariamente verdaderas. Lo que se debe poder mostrar para identificarlas es que podemos ofrecer una justificación suficiente del principio de caridad que permita soportar la tesis antiescéptica.

Hay una objeción evidente ante la identificación de ambos principios: la tesis antiescéptica es un principio acerca de la interpretación en general, esto incluye casos aparte de la interpretación radical, mientras que el principio de caridad es un principio acerca de la evidencia que tiene el intérprete radical para su teoría de la interpretación, es decir, es un principio que solo afirma algo sobre la verdad de las creencias de un hablante cuando está siendo interpretado por alguien desde el punto de vista epistémico del interprete radical.

Esta lectura del principio de caridad me parece incorrecta: el principio sería exclusivo de la interpretación radical si su justificación dependiera del punto de vista epistémico del interprete o de su proceder, sin embargo, como he pretendido mostrar, eso no es el caso.

En los siguientes capítulos voy a mostrar que la justificación del principio de caridad es *a priori*, y eso implica que no es válido únicamente para los casos de interpretación radical. Adicionalmente, el mismo Davidson concibe el principio de caridad como algo que no se deriva de la interpretación

radical, sino, al contrario, que la interpretación radical solo es posible gracias a que el principio de caridad es un principio sobre la interpretación en general:

Es cierto que yo creo que toda interpretación satisfactoria depende de la aplicación del principio de caridad, y, por ende, por supuesto, la interpretación radical depende de él. Pero no creo que haya presentado algún argumento que haga que la necesidad de la caridad dependa de la interpretación radical, sino que el argumento va en el otro sentido (Davidson, 1993, p.78)<sup>22</sup>.

Si es cierto que el principio de caridad es un principio sobre la interpretación en general, ¿Por qué Davidson presenta el principio de caridad en el contexto de la interpretación radical? A mi parecer, la razón es que el punto de vista del intérprete radical permite mostrar la formulación correcta del principio, es decir, descartar las lecturas del principio de caridad que afirman que, dado que es un principio interpretativo que depende del punto de vista de un intérprete, lo que importa es realmente el acuerdo entre hablantes, y no la verdad.

Si la forma como he presentado la interpretación radical es correcta, el acuerdo es insuficiente, se necesita que las creencias, tanto del hablante como del intérprete, sean verdaderas, de modo que su acuerdo sirva como evidencia a favor de la construcción de oraciones (T). Al ser un principio sobre la interpretación en general, si así ha de formularse la caridad en el caso de la interpretación radical, también habrá que formularse así para cualquier caso de interpretación, independientemente del punto de vista epistémico: el acuerdo es insuficiente, se necesita la verdad.

El principio de caridad no es, por lo tanto, una consecuencia de la explicación de la interpretación radical (como si lo era en el caso de PA), ni tampoco puede serlo (porque el punto de vista del interprete radical solo nos permite aceptar que las creencias de un hablante son verdaderas desde el punto de vista del intérprete). Antes bien, la interpretación radical es posible únicamente si el principio de caridad es correcto. No es un principio metodológico que se derive de la interpretación radical, sino que es una afirmación acerca de la verdad de las creencias de los hablantes que hace posible que se compruebe una teoría de la interpretación. Esta forma de entender el principio de caridad refuerza la propuesta de que este necesita una justificación a priori. En la siguiente sección voy a presentar uno de los argumentos que presenta Davidson a favor del principio de caridad, para concluir finalmente que es insatisfactorio. En los siguientes capítulos voy a explorar otras opciones de justificación.

---

<sup>22</sup> Las citas de Davidson (1993) se encuentran originalmente en inglés, están traducidas por mí.

### **El argumento del intérprete omnisciente: por qué falla**

Como ya se ha dicho anteriormente, la justificación del principio de caridad permite dar el paso de oraciones (GE) a oraciones (T), al tomar los asentimientos y disentimientos de los hablantes como evidencia a favor de las condiciones de verdad de sus preferencias. Debido a que el significado de las preferencias se fija simultáneamente al contenido de las creencias del hablante, entonces la evidencia a favor de las oraciones (T) es evidencia simultáneamente evidencia para la verdad de las creencias del hablante. Adicionalmente, la verdad de las creencias siempre se juzga desde el punto de vista de un intérprete, por lo cual solo se puede encontrar evidencia a favor de la verdad de las creencias de un hablante en uno de dos escenarios:

- (a) Se encuentra en que el intérprete está en *un punto de vista objetivamente verdadero*, por lo cual su acuerdo con el hablante hace que este se encuentre también en lo correcto;
- (b) Se encuentra en el acuerdo entre hablantes alguna evidencia a favor de la verdad de las creencias de ambos (hablante e interprete).

El argumento del interprete radical busca justificar el principio de caridad del modo (a). En *Una teoría coherentista de la verdad y el conocimiento* (1987) Davidson realiza el siguiente experimento mental:

Imaginemos por un momento a un intérprete que es omnisciente acerca del mundo, y acerca de lo que le lleva y le llevaría causalmente a un hablante a asentir a una oración cualquiera de su repertorio (potencialmente ilimitado). El intérprete omnisciente, utilizando el mismo método que el intérprete falible, encuentra que el hablante falible es consistente, y está en lo cierto en gran parte. Según sus propias normas, por supuesto, pero puesto que éstas son objetivamente correctas, se ve al hablante falible como alguien que en gran parte está en lo cierto y es consistente según normas objetivas. (pp. 211-212).

Davidson presenta el caso hipotético de un intérprete omnisciente sobre cómo es el mundo, por lo que sus creencias son totalmente correctas. Según Lepore y Ludwig (2005), lo único que no conoce es el conocimiento de las actitudes proposicionales de los hablantes, es decir, se encuentra en la condición epistémica del interprete radical (p.323), por lo cual debe llegar al significado de sus preferencias a partir de sus actitudes no lingüísticas.

El punto de partida del argumento es que, bajo la hipótesis de que exista un intérprete omnisciente, cualquier hablante puede ser interpretado por él. Como se ha concluido a partir de PA, para que la interpretación sea posible es necesario que el hablante y el intérprete estén mayoritariamente de acuerdo, por lo tanto, si un hablante es interpretado por una entidad omnisciente, debe estar mayoritariamente de acuerdo con este. Si está mayoritariamente de acuerdo con un intérprete cuyas creencias son todas verdaderas, entonces sus creencias son mayoritariamente verdaderas.

Este argumento busca responder a críticas como las de Stroud, que afirman que PA solo permite concluir que las creencias son mayoritariamente verdaderas si las creencias del interprete son mayoritariamente verdaderas. El caso del interprete omnisciente presenta, como hipótesis, el caso de un intérprete omnisciente, y concluye que, si es posible ser interpretado por un intérprete omnisciente, entonces las creencias de los hablantes son mayoritariamente verdaderas. El punto de partida del argumento es PA, y asumiendo la posibilidad de un intérprete omnisciente, nos ofrece razones para creer que el acuerdo entre los hablantes es condición suficiente para aceptar que las creencias, tanto del interprete como del hablante, son verdaderas.

Lepore y Ludwig (2005) presentan un argumento contra el argumento del interprete omnisciente que, a mi parecer, impide que este pueda ser usado para justificar el principio de caridad. El argumento de Davidson se supone dos premisas: que es posible la existencia de un intérprete omnisciente, y que somos interpretables por cualquier posible interprete (p.326). De ambas premisas se deriva la afirmación de que podamos ser interpretables por un intérprete omnisciente. Lepore y Ludwig suponen que, dado que no hay nada absurdo de la idea de un intérprete omnisciente, tampoco hay nada contradictorio en la idea de un intérprete omni-ignorante, en el que todas sus creencias acerca del entorno sean falsas. Si somos interpretables por cualquier posible interprete (tal como supone el argumento contra el intérprete omnisciente), entonces somos interpretables por un intérprete omni-ignorante. Por PA conocemos que, para ser interpretados por este interprete, necesitamos estar en acuerdo mayoritario con él, por lo cual, al estar de acuerdo con un intérprete omni-ignorante la mayoría de nuestras creencias son falsas (2005, pp.328 – 329).

Lo que muestra este argumento es que la posibilidad de un intérprete omnisciente no excluye la posibilidad de aceptar un escenario escéptico en el que la mayoría de nuestras creencias sean falsas; por lo cual, el argumento no sirve para justificar que la mayoría de las creencias de un

hablante son verdaderas. El argumento funcionaría si, de algún modo, mostrara que podemos ser interpretados por un intérprete omnisciente, pero no por un intérprete omni-ignorante. Sin embargo, al suponer la premisa de que somos interpretables por cualquier interprete, la idea de un intérprete omni-ignorante no queda descartada.

### **Conclusión**

En este capítulo hice una presentación de la teoría del significado de Davidson, con el propósito de mostrar el rol que juega el principio de caridad en su teoría, y cómo este se relaciona con la interpretación radical. Mi intuición en este capítulo fue que el principio de caridad es un principio a priori de la interpretación de los hablantes y que se identifica con lo que en la introducción llame la tesis antiescéptica.

Argumenté que su justificación no depende de ningún modo del proceder del interprete radical; discutir el punto de vista epistémico del intérprete radical permite mostrar cuál es la formulación correcta del principio. De acuerdo con esto, esta interpretación del principio de caridad requeriría tomar lo que dicen los hablantes, no solo como favoreciendo el acuerdo entre hablante e interprete, sino que el acuerdo entre interprete y hablante debería tomarse como evidencia a favor de la verdad de las creencias de ambos.

Al final del capítulo exploré un argumento a favor del principio de caridad que Davidson denomina el argumento del interprete omnisciente. El argumento resultó ser insatisfactorio y, por esta razón sugiero que debe buscarse otra justificación de dicho principio.

La justificación del principio de caridad debe tomar el acuerdo entre el hablante y el intérprete como evidencia de la verdad de las creencias de ambos, por lo cual, en el siguiente capítulo voy a presentar el argumento de Davidson que denomina el *principio de coherencia*, que brinda nuevas razones para tomar el acuerdo como evidencia para la verdad.

## Capítulo 2: El principio de caridad como principio de coherencia

### 2.1 Introducción: dos lecturas del principio de caridad

Este texto parte de la hipótesis de lectura según la cual la tesis antiescéptica y el principio de caridad son idénticas. De acuerdo con el capítulo anterior, si la identificación es correcta, la tesis antiescéptica es un principio acerca de la posibilidad de la interpretación en general, que afirma que, de ser posible la interpretación, la creencia de los hablantes deben ser mayoritariamente verdaderas. Y así, al ser un principio acerca de la interpretación, la estrategia antiescéptica consistirá principalmente en que se encuentren razones a favor de tomar el acuerdo entre los hablantes como una presunción a favor de las creencias, en un contexto de interpretación del habla.

En el capítulo anterior también afirmé que una lectura del principio de caridad como requiriendo solamente que hablante e interprete estén mayoritariamente de acuerdo no es adecuada. La lectura correcta de dicho principio tendría que abogar por el hecho de que las creencias de ambos *deben* ser mayoritariamente verdaderas.

Defender esta segunda lectura requiere mostrar que la comunicación no requiere solo un acuerdo mayoritario, sino que se deben ofrecer razones a favor de una presunción frente a la verdad de las creencias de dos personas en un escenario de interpretación. Hay dos escenarios donde tal presunción podría defenderse:

- (i) Si el punto de vista del interprete es objetivamente el correcto, entonces su acuerdo con el hablante garantizara la verdad, tanto del hablante como del interprete
- (ii) Si el acuerdo entre los hablantes sirve como evidencia a favor de la verdad mayoritaria de sus creencias.

Un argumento a favor de (i) es presentado por Davidson en el escenario del intérprete omnisciente. Sin embargo, tal argumento fracasa en su defensa (tal como lo discutí al final del capítulo anterior). La alternativa se encuentra en una defensa a favor de (ii), y en este capítulo voy a defender que la justificación del principio de caridad se construye a partir de lo que Davidson llama su teoría coherentista. En *tres variedades del conocimiento*, Davidson (1990) hace la siguiente afirmación:

El proceso de separar significado y opinión recurre a dos principios clave que deben aplicarse si un hablante puede ser interpretado: el Principio de Coherencia y el Principio

de Correspondencia. El principio de coherencia lleva al interprete a descubrir un cierto grado de consistencia lógica en el pensamiento del hablante; el Principio de Correspondencia lleva al interprete a considerar que el hablante está respondiendo a los mismos rasgos del mundo a los que el (el intérprete) respondería en circunstancias similares. Ambos principios pueden denominarse principios de caridad, y se los ha denominado así; un principio dota al hablante de una módica cantidad de lógica y el otro dota en un cierto grado con lo que el intérprete considera que son creencias verdaderas acerca del mundo. (p.288).

En esta cita Davidson hace mención de dos principios de caridad, cada uno con su propia formulación ¿Cuál de los dos, si es que alguno lo hace, se identifica con la formulación del principio que se presentó en el capítulo pasado? Creo que ambos principios hacen parte de la explicación y justificación del principio de caridad (PC) introducido en el capítulo anterior.

Davidson menciona los principios de coherencia y de correspondencia afirmando que su función es la de *separar significado y opinión* (aquí voy a tomar a Davidson como usando *opinión* como un término equivalente al de *creencia*). Esta separación está relacionada con lo que presenté en el capítulo anterior como el paso entre las oraciones (GE) (*opinión*) y las oraciones (T) (*significado*), es decir, la capacidad del interprete radical de asumir que los asentimientos provocados del hablante son provocados por los mismos acontecimientos que los suyos (la capacidad de formular oraciones GE) y la capacidad de interpretar su habla (formular oraciones T).

El proceder del interprete radical debía trazar un puente entre las oraciones (GE), que determina las condiciones de asentimiento de los hablantes, y las oraciones (T), que presentan una interpretación del significado de sus preferencias. La capacidad del principio de caridad de dar el paso entre ambos tipos de oraciones es lo que Davidson (1990) llama el *papel formal* (p.209) del principio de caridad.<sup>23</sup>

Voy a defender que este papel formal del principio de caridad se muestra más claramente cuando se muestra como la conclusión que se deriva del principio de correspondencia y el principio de coherencia. Esto lo voy a mostrar en el capítulo 2 y 3 de este escrito, con la exposición de ambos principios

---

<sup>23</sup> El cual define como la resolución de “la interacción del significado y las creencias, limitando los grados de libertad que se admiten en las creencias mientras se está determinando como interpretar sus palabras.” (Davidson 1990 p.209).

En este capítulo voy a presentar lo que Davidson denomina el *Principio de Coherencia*, y cuál es exactamente su papel en la defensa de la afirmación que la mayoría de las creencias de un hablante son verdaderas. Según mi lectura del principio, este se basa en la defensa de dos premisas:

1. Si alguien tiene creencias, entonces tiene creencias mayoritariamente coherentes.
2. Si alguien tiene creencias mayoritariamente coherentes, entonces tiene creencias mayoritariamente verdaderas.

Según esta lectura del argumento, la tesis de Davidson es que la coherencia implica verdad, y como cualquier conjunto de creencias es mayoritariamente coherente, cualquier conjunto de creencias es mayoritariamente verdadero.

Nuevamente es importante precisar cómo interpretar en la tesis de Davidson los términos “mayoritariamente” al hablar de conjuntos de creencias, pues las mismas objeciones ya presentadas pueden replicarse (ver Introducción de este documento). Así como el principio de caridad, los principios de coherencia y correspondencia son principios sobre la interpretación de las creencias. Por lo tanto, una formulación más precisa de ellos sería:

- (i) Si la creencia de un hablante es interpretada, entonces debe ser interpretada como parte de un conjunto mayoritariamente consistente de creencias
- (ii) Si una creencia hace parte de un conjunto mayoritariamente consistente de creencias, entonces hay una presunción acerca de su verdad.

La defensa del Principio de Coherencia se concentra en lo que Lepore y Ludwig denominan *El holismo parcial del contenido de las actitudes*. Mi objetivo en este capítulo será mostrar la defensa del principio y cómo este permite una justificación, al menos parcial, del principio de caridad para, una vez mostradas sus deficiencias en la justificación, mostrar en el siguiente capítulo cómo el principio de correspondencia tiene como función suplir esas deficiencias.

## **2.2 El holismo parcial del contenido**

Tal como lo he presentado, el argumento de Davidson depende de una explicación acerca de cómo se interpretan las creencias de un hablante. Por ejemplo, ¿Qué se requiere para que a un hablante pueda atribuírsele la creencia de que “los perros son mamíferos”? Por supuesto, atribuirle la creencia implica que el hablante tiene el dominio de los conceptos de “perro” y mamífero”, entonces ¿Qué significa dominar un concepto? Según Davidson, la capacidad de dominar un

concepto no consiste en la capacidad de distinguir en la experiencia elementos como “perros” o “mamíferos”, sino estar en la capacidad de formar juicios a partir de los conceptos, es decir, formar oraciones significativas donde el concepto se vea directa o indirectamente involucrado.

La pregunta acerca de qué significa dominar un concepto depende de una propuesta sobre qué tipo de evidencias se requieren para la atribución del dominio de un concepto, y con ello, la atribución de creencias (Davidson, 1982, p.141). Por lo tanto, la defensa que haga Davidson de su afirmación que el dominio de un concepto depende de su capacidad de ser usado en juicios debe mostrar que esta, y no otra, es la evidencia necesaria.

Davidson parte en su defensa de una primera objeción natural: un animal no tiene la capacidad de formarse juicios, pero cuando mi perro le ladra a una ardilla que se encuentra en un árbol, parece que el perro piensa que la ardilla está sobre el árbol. El comportamiento del perro parece indicar la capacidad que tiene de tener la creencia “la ardilla está en el árbol”, y por tanto parece implicar un cierto tipo de dominio sobre el concepto de ardilla y el concepto de árbol (Davidson, 1982, p. 143).

Suponga que alguien que observa el mismo escenario no dice que el perro cree que “la ardilla está sobre el árbol” sino que el perro cree que “el roedor se encuentra sobre el pino más antiguo del patio”. Claramente, el concepto “ardilla” y “roedor” se refieren al mismo objeto en este escenario, al igual que “árbol” y “el pino más antiguo del patio”. La cuestión decisiva es cuál concepto deberíamos atribuirle al perro, el de “ardilla” o el de “roedor”. La respuesta es clara: no tenemos un criterio a partir del cual escoger, no hay ninguna buena razón para atribuirle al perro el concepto de “ardilla” en vez del de “roedor”.

La consecuencia del ejemplo del perro es que necesitamos un criterio que permita escoger entre la atribución del dominio de dos conceptos, aun cuando dos conceptos puedan referirse al mismo objeto (Davidson, 1982, p.144). En el caso de la atribución de conceptos a seres humanos la cuestión cambia: supongamos que una persona dice que es cierto que “el perro está persiguiendo a la ardilla” pero no es cierto que “el perro está persiguiendo al roedor”. Por supuesto, parece que esta persona no tiene claro que una ardilla es un roedor. Sin embargo, su capacidad de distinguir el concepto de ardilla del de roedor presenta un criterio claro para la atribución del dominio de uno de los conceptos: el hablante domina el concepto de ardilla, pero no el concepto de roedor. En palabras de Davidson, “si no hay comportamiento que pueda ser identificado como discurso, la

evidencia no será adecuada para justificar las distinciones finas que utilizamos para hacer atribuciones de pensamientos” (1975, p.164)<sup>24</sup>.

De modo que es la capacidad de usar conceptos en el lenguaje lo que nos permite distinguir entre el dominio que pueda tener cierto hablante frente a ciertos conceptos, y, por tanto, su capacidad de tener creencias alrededor de ese concepto. Si el dominio de un concepto depende de nuestra capacidad de formarnos juicios respecto a él, entonces es claro que el dominio de los conceptos no se da aisladamente, sino que los conceptos se determinan su contenido entre si a partir de sus relaciones. El dominio del concepto “perro” depende del dominio de los juicios que pueda hacer a partir de él, como “el perro es un animal”, y a su vez el dominio de este juicio depende de la capacidad de atribuir el dominio del concepto “animal”, lo que a su vez implica el dominio de juicios alrededor de este concepto, como “los animales son seres orgánicos”. Este proceso se puede repetir indefinidamente, hasta concluir que el dominio de un concepto solamente se da a partir del dominio de una red de conceptos. Por lo tanto, la atribución de la creencia “el perro es un animal” depende del dominio de un número indefinido de conceptos, que implica la atribución de una red de creencias que le determine su contenido. A esta idea es a lo que Lepore y Ludwig (2005) denominan el *holismo parcial*<sup>25</sup> *del contenido de las actitudes* (p.200).

Hasta ahora se ha mostrado que el dominio de una creencia requiere del dominio de una red de creencias, sin embargo, no se ha dicho nada sobre esto que pueda decir acerca del nivel de consistencia que pueda atribuírsele a un hablante. El paso del dominio de los conceptos a la atribución de consistencia en la red de creencias de un hablante depende de la misma consideración holista sobre la determinación de su contenido. Tomemos el mismo caso de la atribución de la creencia “el perro es un animal”. Al atribuir esta creencia a un hablante, puedo asumir que el hablante tiene una red de creencias de la que ese juicio particular hace parte, y es esa identificación dentro de esta red lo que me permite identificar su contenido. Suponga que es el caso que le atribuyo al hablante tal creencia, pero me rehúso a atribuirle otra serie de creencias como “los

---

<sup>24</sup> Las citas de Davidson (1975) se encuentran originalmente en inglés, están traducidas por mí.

<sup>25</sup> El holismo es únicamente parcial porque no hay un número determinado de creencias que deban ser dominadas para que puedan atribuirse contenido entre sí. Por ejemplo, en el caso anteriormente mencionado del dominio del concepto “ardilla”, al hablante se le atribuye la creencia “la ardilla está sobre el árbol” aun cuando este no domina el concepto de roedor. Lo importante no es cuáles o cuántas creencias debe tener un hablante para dominar un concepto, esta es un nivel de detalle que el holismo de Davidson no pretende tener. Lo único que necesita Davidson para sostener su holismo es la afirmación de que “las creencias se individúan e identifican por sus relaciones con otras creencias. Las creencias se apoyan unas a otras y se dan el contenido mutuamente” (Davidson, 1997, p.178).

animales son seres orgánicos” o “los perros son caninos”, o “los seres orgánicos son seres vivos”, ¿Qué es exactamente lo que estoy atribuyendo cuando digo que cree que “los perros son animales”? A menos que le atribuya una serie de creencias que están relacionadas entre sí, la creencia no tendrá un contenido determinado. En otras palabras, a menos que una creencia tenga un contenido determinado dentro de un contexto de una red de creencias, con la que esa creencia es consistente, entonces la idea misma de atribuir un contenido se desvanece. La idea misma de una red de creencias implica que estas creencias, al atribuirse contenido entre sí, son consistentes unas con otras. Por eso dice Davidson (1997) que “hay un límite en cuan consistente puede ser una persona y a pesar de ello atribuirle actitudes claramente definidas. Toda creencia debe estar relacionada con otras creencias con las cuales sea consistente si se identifica con algo con un contenido claro” (p.178).

La necesidad de la atribución de consistencia a un hablante no hace ininteligible la posibilidad de inconsistencias en su red de creencias. Por supuesto, es posible que un hablante sostenga dos creencias inconsistentes entre sí, como “todas las mentiras son malas” y “te mentí por tu bien”. Lo que dice el holismo acerca de la consistencia es que cualquier incoherencia dentro de un conjunto de creencias debe ser local para tener un contenido claro, por ejemplo, para que ambas creencias sean claramente inconsistentes deben pertenecer a un mismo trasfondo de creencias acerca de lo que significa que algo sea una mentira, o que significa que algo sea malo. En este sentido el holismo también es parcial, no requiere que la consistencia sea perfecta, sino que, en caso de inconsistencia, solamente se da en un trasfondo mayoritario de coherencia. Entre más local sea el contenido de la inconsistencia, más claro es su contenido. La atribución de consistencia o inconsistencia siempre se hace desde un punto de vista, a saber, de quien está interpretando las creencias de cierto hablante. Esto quiere decir que es el intérprete quien debe acomodar las inconsistencias dentro del marco mayoritario de consistencias, y esto solo puede hacerlo desde su propio punto de vista: En esta empresa el intérprete no tiene, desde luego, ninguna otra medida o norma de racionalidad a las que recurrir sino las suyas propias. (Davidson, 1991, p.294).

En el ejemplo anterior de la inconsistencia frente a la mentira, cuando el intérprete encuentra que su hablante afirma que “todas las mentiras son malas” y “te mentí por tu bien”, tiene muchas opciones sobre cómo interpretar esta inconsistencia. Por ejemplo, puede afirmar que su hablante tiene una comprensión errónea frente a lo que significa que algo sea una mentira y que algo sea malo, o puede afirmar que su hablante se equivoca frente alguna de sus dos afirmaciones.

En el primer caso, el error es mucho menos local, pues tendría que interpretar al hablante como estando en desacuerdo con muchas de sus creencias sobre lo que significa estar mal, decir mentiras, o tener algún valor moral. En cambio, si el hablante identifica que una de las dos afirmaciones del otro hablante es una mentira, ha hecho del desacuerdo algo mucho más local: ya no cuestiona la red de creencias que soporta ambas afirmaciones, sino que cuestiona la verdad de una de ellas, dejando intacto el trasfondo de creencias que las soporta. Dado que ha hecho del desacuerdo algo mucho más local, ha hecho a su hablante mucho más inteligible, al hacer más claro el contenido de sus preferencias.

Para garantizar la mayor inteligibilidad posible a un hablante requiere que el intérprete evalúe la consistencia de su hablante desde su punto de vista. Esto quiere decir que, si el hablante ha identificado que la inconsistencia entre “todas las mentiras son malas” y “te mentí por tu bien” se debe a que una de las dos afirmaciones sea falsa, entonces debe interpretar al hablante como teniendo el mismo trasfondo de creencias sobre lo que significa que algo sea una mentira o algo sea bueno (entre otras creencias). La atribución de consistencia requiere que este interprete al hablante como estando mayoritariamente de acuerdo con su propia red de creencias. Por eso afirma Davidson (1991) que “mi conocimiento del contenido de otra mente es posible, según he argumentado, únicamente en el contexto de una concepción del mundo compartida” (p.296).

Hasta ahora he mostrado que la tesis de Davidson del holismo parcial del contenido de las actitudes implica que cualquier conjunto de creencias es mayoritariamente consistente, y que en contextos de interpretación de las creencias eso implica un acuerdo mayoritario entre el hablante y su interprete.

Tal argumento permite mostrar cómo llega a ser posible que, en el caso del interprete radical, tenga evidencia suficiente para elaborar oraciones del tipo (GE): al leer su propia lógica en los asentimientos y disentimientos de su hablante, el intérprete es capaz de descubrir las condiciones en su entorno que causan tales actitudes. El paso entre las oraciones (GE) y las oraciones (T) se puede dar si el acuerdo entre el hablante y el intérprete es evidencia suficiente para determinar que los asentimientos provocados revelan las condiciones de verdad de las creencias de ambos. El principio de coherencia presenta un argumento a este respecto, que depende de una explicación de la fijación del contenido de las creencias falsas.

Suponga que dos hablantes se encuentran en una estación de bus, y están en desacuerdo frente a la creencia “el bus para en la estación solo cuando está vacío”. Para comprender el desacuerdo entre los dos hablantes, es necesario que ambos compartan una serie de creencias verdaderas sobre ciertas creencias que no están siendo cuestionadas en la conversación, como “un bus es un medio de transporte” o “un bus está vacío si no hay ninguna persona dentro”, o “algo para cuando ha dejado de moverse”, etc. Si esta serie de creencias (y muchas otras) no son compartidas por los hablantes, no puede fijarse el contenido de su desacuerdo, pues no podemos estar en desacuerdo en que el “bus para solo cuando está vacío” si no estamos de acuerdo en que es que algo sea un bus, o algo sea un medio de transporte, entre muchos otros acuerdos. El desacuerdo solo es posible si hay otra serie de creencias que no son cuestionadas durante la conversación. Sin esta serie de acuerdos ni siquiera se puede afirmar que haya un desacuerdo, ni mucho menos que los involucrados están manteniendo una conversación.

El argumento de Davidson muestra que, bajo la posibilidad misma de una conversación y de un desacuerdo, es necesario que los hablantes estén de acuerdo en su mayoría de creencias. Nuevamente aquí se entiende acuerdo como “verdadero para los hablantes” ¿Cómo puede probarse que los hablantes tienen creencias “verdaderas” y no solo “acuerdo”? La vía entre el acuerdo y la verdad no es necesariamente directa. Para comprender la respuesta de Davidson, voy a presentar dos escenarios: el caso del acuerdo mayoritario, y el caso del desacuerdo mayoritario

Empecemos por el caso del desacuerdo masivo ¿Cómo sería una conversación entre dos personas que se encuentran mayoritariamente en desacuerdo acerca de cómo es el mundo? La respuesta de Davidson es que tal escenario no es imaginable. Fijar el contenido de un desacuerdo implica su fijación a partir de un trasfondo de creencias que debe ser compartido para que el desacuerdo sea genuino. Si los dos hablantes están en desacuerdo frente a la creencia “el bus para solo cuando está vacío”, pero le atribuyen significados radicalmente distintos a la oración ¿se puede decir que hay desacuerdo? Desacuerdo siempre es frente a algo en específico, y eso frente a lo que no acordamos que es verdad es en lo que tenemos que estar de acuerdo, si queremos estar en desacuerdo: “La presunción general aplicada a los demás no hace que estén globalmente acertados, pero proporciona el trasfondo contra el cual se les puede acusar de error”. (Davidson, 1983, p.215)

Puesto de esta manera, la respuesta de Davidson a la pregunta ¿puede el acuerdo ser evidencia para la verdad? Se responde del siguiente modo: toda conversación requiere del acuerdo masivo en los conjuntos de creencias, de modo que el acuerdo depende, o de una verdad mayoritaria en las creencias de los hablantes, o un error mayoritario en la creencia de los hablantes, ¿tenemos razones para pensar que dos hablantes se encuentren simultáneamente en error acerca de cómo es el mundo? A menos que pueda ser inteligible el escenario de un error común, es posible aceptar que las creencias de ambos hablantes son mayoritariamente verdaderas. El acuerdo sirve como evidencia para la verdad de las creencias siempre y cuando no haya evidencia de la posibilidad de acuerdo bajo un error común. Por supuesto, el error no se refiere a un error local, sino que la regla general del acuerdo sea el error: que el conjunto de creencias de hablante e interprete sea mayoritariamente falso. A tal escenario es a lo que llamo el caso del engaño sistemático. A menos que se compruebe que un escenario tal no es posible, no se tienen razones a favor de tomar el acuerdo como evidencia a favor de la verdad.

Los escenarios escépticos más tradicionales presentan escenarios de este tipo. En tales escenarios, los hablantes están en acuerdo frente a casi todas las creencias sobre su entorno, pero están equivocados en conjunto. Si tal escenario es posible, no podemos justificar el paso de oraciones (GE) a oraciones (T), ni podemos garantizar que nuestras creencias ocasionales son verdaderas. El problema se solucionaría, sin embargo, si la comunicación no fuera posible bajo un escenario escéptico de engaño sistemático; si el pensamiento, de algún modo, no pudiera surgir en las condiciones que el escenario plantea. Si Davidson quiere dar una respuesta al escepticismo, debe responder al reto que este tipo de escenarios le plantean. A continuación, presento dos ejemplos de este tipo de escenarios

### **2.3 El engaño sistemático: la posibilidad del error total**

Considere el siguiente escenario, presentado por Nozick (1981)<sup>26</sup>:

Usted cree que está viendo estas palabras, pero no ¿podría estar alucinando, o soñando, o siendo estimulado para darle la experiencia de que está viendo estas marcas en el papel, aunque no haya tal cosa frente a usted? O más extremadamente, ¿no podría estar flotando en un tanque mientras super psicólogos estimulan su cerebro electroquímicamente para producir exactamente las mismas experiencias como las que usted está teniendo, o incluso para producir toda la secuencia de experiencias que ha tenido a lo largo de toda su vida? Si uno de aquellos escenarios estuviera sucediendo, su experiencia sería exactamente igual a

---

<sup>26</sup> Las citas de Nozick (1981) se encuentran originalmente en inglés, están traducidas por mí.

su experiencia actual. Entonces ¿Cómo sabe que nada de eso está realmente sucediendo?  
(p.167)

Este escenario es comúnmente conocido como “cerebros en una cubeta” y muestra un caso de engaño sistemático: una persona tiene experiencias, pero las creencias que se derivan de ellas son falsas. Suponga que es el caso que una persona se encuentra en este escenario; de ser así, cualquier creencia derivada de casos particulares de percepción sería falsa. Esto se ve claramente con ejemplos de oraciones con demostrativos: “(yo creo que) esto es una hoja de papel”, “(yo creo que) estas son mis manos” todas serían creencias falsas. Pero el alcance del argumento escéptico no se limita a estos tipos de creencia, pues según el escenario, la persona lleva toda su vida siendo estimulada en un tanque, por lo que otras creencias como “yo conozco a mis padres” o “yo tengo amigos” serían falsas también.

Voy a mostrar, en primer lugar, cuál es el tipo de escenarios que debemos considerar una amenaza para la justificación del principio de caridad. Suponga que la persona que se encuentra en este escenario es desconectada y es sacada de la cubeta (suponga también que la persona no tiene forma de darse cuenta de que fue desconectada y ya no se encuentra en un sueño inducido, y suponga que la realidad a la que llega es suficientemente parecida a su sueño como para que esta persona no se dé cuenta que algo ha cambiado). Esta persona se levanta y se va a un café a tomarse algo, allí conoce a un extraño y tienen una conversación normal, en donde la persona que estuvo en el escenario escéptico le cuenta la historia de su vida. Su interlocutor podrá escuchar esta historia y tener una conversación común y corriente, pues encuentra que el hablante tiene la competencia lingüística suficiente para comunicarse.

Las creencias del hablante de este escenario acerca de los acontecimientos de su vida son todos falsos, pero nada en la consistencia de sus creencias lo revela. Es cierto que muchas de sus creencias acerca de su vida van a ser falsas, y, por tanto, estará comunicando una historia falsa sin darse cuenta, una historia que es, sin embargo, inteligible a pesar de ser falsa. El escenario escéptico no afecta las creencias generales de, por ejemplo, lo que es el café, lo que es estar en una cafetería, o lo que es comprar algo. Por ejemplo, la persona del escenario le dice a su interlocutor “mis papas tenían un carro muy lindo cuando yo era pequeña”, por supuesto, tal creencia es falsa, pero es inteligible porque se ve soportada por creencias como “alguien es un papa si tiene un hijo”, o “los carros son vehículos de cuatro ruedas” o “algo lindo es agradable a la vista”, o “alguien es pequeño si no ha pasado cierta edad”. La falsedad de la creencia acerca de la vida de esta persona

se ve soportada sobre un conjunto de creencias generales mayoritariamente verdaderas. Si un escenario quiere constituir un contraejemplo para el principio de coherencia, este debe afectar también la verdad de las creencias generales.

En otras palabras, este escenario particular de cerebros en una cubeta, aunque fuera cierto, constituye una forma de *escepticismo moderado*, como lo voy a llamar de ahora en adelante, que no constituye una amenaza para la justificación del principio de caridad a partir del holismo parcial del contenido de las actitudes. El escepticismo moderado se presenta cuando el engaño perceptual afecta únicamente la verdad de las creencias ocasionales, dejando intacta la verdad de las creencias generales. Ahora bien, se podría argüir que la única razón por la que no es un escenario que constituya una amenaza es porque asumí que el mundo en “cerebros en una cubeta” es suficientemente parecido al mundo real. Suponga que ese no es el caso, y ambos mundos difirieran substancialmente. Cuando la persona sea despertada en el mundo real, e intentara entablar una conversación con una persona real, no sería capaz, pues hablante e interprete no estarían de acuerdo sobre el significado de sus conceptos. Dado que los contraejemplos del principio de coherencia deben mostrar casos donde haya comunicación satisfactoria bajo un error común, entonces un escenario escéptico de este tipo no serviría de contraejemplo.

Si quisiéramos encontrar un escenario que realmente no permitiera concluir el principio de caridad a partir del holismo parcial del contenido, este debe mostrar, no solo que las creencias perceptuales pueden ser falsas, sino que puede que (casi) *todas* las creencias sean falsas. A este escepticismo lo llamaré *escepticismo total*. Este es el tipo de escepticismo que presenta Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*:

¿Quién puede haberme asegurado de que ese Dios no ha hecho que no haya tierra alguna, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que sin embargo yo tenga las sensaciones de todas esas cosas y todo ello no me parezca existir sino como yo lo veo? Mas aun, como juzgo a veces que los demás se equivocan aun en las cosas que piensan con mayor certeza, podría ser que él hubiese querido que yo me engañe todas las veces que hago adición de dos y tres, o que enumero los lados de un cuadrado (...). Supondré entonces que hay, no un verdadero Dios que es fuente soberana de verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que ha empleado toda su destreza para engañarme. Pensare que el cielo, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son más ilusiones que engaños, de los cuales se sirve para sorprender mi credulidad (p.167, 168).

Como puede notarse, esta es una versión más fuerte del escepticismo: tanto en el escenario de los cerebros en cubeta, como en el caso del genio maligno, hay un mediador entre la realidad y

el sujeto que le impide su acceso epistémico; en el cerebro en una cubeta este mediador son los estímulos electroquímicos, en el caso del genio maligno son los engaños del genio maligno.

Este tipo de engaño si es un escenario donde el holismo parcial de los contenidos no concluye que nuestras creencias son mayoritariamente verdaderas: suponga que dos personas influenciadas por el genio maligno se encuentran y entablan una conversación. Ambos hablantes se encuentran de acuerdo en todas sus creencias, excepto una: el primer hablante cree que la tierra es plana, mientras el otro cree que la tierra es redonda. Ambos identifican el contenido de su desacuerdo, porque ambos comparten las mismas creencias sobre que significa ser plano y que significa ser redondo.

Las creencias de ambos, en su totalidad (por hipótesis) son falsas, y el contenido de su desacuerdo no fue identificado por creencias verdaderas que identifiquen su contenido. Es un caso de acuerdo entre hablantes que no conlleva a que sus creencias sean mayoritariamente verdaderas. Es este tipo de escenarios los que considero que muestran que el holismo parcial de los contenidos no es una justificación suficiente del principio de caridad, por lo cual Davidson debe recurrir a lo que él llama el “principio de correspondencia”.

Antes de explicar la estrategia de Davidson para responder a este tipo de escenarios, es necesario presentar las consecuencias que se derivan del escenario escéptico, con respecto a lo que alguien puede o no conocer:

- (1) El sujeto tiene acceso al conocimiento de sus propios pensamientos.
- (2) El sujeto no tiene acceso al conocimiento de los pensamientos de otras personas.
- (3) El sujeto no tiene acceso al conocimiento de cómo es el mundo.

Cada una de las afirmaciones (1) – (3) presenta un tipo de conocimiento: (1) es el conocimiento en primera persona, (2) es el conocimiento en tercera persona (el conocimiento de las mentes de otros), y (3) es el conocimiento de la realidad. Entre los tres tipos de conocimiento el autoconocimiento guarda un estatus privilegiado, pues parece que es el único que, incluso bajo la duda cartesiana, podemos tener certeza.

Davidson concuerda con Descartes acerca de la autoridad de primera persona, pero afirma que ha llevado al error de pensar que el conocimiento de primera persona guarda un estatus fundacional con respecto a los otros tipos de conocimiento, y considera que nadie lo ha

hecho de un modo convincente (p.266)<sup>27</sup>. El fracaso de este proyecto fundacionalista lleva a Davidson a concluir que “nuestras creencias sobre el mundo [y sobre las otras mentes] deben aguantarse por sí mismas, si han de ser consideradas como conocimiento” (p.267).

## **2.4 Conclusión**

En este capítulo he presentado la primera parte de la justificación del principio de caridad, a saber, la defensa que hace del principio de coherencia. Lo que presenta este principio es un argumento a favor de asumir el acuerdo entre hablante e interprete para la presunción de la verdad mayoritaria de su red de creencias. Sin embargo, el escéptico le presenta a Davidson un reto que aún debe resolver: los escenarios donde hablante e interprete están de acuerdo y, sin embargo, se comunican a partir del error como regla general. El holismo parcial del contenido de las actitudes no tiene una respuesta satisfactoria para estos casos, antes bien, tales escenarios parecen un contraejemplo suficiente para rechazar el principio de coherencia como una defensa del principio de caridad. Sin embargo, tal amenaza se desvanecería si el escenario del escéptico se mostrara no viable de algún otro medio. La estrategia de Davidson para responder a este reto consiste en asumir una explicación de la aparición del pensamiento, para demostrar por que, bajo las condiciones que presenta el escenario, el pensamiento no podría aparecer. Por lo tanto, que el escenario escéptico suponga que en él hay pensamiento ya supone una razón para determinar su imposibilidad.

---

<sup>27</sup> Davidson no presenta argumentos a favor de esta propuesta, pero menciona que Hume ya mostro correctamente como nuestro autoconocimiento no sirve como fundamento de nuestras creencias sobre el mundo: “Así es como razonan escépticos como Hume, y pienso que tienen razón: el conocimiento de los contenidos de nuestras propias mentes no puede constituir la base para el resto de nuestro conocimiento. (Davidson p.267).

# Capítulo 3. El principio de correspondencia

## 3.1 Introducción: la aparición del pensamiento

En el capítulo anterior me propuse presentar la primera parte de la defensa que hace Davidson del principio de caridad, a saber, el principio de coherencia. De acuerdo con este principio, cualquier conjunto de creencias mayoritariamente consistente es un conjunto mayoritariamente verdadero de creencias. La conclusión del principio es que, dado que la interpretación debe garantizar la mayor consistencia lógica del hablante, el intérprete debe tratar las creencias del hablante como estando de acuerdo con sus propias creencias, por lo tanto, la atribución de coherencia de los conjuntos de creencias requería que hablante y creyente estuvieran mayoritariamente de acuerdo frente a como es el mundo. Sin embargo, algunos escenarios escépticos tradicionales, como el presentado por Descartes en su experimento mental del genio maligno, muestran casos donde los agentes se comunican a partir de conjuntos de creencias mayoritariamente consistentes, pero mayoritariamente falsos. De modo que el escepticismo tradicional presenta un contraejemplo a Davidson al que él debe encontrar una respuesta.

La estrategia de Davidson para responderle al escéptico consiste en quitarle las herramientas para presentar el contraejemplo. El escenario escéptico de Descartes depende de la aceptación de la siguiente premisa:

Si alguien tiene un conjunto de creencias, entonces es posible que estas hayan sido puestas en el por un genio maligno.

Como veremos más adelante, la aceptación de esta premisa le lleva al escéptico a aceptar ciertas condiciones bajo las cuales debería ser posible para que el escenario funcione. Lo que Davidson pretende mostrar es que, si alguien tiene creencias, entonces un escenario del tipo del genio maligno no podría suceder. Por lo tanto, la respuesta de Davidson consiste en una explicación de la aparición del pensamiento que muestre bajo qué condiciones es posible que algo como una criatura pensante aparezca. Esta tesis es lo que Davidson va a llamar la triangulación, y a partir de ella pretende fortalecer su justificación del principio de caridad.

### 3.2 La triangulación: el pensamiento aparece

Lo primero que hay que decir sobre la propuesta de Davidson es que significa dar una explicación de la aparición del pensamiento. Según Davidson, cualquier aparición es “relativa a un conjunto de conceptos” (p.176). Esto significa que hablar de la aparición del pensamiento implica hablar de la aparición de las adscripciones de conceptos mentales, es decir, podemos decir que el pensamiento ha aparecido cuando podemos usar conceptos como “creencia, intención, deseo, etc.” para explicar el comportamiento de alguien. Un fenómeno solo aparece cuando podemos “ejemplificarlo” (p.176), por lo cual, cuando podemos decir que alguien tiene una creencia, un deseo o algún conocimiento, estamos diciendo que el pensamiento ha aparecido en esa persona.

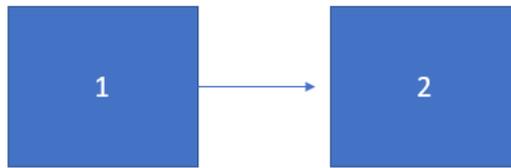
Considero que hay dos sentidos en los que alguien puede decir que se está ofreciendo una explicación de la aparición del pensamiento:

- (a) Está ofreciendo una explicación temporal, en términos de etapas, de cómo se llega a tener pensamiento
- (b) Está ofreciendo una explicación de que tipo de condiciones se tienen que dar para que alguien pueda tener pensamientos.

Davidson ofrece una explicación del segundo tipo. Esta explicación debería describir etapas en las que el pensamiento aparece gradualmente; etapas donde no hay pensamiento del todo formado, pero sí algo de pensamiento parcialmente formado. Pero, como él mismo señala

Tampoco es que tengamos una idea clara de qué tipo de lenguaje podríamos utilizar para describir mentes a medio formar; puede que esté implicada una dificultad conceptual profunda o que sea imposible. Esto quiere decir que quizás haya un problema insuperable en dar una descripción plena de la aparición del pensamiento” (Davidson, 1982, p.182).

No tenemos un lenguaje para explicar estos momentos intermedios, por lo cual una explicación gradual del pensamiento en general tampoco es posible. El tipo de explicación que quiere ofrecer Davidson es la siguiente:



Estadio 1: no pensamiento

Estadio 2: pensamiento

Lo que importa en este tipo de explicación no es que es lo que sucede entre 1 y 2, sino que tipo de condiciones permitieron que de 1 se llegara a 2 (en términos gráficos, lo que nos importa es la flecha que esta entre 1 y 2), tal como lo dice Davidson: “describir la aparición del pensamiento sería describir el proceso que conduce del primero al segundo de estos estadios” (Davidson, p.181). Y para lograr esta explicación apelará a la *triangulación*.

Para dar una explicación de la aparición del pensamiento, Davidson debe buscar una situación “prelingüística, precognitiva” que exista con independencia del pensamiento, lo preceda, y sirva como condición necesaria de su aparición. Esta situación es a lo que Davidson llama *triangulación*, y la define así:

La situación básica es una que involucra dos o más criaturas simultáneamente en interacción unas con otras y con el mundo que comparten; es lo que llamo triangulación. Es el resultado de una interacción a tres bandas, una interacción que es a dos bandas desde el punto de vista de cada uno de los dos agentes: cada uno de ellos está interaccionando simultáneamente con el mundo y con el otro agente. Dicho de una manera ligeramente distinta: cada criatura aprende a correlacionar las reacciones de las otras con los cambios o los objetos del mundo a los cuales también ella reacciona” (Davidson, p.183).

Según la definición de Davidson, la triangulación es una situación prelingüística de interacción social con elementos del mundo. Esto quiere decir que un episodio de triangulación requiere que haya un objeto en el mundo con el que dos personas estén interactuando, a la vez que interactúan entre sí. La interacción entre los dos agentes no es una interacción que se da aparte o de forma independiente de la interacción con el objeto del mundo; sino que es una relación triangular, en donde todas las interacciones están entrelazadas en un mismo escenario. Davidson presenta 2 ejemplos de situaciones de triangulación en animales:

Ejemplo 1: “Esto se detecta en su forma más simple en un banco de peces, donde cada pez reacciona casi instantáneamente a los movimientos de los demás. Aparentemente ésta es una reacción programada automáticamente” (Davidson, p.287).

Ejemplo 2: “Puede observarse una reacción aprendida en determinados monos que hacen tres sonidos distinguibles dependiendo de si ven que se acerca una serpiente, un águila o un león; los otros monos, quizá sin ver ellos mismos la amenaza, reaccionan a los sonidos de alerta de forma apropiada a los distintos tipos de peligro, ya sea trepando a los árboles, corriendo o escondiéndose” (Davidson, p.287).

Para explorar los aspectos propios de un episodio de triangulación, voy a mostrar lo que ambos eventos tienen en común. Ambos casos hay respuestas comunes ante situaciones compartidas; pues en ambos casos todos reaccionan del modo apropiado ante determinada situación de (por ejemplo) peligro. Los seres humanos también reaccionamos de modos semejantes ante las mismas situaciones.

El segundo caso de triangulación presenta un tipo de situación donde hay también una reacción aprendida, su reacción frente a las reacciones de sus compañeros (que son la que le permiten identificar la situación como una situación de peligro) es algo que el mono tuvo que aprender. Desde el punto de vista de uno de los agentes la interacción es a dos bandas: interactúa con uno de los agentes<sup>28</sup> e interactúa con un objeto del mundo; es decir, desde el punto de vista del mono que aprende a distinguir los tres sonidos, la interacción se da así: el mono percibe el peligro, el mono escucha los tres sonidos, y el mono huye del peligro. Después de repetidas ocasiones donde esto sucede, el mono aprende a *correlacionar* los tres silbidos con la situación de peligro y con la reacción de huida. En futuras ocasiones, el mono no tendrá que ver el objeto para que, cuando escuche los tres silbidos, sepa que hay un peligro. Este ejemplo me permite ilustrar cómo las situaciones de triangulación funcionan también como situaciones de aprendizaje, donde uno de los agentes que triangula llega a conocer algo que antes no sabía<sup>29</sup>, y que ahora lo distingue como un miembro de una comunidad con reglas compartidas.

El caso de los monos es un ejemplo de triangulación no lingüística, que para Davidson no explica aun la aparición del pensamiento. Cuando se afirma que alguien tiene pensamiento se dice que es posible atribuirle actitudes proposicionales<sup>30</sup>, y en el caso de los monos esto no es posible,

---

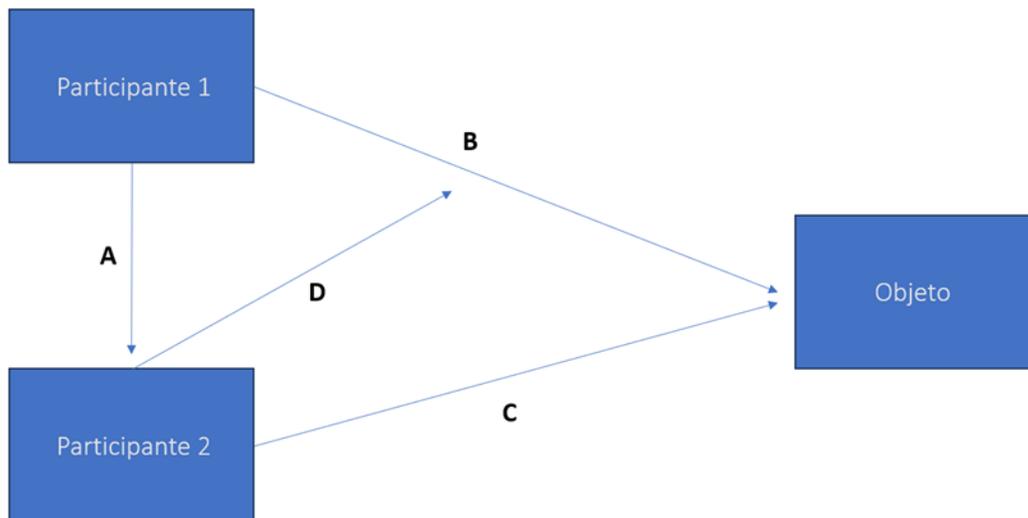
<sup>28</sup> O con un grupo de agentes.

<sup>29</sup> Davidson diría que el mono no “sabe” nada, porque no tiene pensamiento. Tampoco estoy seguro de que el mono pueda “aprender” algo, pero no sé si hay un vocabulario más propicio para el ejemplo

<sup>30</sup> Con respecto a esto ver segundo capítulo.

pues su comportamiento, por más complejo que parezca, no puede caracterizarse como un modo de comunicación lingüístico (Davidson, 1982, p.283).<sup>31</sup>

La aparición del pensamiento debe mostrarse a partir de casos de triangulación lingüística, donde lo que los agentes correlacionen con el mundo sean pensamientos ¿Cómo sería un episodio así? tendrían que ser episodios de triangulación en donde lo que adquiriera uno de los agentes sea competencia lingüística. Como vimos en el ejemplo del mono, un episodio de triangulación donde haya aprendizaje implica que uno de los dos agentes que participan del episodio ya tiene la competencia que el otro va a aprender (es decir, uno de los monos ya sabe lo que significan los tres silbidos), por lo tanto, en un episodio de triangulación lingüística una de las partes ya debe ser un hablante competente (esta es la razón por la que anteriormente afirmaba que Davidson no ofrecía una teoría de cómo llegamos a tener pensamientos como especie, sino como un individuo que pertenece a una comunidad pensante puede llegar a pensar). Como cualquier otro episodio de triangulación, también debe a ver reacciones compartidas ante el mundo, interacción de agentes y correlación de reacciones. Desde el punto de vista de uno de los integrantes del episodio, la triangulación tiene la siguiente forma:



Se establecen 4 relaciones en el episodio, que son:

A: Interacción participante 1 – participante 2: el hablante que “eso es un árbol”.

---

<sup>31</sup> La relación entre la competencia lingüística y la atribución de actitudes proposicionales se explica en el capítulo 1

B: Interacción participante 1 – objeto: el hablante cree que es verdad que “eso es un árbol”.

C: Interacción participante 2 – objeto: el no hablante percibe un objeto.

D: Participante 2 reconoce la actitud del participante 1 hacia el objeto

A partir de las cuatro relaciones establecidas, el participante 2 deberá reconocer que el árbol causo que el hablante dijera que “eso es un árbol”, y a su vez, el no hablante habrá adquirido la creencia de que “eso es un árbol”.

Es necesario aclarar que es lo que sucede durante los episodios de triangulación que permiten a los participantes formar creencias acerca de los objetos de su percepción. Como he mostrado, el episodio de triangulación permite que el hablante correlacione las preferencias de un hablante con objetos de la experiencia, lo cual le permite identificar el contenido de la preferencia del hablante. Sin embargo, no es claro en qué sentido un episodio de triangulación causa la adquisición de un concepto: ¿un episodio singular de triangulación causa la adquisición de un concepto particular? Si esta fuera la imagen de adquisición del lenguaje (y, por ende, como ya hemos visto, del pensamiento) entonces la forma como la triangulación explica las condiciones de aparición del pensamiento sería algo así:

Episodio 1: el hablante profiere “esto es un árbol”, el no hablante adquiere el concepto de árbol

Episodio 2: el hablante profiere “esto es una silla”. el no hablante adquiere el concepto de silla

...

Episodio *n*: el hablante profiere “esto es un tenedor”, el no hablante adquiere el concepto de tenedor.

La triangulación explicaría la aparición del pensamiento en cuanto muestra cómo se adquieren gradualmente el dominio de los conceptos de un lenguaje, uno por uno, en episodios singulares de interacción con otros hablantes y con objetos del mundo.

Voy a argumentar que esta forma de concebir la triangulación es problemática: en primer lugar, adquirir el dominio del concepto “árbol” y el concepto “silla” no explica que un hablante pueda entender el significado de “la silla se encuentra debajo del árbol”. Adquirir el dominio del lenguaje no solo implica conocimiento de las referencias de los términos del lenguaje (además, no todos los conceptos tienen como función referir a objetos), sino cómo la combinación de estos conceptos en oraciones complejas forma expresiones significativas. En otras palabras, conocer el

significado de “la”, “silla”, “esta”, “debajo” “del” “árbol” no es equivalente a conocer el significado de “la silla esta debajo del árbol”. Por lo tanto, el no hablante debe verse involucrado en episodios de triangulación donde pueda comprender que los diferentes conceptos involucrados forman oraciones complejas con su propio significado.

Como ya hemos visto, Davidson rechaza una explicación gradual de la explicación del pensamiento, que muestre la adquisición de ciertas formas de pensamiento en virtud de otras más primitivas, de modo que cualquier explicación de la aparición del pensamiento siempre debe ser una que muestre el surgimiento de lo mental *en general*, es decir, debe mostrar como todo lo mental debe aparecer simultáneamente. La explicación de la triangulación como la adquisición singular de conceptos a partir de episodios singulares de triangulación debe ser incorrecta, pues muestra la aparición de lo mental como algo gradual de adquisición individual y progresiva. La triangulación debe mostrar cómo los conceptos aparecen simultáneamente, y esto implica el dominio de todos los conceptos y sus modos de combinación.

Hay una complicación adicional de la imagen de la aparición del pensamiento propuesta: supone que el dominio de cierto concepto se logra a partir de un episodio singular de triangulación. Considero que esta forma de concebir la triangulación también es incorrecta, pues la muestra como un proceso donde el no hablante (mágicamente) correlaciona la preferencia del hablante con su objeto de percepción. La correlación de la preferencia del hablante con la percepción del objeto no puede ser tan simple, pues no es exactamente claro cuál fue el objeto que le llevo al hablante a decir lo que dijo. Esto es más claro con un ejemplo: suponga que cuando el hablante dice “esto es un árbol” esta imagen es lo que ambos ven:



Los dos participantes del episodio perciben el mismo objeto, y el no hablante identifica que con la preferencia “esto es un árbol” el hablante está expresando que cree que algo es verdadero

¿Cómo llega a identificar que el contenido de su preferencia es que eso es un árbol, y no que se está refiriendo, por ejemplo, al tronco del árbol, o a las hojas, o al color verde de las hojas? Nada en el evento le revela que se refiere específicamente al árbol, y no a algún otro elemento presente en el ambiente durante el episodio. No tiene sentido pensar, por tanto, que un episodio singular de triangulación donde se profiera “esto es un árbol” le permitirá al no hablante identificar el contenido de la preferencia del hablante.

La triangulación debe ser una cuestión de ensayo y error: debe tener otros episodios de triangulación donde el hablante diga que “eso es verde” ante otras cosas que no sean un árbol, o diga “eso es una hoja” cuando la vean tirada en el suelo, y otro número indeterminado de episodios que le permitan identificar cual es el objeto que causa que el hablante diga “eso es un árbol”. Como lo dice Davidson: “la causa esta doblemente indeterminada, con respecto a la extensión y con respecto a la distancia” (Davidson, p.185). Por lo tanto, un concepto no se adquiere en un episodio singular de triangulación, sino en un numero indefinido de episodios, incluso algunos donde ese concepto no sea mencionado (esto refuerza la idea de que la adquisición de un concepto requiere de la adquisición de otro grupo de conceptos que se relacionan con él).

Mi propuesta es que la triangulación es una apuesta poco ambiciosa de las condiciones para que el pensamiento *en general* aparezca: para que alguien tenga pensamientos debe adquirir dominio de un lenguaje, y el lenguaje solo se domina a partir de un numero indefinido de episodios de triangulación. Ningún episodio de triangulación causa que un concepto particular se domine, sino que todos los episodios de triangulación en conjunto causan que se adquiera el dominio del lenguaje<sup>32</sup>.

La capacidad que ha adquirido el antes no-pensante ha sido que ahora, cuando se encuentra frente a un árbol, este objeto que le causaba la creencia “esto es un árbol” al sujeto pensante, ahora le causará la creencia de que “esto es un árbol” (junto con otro conjunto de creencias relacionadas con que algo sea un árbol) cuando tenga la misma experiencia perceptual.

---

<sup>32</sup> La razón por la que insisto en que la triangulación “causa” la aparición del pensamiento, es porque Davidson insiste en que la aparición del pensamiento es un proceso causal: “Social interaction, triangulation, also gives us the only account of how experience gives a specific content to our thoughts. Without other people with whom to share responses to a mutual environment, there is no answer to the question what it is in the world to which we are responding. The reason has to do with the ambiguity of the concept of cause. It is essential to resolve these ambiguities, since it is, in the simplest cases, what causes a belief that gives it its content.” (Davidson, 1997, p.129).

Por eso dice Davidson que “de este modo se triangula el estímulo; es donde convergen las causas en el mundo” (Davidson, p.185); pues un objeto solo causa una creencia cuando se ha identificado el objeto que ha causado la misma creencia en otro hablante.

La importancia de la correlación de estímulos en los episodios de triangulación es doble: permite que se logre el dominio del lenguaje, y en consecuencia, permite que en episodios futuros de experiencia perceptual sean causadas nuevas creencias (y pensamientos en general). De acuerdo con la formulación del principio de correspondencia, la correlación de estímulos con otro hablante permite a Davidson ofrecerle una respuesta al escéptico que excluya los casos de engaño sistemático como el presentado al inicio del capítulo.

### **3.3 Principio de correspondencia y la respuesta al escepticismo**

En la sección anterior argumenté en qué sentido la triangulación es una explicación de las condiciones de la aparición del pensamiento, y señalé la relevancia del rol de la correlación de estímulos dentro de la explicación. Como se pudo mostrar, la triangulación es una explicación de la aparición del pensamiento que presenta las condiciones que deben darse para que un pensamiento surja. Sin embargo, Davidson también es insistente en que la relación entre el objeto del pensamiento y el pensamiento es una relación causal, y eso es parte de lo que explica la triangulación: que tal relación causal suceda.

La pregunta que debe resolverse es: entre la explicación en términos de las condiciones de posibilidad, y la relación causal entre pensamiento y objeto de pensamiento, ¿cuál es la que permite responderle al escéptico? Podría sugerirse que en Davidson hay evidencia textual de que nuestras creencias son verdaderas es que guarden una relación causal con los objetos de la experiencia, esto es, que hace que el foco de la respuesta de Davidson al escéptico a partir principio de correspondencia se concentra en que hay una relación causal entre el objeto y el pensamiento. Se pueden encontrar algunos pasajes que sugieren esa interpretación:

Debería estar claro ahora qué es lo que asegura que el modo en que concebimos el mundo es en gran parte correcto en sus rasgos más simples. La razón es que los estímulos que causan nuestras respuestas verbales más básicas determinan también lo que esas respuestas verbales significan y el contenido de las creencias que las acompañan (Davidson, 1991, p.290).

Si se aísla esta cita de la propuesta en general de Davidson, se podría sugerir que lo que postula es que lo que *asegura* que nuestras creencias son mayoritariamente verdaderas es la determinación causal del contenido de la creencia a partir de su objeto. A continuación, voy a explicar por qué esta lectura de su propuesta, o bien contradice el proyecto davidsoniano, o lleva a concluir que Davidson no responde en absoluto al escepticismo.

Dado que el proyecto de este escrito es determinar el alcance de la respuesta al escéptico, voy a evitar ambas conclusiones, pues considero que la defensa de la tesis antiescéptica tiene un mayor alcance. De acuerdo con mi lectura de Davidson, lo que permite que el principio de correspondencia sea parte de la respuesta al escéptico no es que exista una relación causal entre el objeto y el contenido del pensamiento, sino en aquello que la triangulación muestra como condiciones necesarias para la aparición de lo mental.

Davidson presenta una distinción muy definida entre las relaciones causales y las relaciones lógicas. Cuando se dice que el objeto determina el contenido de una creencia, se afirma que entre el objeto y la creencia existe una relación causal; en cambio, cuando se dice que el objeto *asegura* o *garantiza* la verdad de una creencia, se dice algo adicional, a saber, que la relación causal entre objeto-creencia nos ofrece razones suficientes para creer que la creencia es verdadera. La relación “x causa y” no es idéntica ni intercambiable con la relación “x asegura la verdad de y”, si se quisiera tomar relaciones causales como relaciones lógicas de justificación debería ofrecerse un argumento para dar el paso de la causa a la razón.

Volvamos sobre el papel del principio de correspondencia en la respuesta al escéptico. Si Davidson pretende dar algún tipo de respuesta ante el escepticismo, lo que debe hacer es ofrecer razones al escéptico para que abandone la idea de que es posible que las creencias sean falsas como regla general. Supongamos que, como parte de su respuesta al escepticismo Davidson defiende que “parte de lo que muestra que nuestras creencias son generalmente verdaderas es que son causadas por el objeto que determina su contenido”, que es equivalente a decir que “la relación causal entre objeto-creencia nos ofrece razones para creer que son generalmente verdaderas”. La causalidad así tomada constituye una relación de justificación, es decir, se toma una relación causal como una relación lógica.

Si tomamos la respuesta De Davidson frente al escepticismo como sosteniéndose sobre la relación causal mostrada anteriormente, entonces Davidson es un empirista más: lo que muestra que nuestras creencias son verdaderas es que la experiencia (la realidad, la sensación o cualquier

otro contenido no conceptual) las justifica. Considero que hay suficiente evidencia textual en contra de esta interpretación del pensamiento de Davidson, sobre todo por su insistencia en que “la relación entre una sensación y una creencia no puede ser una relación lógica (...). Las sensaciones causan algunas creencias y en este sentido son la base o fundamento de esas creencias. Pero una explicación causal de una creencia no muestra cómo y por qué se justifica esa creencia” (Davidson, 1983, p.201). En el siguiente capítulo voy a ahondar sobre las razones que llevan a Davidson a rechazar que las relaciones causales sirvan como relaciones de justificación.

Por supuesto, si uno quiere continuar con la lectura de Davidson que afirma que en su tesis antiescéptica la causalidad objeto-creencia juega un rol central, la otra opción es asumir que en Davidson no hay una respuesta alguna al escepticismo, sino que a partir de su explicación solo espera que el escéptico “desaparezca de la vista”. De acuerdo con esta interpretación, lo que Davidson esperaría hacer es abandonar el proyecto de justificar las creencias, y asumir como verdadero que las causas de las creencias las hacen generalmente verdaderas. Si Davidson asume que las creencias son verdaderas, es claro que no hay ningún tipo de respuesta al escepticismo.

Considero que esta lectura de Davidson es muy corta de vista. Estoy de acuerdo en que la respuesta de Davidson al escepticismo no constituye un intento alternativo de justificación de las creencias<sup>33</sup>, pero eso no me lleva a concluir que no hay respuesta alguna; tal inferencia solamente tiene sentido si uno insiste en la afirmación empirista de que solo tenemos razones para creer que las creencias son verdaderas a partir de una confrontación. Davidson mismo ve en su proyecto una respuesta, e insiste que el escéptico; “como filósofo que es, quiere un argumento” (Davidson, 1987, p.220). Creo que la respuesta que Davidson espera a partir del principio de correspondencia se debe buscar en otros elementos de la triangulación, de modo que el peso de la prueba no se encuentre en que la relación entre el objeto y la creencia sea causal. Pero si la causalidad no es lo que realmente importa en el argumento de Davidson ¿a qué viene su insistencia en la causalidad? ¿Por qué presenta el principio de correspondencia como parte del principio de caridad?

Una pista de la que creo que es la respuesta ya la he dado anteriormente: Davidson espera que la triangulación sea una explicación de la aparición del pensamiento, y explicar la aparición del pensamiento es explicar cómo los objetos de la experiencia causan creencias en un grupo de

---

<sup>33</sup> Sin decir, por eso, que Davidson abandone por completo el proyecto de la justificación de las creencias. Es una afirmación con la que no me comprometo, el alcance de mi postura es que, al menos la respuesta al escéptico no es un intento de justificación

hablantes. El peso del argumento contra el escéptico, tal como fue presentado, asumía en que la respuesta al escéptico se sostiene en que tal relación causal se da.

Ahora propongo un cambio en el enfoque de la respuesta: la cuestión no está en que la relación causal suceda, sino en cuáles son las condiciones que permiten que esta relación causal sea posible. Es decir, lo que permite responder al escéptico es que la triangulación postula que ciertas condiciones son necesarias para que el pensamiento aparezca, y por tanto, que los objetos causen creencias en los hablantes.

Voy a presentar las condiciones que considero que supone la triangulación acerca de la posibilidad de la aparición del pensamiento, para vislumbrar como podrían ser algún tipo de respuesta. Volvamos sobre las premisas (1)- (3) que defiende el escéptico<sup>34</sup>. De acuerdo con (1)-(3), en un escenario escéptico el sujeto tiene conocimiento de sus propios estados mentales, sin el conocimiento de los acontecimientos de su entorno ni de sus hablantes. Según mostré anteriormente en el capítulo, la posibilidad de (1)-(3) supone que la determinación del contenido en primera persona es independiente a la determinación del contenido de las otras dos variedades del conocimiento.

En el escenario escéptico del genio maligno, lo que encontramos es una explicación de cómo un sujeto adquiere conocimiento en segunda y tercera persona a partir del engaño que ejerce el genio maligno sobre las creencias del sujeto, es decir, a partir del conocimiento de los propios estados mentales. El sujeto que está siendo engañado no tiene duda alguna acerca de la realidad de sus propios estados mentales, pero lo que prueba la posibilidad del genio maligno es que lo que no puede hacer es inferir, a partir de sus propios estados mentales, la existencia de otras mentes y objetos en el mundo.

Lo que muestra esto es una suposición acerca de la explicación de la aparición del pensamiento: el pensamiento en primera persona es un tipo de conocimiento primario, mientras que la explicación de la tercera persona y el mundo dependen de cómo, a partir de la explicación del conocimiento en primera persona, se puede llegar a pensar en otras mentes y otros objetos. Lo que concluye el escéptico es que la primera variedad del conocimiento tiene una prioridad

---

(1) <sup>34</sup> El sujeto tiene acceso al conocimiento de sus propios pensamientos.

(2) El sujeto no tiene acceso al conocimiento de los pensamientos de otras personas.

(3) El sujeto no tiene acceso al conocimiento de cómo es el mundo.

explicativa frente a las otros dos, sin embargo, esta prioridad en la explicación se da porque en el escenario escéptico el conocimiento en primera persona se da en ausencia de otros hablantes y en ausencia de objetos en el mundo.

Voy a argumentar que la estrategia de Davidson es mostrar que, dado que la triangulación muestra que la aparición del pensamiento requiere la presencia de objetos y la presencia de hablantes, es imposible sostener (1)-(3), pues se sostienen sobre una explicación incorrecta de la aparición del pensamiento.

En contraste con el escenario escéptico, en un escenario de triangulación lo que sucede es que:

- El hablante conoce sus propios pensamientos
- El hablante conoce los pensamientos de su interlocutor
- El hablante conoce el objeto que determina el contenido, tanto su pensamiento, como el del interlocutor

En este escenario, las creencias “el árbol es verde”, “yo creo que el árbol es verde” y “el hablante  $x$  cree que el árbol es verde” se fijan al mismo tiempo en el momento en que se triangula el estímulo, de modo que la fijación del contenido en primera persona depende de, tanto el contenido de las mentes de otros, como la fijación del contenido acerca de cómo es el mundo. En la triangulación, la aparición del pensamiento en primera persona no juega un rol fundacional, ni conceptualmente más primario, porque solo se determina su contenido en la medida en que se fijan las otras dos variedades del conocimiento. Si la triangulación es correcta, no hay pensamiento sin otras personas y sin un mundo, por tanto, la presencia de pensamiento en un escenario como el del genio maligno es imposible.

De acuerdo con la explicación anterior, la respuesta de Davidson al escéptico se da en dos niveles: por una parte, rechaza lo que voy a llamar las “condiciones materiales” que el escéptico postula en las que aparece el pensamiento, es decir, rechaza que el pensamiento aparezca sin estar en contacto con el mundo y con otros hablantes, como es el caso de la influencia del genio maligno.

En un segundo nivel, rechaza lo que voy a llamar las “condiciones conceptuales” de la explicación, esto es, que a partir de unas condiciones materiales particulares el escéptico se ve justificado a dar un rol fundacional al pensamiento en primera persona, y a explicar las otras dos variedades en virtud de esta. Si la triangulación es correcta, el surgimiento del pensamiento

requiere del contacto con el mundo y con otros hablantes, y por ende, la explicación de la aparición del pensamiento debe poder fijar los tres tipos de pensamientos simultáneamente, sin dar un rol fundacional a alguna de las variedades.

Voy a mostrar la forma que tienen los dos argumentos para mostrar de qué manera muestra la triangulación que el genio maligno no puede suceder.

### **Argumento escéptico**

#### **Primera parte: condiciones materiales del pensamiento**

1. Si un hablante tiene creencias, entonces es posible que este siendo manipulado por un genio maligno.
2. Si es posible que un hablante está siendo manipulado por un genio maligno, entonces es posible que no esté en contacto con el mundo y con otros hablantes
3. Los hablantes tienen creencias

---

Conclusión: es posible que un hablante no esté en contacto con el mundo y otros hablantes

#### **Segunda parte: independencia del pensamiento en primera persona**

4. Si un hablante tiene conocimiento de sus propios estados mentales, pero no tiene acceso al mundo y los hablantes, entonces el acceso a sus propios estados mentales es independiente del acceso al mundo y los hablantes
5. En el escenario escéptico, el hablante tiene conocimiento de sus propios estados mentales, pero no tiene conocimiento del mundo y de sus hablantes

---

Conclusión: El acceso a los propios estados mentales es independiente al acceso al mundo y sus hablantes

### **Argumento de la triangulación**

#### **Primera parte: condiciones materiales del conocimiento**

6. Si un hablante tiene creencias, entonces tuvo que participar en episodios de triangulación
7. Un hablante tiene episodios de triangulación si y solo si el hablante está en contacto con otros hablantes y con el mundo
8. Los hablantes tienen creencias

---

Conclusión: Los hablantes deben estar en contacto con el mundo y otros hablantes

## Segunda parte: interdependencia de las variedades del conocimiento

9. Si  $x$  es independiente de  $y$ , entonces  $x$  puede aparecer sin que aparezca  $y$
10. En la triangulación, el acceso al propio pensamiento no puede surgir sin el acceso al mundo y los pensamientos de otras personas
11. En la triangulación, el acceso al mundo y a los pensamientos de otras personas no puede surgir sin el acceso a los propios pensamientos

---

Conclusión: las tres variedades del conocimiento son interdependientes.

### 3.4 Conclusión capítulo 3: La prueba contra el escepticismo

Si la reconstrucción del argumento escéptico que he ofrecido es correcta, el éxito del argumento escéptico depende de aceptar dos conclusiones: en primer lugar, que el pensamiento puede surgir sin contacto con el mundo y otros hablantes, y en segundo lugar, que la explicación de la aparición del pensamiento en primera persona es independiente de la explicación del acceso al mundo y las otras mentes. De acuerdo con mi reconstrucción del argumento de la triangulación de Davidson, ambas conclusiones son rechazadas por su explicación de la aparición del pensamiento.

El rechazo de Davidson al escepticismo se daría, por tanto, del siguiente modo:

12. Si las tres variedades del conocimiento son interdependientes, entonces el hablante no puede tener acceso a sus propios estados mentales y no tener acceso al mundo y a los otros hablantes
13. Si las tres variedades del conocimiento son interdependientes, entonces el hablante no puede no tener acceso al mundo y a otros hablantes
14. Si (13), entonces el hablante no puede estar manipulado por un genio maligno

---

**Conclusión:** Si el hablante no puede ser manipulado por un genio maligno, entonces en el escenario escéptico no pueden surgir las creencias

Lo que muestra la triangulación frente a los escenarios escépticos es que, dadas las condiciones que son necesarias para que el pensamiento surja, el escenario escéptico nunca podría suceder. Por lo tanto, si el escenario escéptico cuestiona la verdad de las creencias, eso inmediatamente lleva a que el escenario sea falso. Lo que Davidson argumenta contra el escenario escéptico no es que sea poco probable, sino que es imposible, pues solamente surge bajo supuestos falsos acerca de la aparición del pensamiento.

Para que el argumento contra el escepticismo funcione, la explicación de Davidson de la aparición del pensamiento a partir de la triangulación debe, en efecto, mostrar cuáles son las condiciones de posibilidad de la fijación del contenido de las creencias. Tal como fue mostrado anteriormente el argumento, las conclusiones de Davidson dependen de la justificación de la siguiente premisa:

6. Si un hablante tiene creencias, entonces *tuvo* que participar en episodios de triangulación.

Hasta ahora Davidson ha mostrado que en los episodios de triangulación no es posible que surja el escenario escéptico, pero no ha mostrado que el escéptico sea imposible. Si no se puede mostrar que el hablante **tuvo** que participar en episodios de triangulación, entonces no se puede concluir que el hablante **debe** estar en contacto con el mundo y otros hablantes, y no se puede concluir que las tres variedades del conocimiento son interdependientes. Lo que necesita Davidson es un argumento para probar que la triangulación es una condición *trascendental* de la aparición del pensamiento, para demostrar que el pensamiento no puede surgir de otra forma distinta como, por ejemplo, bajo la influencia de un genio maligno.

## Capítulo 4: La forma del argumento antiescético

### Introducción: dos explicaciones de la aparición del pensamiento

En el tercer capítulo, mostré en qué sentido la triangulación es una explicación de la aparición del pensamiento: muestra las condiciones de posibilidad para que el fenómeno del pensamiento aparezca. La conclusión del capítulo mostraba que, si Davidson espera que su explicación sirva para contradecir al escéptico, este debe estar en la capacidad de mostrar que su argumento de la triangulación establece las condiciones de posibilidad del pensamiento, esto es, que su tesis toma la forma de un argumento trascendental.

La estrategia de Davidson consiste en mostrar que el escéptico no se encuentra en capacidad de explicar ciertos aspectos esenciales al pensamiento, mientras que la triangulación sí lo puede hacer. Por lo tanto, la explicación de la triangulación es una mejor explicación de la aparición del pensamiento, dado que no recae sobre los problemas sobre los que recae el escéptico. Finalmente, en la última sección del escrito presento la reconstrucción completa de la justificación del principio de caridad, y evalúo cuál es su alcance en la respuesta al escepticismo frente a la verdad de las creencias.

### 4.2 Objetividad y contenido empírico: lo que no puede explicar el escéptico.

Hay una postura frente al pensamiento que sostiene el escéptico y que, según Davidson, le impide explicar dos aspectos esenciales, a saber, el contenido empírico y la objetividad del pensamiento. En primer lugar, voy a presentar el modelo del pensamiento que asume el escéptico, para posteriormente mostrar las razones por las que Davidson no cree que la imagen del escéptico sea satisfactoria.

De acuerdo con Davidson, el problema del escéptico nace y se ve soportado sobre una visión de la relación entre el pensamiento y el mundo que ha persistido en la historia reciente de la filosofía, desde Descartes hasta Quine (Davidson, 1987). A este conjunto de tesis que establece la naturaleza de tal relación se le llama comúnmente como el tercer dogma del empirismo, y siguiendo a William Duica (2014), en este texto la voy a llamar la tesis del *Dualismo esquema-contenido (Dec)*. En esta sección voy a exponer esta postura y cómo de ella se deriva el escepticismo.

Según Duica, el *Dec* parte de dos consideraciones, una sobre la naturaleza del mundo y el pensamiento (i) y una sobre el conocimiento que podemos tener de ambas (ii):

- i. Tesis de la independencia ontológica: la mente y el mundo son entidades de naturalezas completamente distintas y mutuamente irreductibles.
- ii. Tesis de la independencia epistemológica: el conocimiento consiste en la representación del mundo tal como este es, sin que nuestros aparatos conceptuales ni la forma como adquirimos esta representación en nuestra mente jueguen un papel determinante en la representación misma (Duica, 2014, p. 24).

La tesis acerca de la independencia ontológica de la mente busca presentar un contraste en la naturaleza del mundo y de la mente: por una parte, el mundo tiene una naturaleza que es exterior e independiente a la mente, es decir, que es indiferente a nuestras concepciones individuales, neutrales frente a cualquier perspectiva. Por otra parte, la mente consiste en entidades privadas, que tratan sobre objetos exteriores. La relación de estas entidades mentales con el mundo es más o menos correcta en la medida en que sean *objetivas*, es decir, que son más correctas en la medida en que representan con mayor fidelidad los hechos del mundo (Duica, 2014, p.28). Esto lleva a los partidarios del *Dec* a asumir que el conocimiento consiste en representar el mundo tal y como este es.

La tesis de la independencia ontológica y la relación de representación entre mente y mundo guardan una cierta tensión entre sí ¿Cómo pueden dos entidades, de naturaleza radicalmente distinta, guardar una relación de semejanza? Tal como lo señala Duica (2014), autores como McDowell muestran que una relación tal sería problemática, y haría del pensamiento algo imposible<sup>1</sup>. La tensión se solucionaría, según los partidarios del *Dec*, si se introduce entre el mundo y el pensamiento un tercer elemento que permita su conexión (p.36).

La idea de establecer un paso intermedio entre el pensamiento y el mundo parte de la siguiente consideración: el pensamiento se conecta con la realidad si y solo si el pensamiento trata acerca de cómo es el mundo tal y como es en sí mismo; de modo que el contenido del pensamiento debe estar determinado por algo distinto al pensamiento mismo. La solución del *Dec* es que el contenido del pensamiento está determinado por representaciones de otro tipo, a saber, contenido no interpretado, que son causadas por las sensaciones, de modo que su presencia en la mente no es producto del pensamiento, sino que es algo que se recibe en la experiencia. En este sentido, las sensaciones sirven como intermediario entre el mundo y las creencias porque, por ser representaciones, pertenecen al espacio de lo mental, pero al ser causadas por la experiencia, “ellas vienen impuestas por el mundo” (Duica, 2014, p.38), por lo que su contenido no es arbitrario.

Esta idea postulada por el *Dec* de la presencia de contenido no interpretado en el pensamiento se encuentra presente en los escenarios escépticos presentados en el capítulo 2 de este texto. Como se pudo ver, en el caso de “cerebros en otra cubeta” la idea del contenido no interpretado toma la forma de los impulsos electromagnéticos que crean experiencias en el cerebro, y en el escenario del “genio maligno” el contenido no interpretado está representado por la influencia del genio maligno. Davidson tiene un argumento contra la postulación de entidades intermedias entre el pensamiento y el mundo, como lo es el contenido no interpretado<sup>35</sup>. Pero adicionalmente, Davidson rechaza esta visión de la relación entre el pensamiento y el mundo por su incapacidad de explicar ciertos aspectos esenciales al pensamiento.

La noción de verdad objetiva requiere la capacidad de contrastar las propias creencias con el modo como la realidad realmente está constituida. Sin embargo, lo que hace la idea de un intermediario entre el mundo y el pensamiento es desconectar al sujeto cognoscente de la realidad: “La independencia lógica de lo mental opera igualmente en la otra dirección: ninguna cantidad de conocimientos acerca del mundo externo implica la verdad acerca de lo que hay en la mente. Si existe una barrera lógica o epistémica entre la mente y la naturaleza, no sólo nos impide ver el exterior, sino que también obstruye la visión del interior desde fuera.” (Davidson, 1991, p.282).

Lo que Davidson afirma es que la presencia de un intermediario epistémico impone una barrera entre el sujeto y el mundo que impide que el sujeto tenga un acceso al mundo directo, o un acceso a la mente de otros interlocutores. En ausencia de otras personas y de contacto con objetos, ¿de dónde surge el concepto de objetividad? Se necesita algún tipo de contraste entre el mundo y las propias creencias, que la idea de un mediador como el contenido no interpretado no puede ofrecer.

La idea de una confrontación con el mundo a partir de un mediador epistémico es algo que, según Davidson, el contenido no interpretado no puede explicar<sup>36</sup>.

La desconexión entre la realidad y el pensamiento a partir de un mediador es la misma que genera la ilusión del escéptico de otorgarle un carácter fundacional al conocimiento en primera persona, es decir, al conocimiento de los propios pensamientos. Dado que el acceso a la propia

---

<sup>35</sup> El argumento de Davidson se sostiene sobre la imposibilidad de individuar contenido no interpretado. Uno de los argumentos es ofrecido en el texto *True to the facts* (Davidson, 1969). También se puede ver: *Conocer sin representar: el realismo epistemológico de Donald Davidson* (Duica, 2014)

<sup>36</sup> Esta crítica de Davidson frente a la posibilidad de confrontar el pensamiento con la experiencia se encuentra dentro de la crítica a lo que normalmente se denomina el “tercer dogma del empirismo”. No voy a ahondar sobre esta crítica en el texto, debido a que implicaría desviarme de la discusión central, pero la crítica se puede encontrar en *Sobre la idea misma de un esquema conceptual* (Davidson, 1974).

mente se considera directo y no mediado, mientras el conocimiento del mundo y de las otras mentes se da por medio del contenido no interpretado, es decir, de cierto tipo de entidades mentales, entonces el punto de partida para explicar estas variedades del conocimiento debe partir de una explicación de cómo, a partir del propio contenido mental, se puede acceder al mundo y a otras mentes.

La imposibilidad de dar este paso entre el propio contenido mental y el conocimiento exterior es el que, en últimas, conlleva al escepticismo frente a la verdad de las creencias. Sin embargo, Davidson sostiene que una vez se abandona la idea del contenido no interpretado, se puede asumir una visión de la relación de la mente con el mundo que no acuda a la presencia de intermediarios, y se puede abandonar la ilusión del carácter fundacional del conocimiento en primera persona. Esta explicación alternativa se encuentra en la triangulación, y Davidson arguye que esta puede suplir las deficiencias de la visión del *Dec*.

#### **4.3 El argumento trascendental de la triangulación**

Tal como lo postula Carpenter (2003), voy a entender en este escrito como argumento trascendental aquel que cumple estas tres condiciones:

1. Identifica un fenómeno que el interlocutor concuerda en que existe
2. Investiga en las condiciones de posibilidad de tal fenómeno.
3. Examina las implicaciones filosóficas del análisis trascendental de las posibilidades del fenómeno (p.219).<sup>37</sup>

Las condiciones (1) y (3) no son difíciles de cumplir: Davidson discute el fenómeno de la aparición del pensamiento, algo que no cuestiona el escéptico, pues no se puede cuestionar la verdad de un pensamiento que no existe. Davidson también cree que las condiciones de la aparición del pensamiento que discute tienen consecuencias filosóficas relevantes, a saber, que dadas las condiciones materiales de la aparición del pensamiento y dadas las condiciones del orden conceptual de la explicación, el escepticismo en escenarios como el del genio maligno es imposible. Lo que es necesario mostrar es como Davidson podría cumplir la condición (2).

Determinar las condiciones de posibilidad de un fenómeno (condición 2) quiere decir que no solo presenta las condiciones que permiten que cierto fenómeno se dé *tal y como son las cosas*, sino que presentan cuales deben ser las condiciones que *deben* darse para que el fenómeno sea

---

<sup>37</sup> Las citas de Carpenter (2003) se encuentran originalmente en inglés, están traducidas por mí.

posible. Si se puede clasificar el argumento de Davidson de la aparición del pensamiento como trascendental, este debe mostrar que la triangulación es necesaria para la aparición del pensamiento, y que en su ausencia el pensamiento no aparecería. De ser así, se ha probado que a partir de la triangulación no puede surgir el escenario del genio maligno, y que el pensamiento no surgiera a partir de las condiciones presentadas en el escéptico. Hasta ahora no se ha dicho nada al respecto de que podría sugerir que Davidson crea que su argumento es trascendental, incluso he mencionado que considera a la triangulación una *observación empírica*. De ser tan solo una observación, esta explicaría la aparición del pensamiento tal y como se comportan los seres humanos, pero no mostraría las condiciones de posibilidad del fenómeno. Sin embargo, creo que hay más que se puede decir al respecto.

Davidson considera la triangulación como una condición esencial para la aparición del pensamiento, y lo defiende a partir de la explicación de la posibilidad de dos aspectos del pensamiento, a saber, “la objetividad del pensamiento y el contenido empírico del pensamiento” (Davidson, p.183):

*La objetividad del pensamiento:* La noción de pensamiento abre una brecha entre lo que se considera verdadero y lo que es, de hecho, verdadero. Los valores de verdad de las oraciones “yo creo que el pasto es verde” y “el pasto es verde” son distintos, pues la primera oración puede ser verdadera incluso si el contenido de lo que se cree es falso. La noción de pensamiento, y la de creencia, abre una brecha entre la verdad y lo que se cree verdadero, es decir, introduce la posibilidad del estar equivocado, ¿de dónde surge esta noción de error? ¿Cómo sabemos que podemos estar equivocados? Si creemos que algo es verdadero, pero puede que no lo sea, tenemos que juzgar la veracidad o falsedad desde un punto de vista externo a nuestra propia convicción de estar en lo correcto, de modo que el punto de vista de primera persona es insuficiente para explicar el dominio del concepto del error.

La brecha se introduce con el dominio del concepto de verdad objetiva, la idea de que nuestros pensamientos “tienen un contenido objetivo que es verdadero y falso independientemente (con raras excepciones) de la existencia del pensamiento o del sujeto que piensa” (Davidson, 1983 p.183). La idea de la verdad objetiva requiere una vara de medida para evaluar la veracidad de nuestros propios pensamientos. Como ya hemos visto por la crítica que hace Davidson al empirismo, tal confrontación no es posible si lo que se espera es evaluar la veracidad de nuestros pensamientos a partir de algún contenido no conceptual, como las sensaciones, la realidad, o la

experiencia, de modo que la confrontación debe ser buscada en algún lugar distinto. Según Davidson, solo hay un único lugar<sup>38</sup> donde se puede buscar: “no tendríamos el concepto de hacer las cosas bien o mal si no fuera por las interacciones con otras personas” (Davidson, 1997, p.184); los usos correctos e incorrectos del lenguaje únicamente surgen a partir del contraste entre el uso personal del lenguaje y el uso común, es decir, algo que pienso es correcto o incorrecto, verdadero o falso, en contraste con el modo en que en una comunidad de hablantes se piensa que algo es verdadero o falso, correcto o incorrecto.

Una claridad que es relevante hacer al momento de mostrar la forma como Davidson considera que se establece el dominio del concepto de verdad objetiva y error, es que Davidson no busca definir la verdad como consenso, sino que busca establecer una “medida interpersonal para una medida objetiva” (Davidson, 1991, p.289). Davidson no pretende que la intersubjetividad reemplace la objetividad, pues eso contradeciría el propósito de Davidson, ya antes mencionado, de dar una respuesta genuina ante el escepticismo: redefinir el concepto de verdad es una forma de evadir la respuesta.

El concepto de creencia introduce una brecha potencial entre la verdad y lo que se cree verdad, que permite el dominio de los conceptos de verdad objetiva y del error. Tales conceptos implican una confrontación entre las propias creencias y la verdad, y esta confrontación solo tiene sentido y aplicación en contextos comunicativos de interacción personal, como aquellas que surgen en la triangulación. Davidson evita definir la verdad como acuerdo intersubjetivo, pues solo busca hacer la comunicación el espacio de dominio del concepto de verdad, no su definición. Pero nada de lo que ha dicho le permite defender esta última postura: además de la interacción personal, se necesita algo más, la presencia del estímulo, que explica el contenido empírico de las creencias.

*El contenido empírico del pensamiento:* la aparición del pensamiento no solo requiere de contextos interpersonales, sino también de un contexto en torno al cual gire la interacción, es decir, la interacción tiene que ser *sobre algo*. Cuando se tiene un pensamiento, a este debe determinársele su contenido, y según Davidson, este contenido debe poder individuarse conceptualmente a partir de una oración. El escéptico que plantea el escenario del genio maligno no dudaría en decir que, en su escenario, aquello que determina el contenido de la creencia es la influencia del genio sobre las sensaciones del hablante. Como ya hemos visto anteriormente, este tipo de influencia sobre las

---

<sup>38</sup> Por supuesto, uno puede rechazar la conclusión de Davidson si rechaza esta afirmación, es decir, si encuentra otro lugar donde buscar. Véase para más información la sección final del escrito “cuestiones sin resolver”

sensaciones lleva a una ambigüedad en la utilización del término “contenido” ¿en qué sentido la sensación brinda el contenido a una creencia? Una vez se ha rechazado la existencia de contenido no interpretado que se confronte a los pensamientos, parece que al hablar de sensaciones el término “contenido” no tiene rango de aplicación: “La noción de información [lo que yo llamo “contenido”] solo se aplica no metafóricamente a las creencias que se generadas en el proceso” (Davidson, 1983, p.202), es decir, si la sensación tiene algún contenido, es el contenido de la creencia que ha generado. Sin embargo, es la determinación de este contenido lo que queremos explicar, por lo cual no se ha avanzado nada en decir que las sensaciones determinan el contenido de las creencias.

Davidson plantea una explicación alternativa: lo que determina el contenido de la creencia es aquello que lo causa. Sin embargo, el término “causa” aquí no guarda menos ambigüedad que el término “contenido” en la propuesta escéptica ¿Qué significa que el objeto cause el contenido de la creencia? Determinar al objeto como la causa del contenido de una creencia ¿no implica el mismo uso metafórico del término “contenido” con el que se hablaba de la sensación? No es claro en el sentido en que un objeto causa una creencia. Tenemos un problema con respecto al concepto de causa, “con respecto a la extensión y con respecto a la distancia” (Davidson, 1983, p.185). La única forma en que Davidson encuentra una respuesta inteligible a esta ambigüedad (y sin la necesidad de postular contenidos no interpretados) es que lo que determina la causa de un pensamiento son las respuestas “típicamente similares” (Davidson, 1983, p.186), es decir, cuando dos hablantes reaccionan del mismo modo ante un mismo estímulo del entorno, entonces se ha determinado cual es la causa del pensamiento. Esto implica un giro en la comprensión de lo que significa que un objeto cause un pensamiento: no es la interacción entre un contenido no conceptual (un objeto) y el agente lo que genera el pensamiento, es la interacción doble entre dos hablantes y un estímulo lo que genera el pensamiento. Esta interacción lingüística a dos bandas no es algo distinto a lo que Davidson llama “triangulación”.

Lo que muestra el argumento de Davidson es que, si se acepta que no hay otro modo de determinar el dominio del concepto de la verdad objetiva y la causa de los pensamientos de los hablantes, la relación triangular es esencial para la aparición del pensamiento. Adicionalmente, lo que se muestra en el argumento es que la presencia del hablante y la presencia del objeto no son condiciones aisladas, sino que están interrelacionadas: no hay objetividad sin intersubjetividad, y

no hay causa sin estímulos compartidos. La objetividad del pensamiento está íntimamente ligada al carácter social del lenguaje, y en consecuencia, al carácter social del pensamiento. Si la triangulación está en lo correcto, el pensamiento es público, no solo en el sentido débil es que siempre es expresable en palabras sino en el sentido fuerte de que no existe pensamiento a menos de que dos o más personas piensen conjuntamente sobre el mundo que les rodea.

Si este argumento de Davidson es concluyente en que la triangulación es una condición de posibilidad del pensamiento, entonces es claro (por la sección pasada de este escrito) de qué manera Davidson rechaza los escenarios escépticos del tipo del genio maligno: Si el pensamiento solo surge en presencia de hablantes y mundo, no es posible que el escenario del genio maligno suceda, pues en ellos no es posible triangular los estímulos, dada la falta de presencia de otros hablantes y objetos del mundo que causen el pensamiento. Por su parte, también muestra que la explicación de la aparición del pensamiento del escéptico es incorrecta: no hay prioridad conceptual entre ninguno de los tipos de conocimiento, sino que se fijan al mismo tiempo: un episodio de triangulación fija el contenido de mi propio pensamiento, del pensamiento del otro, y la forma como es el mundo. Una explicación que haga del contenido de primera persona algo explicativamente primario o más básico es una explicación fundamentalmente errada, por lo tanto, un escenario escéptico que plantee que no podemos conocer el mundo y los pensamientos de otros hablantes por la imposibilidad de inferirlos, reducirlos, o acceder epistémicamente a ellos a partir del contenido mental en primera persona, parte de un supuesto falso.

#### **4.4 Reconstrucción del argumento completo: principio de coherencia y principio de correspondencia**

La filosofía de Donald Davidson está repleta de pequeñas, pero complejas, tesis interconectadas entre sí, que en conjunto conforman el gran proyecto de una teoría unificada de la acción y el significado. Dada su inmensidad y complejidad, es ingenuo pensar que este texto tiene un tratamiento exhaustivo de la estrategia antiescéptica de Davidson, y seguramente tampoco la presenta en su forma más completa. Mi estrategia durante todo el escrito fue concentrarme en un aspecto muy particular de la filosofía de Davidson: la formulación y la defensa que Davidson hace

del principio de caridad, que, según defiende en el primer capítulo, es la formulación final de la tesis antiescética de Davidson.

No se puede afirmar que tal estrategia equivale a una alternativa de justificación de las creencias, pues Davidson cree que, aunque las mayorías de creencias sean verdaderas, muchas de ellas pueden no constituir conocimiento. Mi propuesta es que la defensa del principio de caridad es una explicación del fenómeno de la interpretación, que permite revelar conexiones esenciales entre la naturaleza del significado, de la creencia y la verdad. Tal como dice Davidson (1987) en *Sus Reflexiones posteriores*:

“Mi propósito no es refutar al escéptico, sino delinear lo que siento que es una explicación correcta de los fundamentos de la comunicación lingüística y de sus consecuencias para la verdad, la creencia y el conocimiento. Si se concede la corrección de esta explicación, se le puede decir al escéptico que se desaparezca de la vista.” (p.220)

He intentado también delimitar lo mejor posible el alcance de la formulación de la tesis antiescética. La estrategia empirista para probar la verdad de las creencias a partir de un intento de justificarlas, esto es, de poder caracterizarlas como conocimiento. Mi propuesta interpretativa es que, dado que Davidson evita comprometerse con que su tesis antiescética implica que las creencias constituyen conocimiento, Davidson rechaza la estrategia de la justificación y retrocede a una pregunta previa a la del conocimiento, a saber, la pregunta por la verdad de una creencia, este bien o mal justificada. En este escrito, la pregunta por la verdad de las creencias y la pregunta por el conocimiento no son equivalentes; puede que Davidson tenga algo que decir frente a la posibilidad del conocimiento, pero esa pregunta está fuera del alcance de este escrito.

Finalmente, dada la enorme complejidad del pensamiento de Davidson, hay elementos de su pensamiento que, a pesar de ser consciente de su importancia dentro de la respuesta al escepticismo, he decidido dar por aceptados en el texto, y no he profundizado en ellos ni en los argumentos que lo defienden. Uno de los aspectos a los que me refiero es la crítica de Davidson al dualismo esquema-contenido, fundamental dentro de su crítica al empirismo y a las epistemologías tradicionales.<sup>39</sup> Sin embargo, dada la estrategia que asumí en este escrito para la reconstrucción

---

<sup>39</sup> El rechazo al empirismo representa el rechazo de Davidson frente a las representaciones, y a la existencia de un contenido no conceptual de la experiencia. Muchas objeciones podrían realizarse a Davidson si uno fuera partidario del dualismo esquema-contenido, y aceptara que se puede usar el término “información” al hablar de sensaciones, de una forma no metafórica.

del argumento antiescético, he aceptado como algo ya dado que la crítica de Davidson al empirismo es satisfactoria, y en consecuencia no entro a discutirla en ninguna parte del texto.

Una vez realizadas estas claridades, quisiera hacer una presentación más sintética de lo que considero que es la defensa de Davidson del principio de caridad / tesis antiescética, para finalmente adentrarme en la cuestión del alcance de la respuesta.

Tal como fue presentado en el primer capítulo, la tesis antiescética toma la forma de un principio metodológico de la interpretación, que *asume como evidencia* de la verdad de las *creencias de un hablante* sus actitudes de asentimiento y disentimiento. He argüido que, a pesar de que no ser un principio metodológico, requiere ser puesto en marcha por alguien en particular, el papel que le otorga Davidson dentro de su teoría le exige que la evidencia a favor de la verdad de las creencias no solo sea verdad *desde el punto de vista del interprete*, sino que implica asumirlas como evidencia de la verdad de sus creencias en general. Dado que el punto de vista epistémico del interprete radical exige que este asuma un punto de vista, la defensa del principio de caridad no puede derivarse de la interpretación radical. La defensa del principio de caridad debe ser *a priori*.

La defensa del principio de caridad (PC) se compone de la defensa de dos tesis, a saber, el principio de coherencia (PH) y el principio de correspondencia (PO), donde cada una hace su aporte particular a la defensa del PC. El aporte del PH procede del siguiente modo:

1. Si *x* tiene creencias, entonces *x* tiene un conjunto de creencias (mayoritariamente) consistente.
2. Si *x* tiene un conjunto consistente de creencias, entonces *x* tiene mayoritariamente creencias verdaderas.

La defensa de (1) es propiamente lo que Davidson llama el Principio de coherencia, que afirma que cualquier conjunto de creencias es mayoritariamente consistente. La defensa de esta afirmación parte de la idea de Davidson de que la fijación del contenido de los conceptos se da a partir de las relaciones lógicas entre estos. Es decir, los conceptos no fijan el contenido aisladamente, sino que se determinan el contenido unos a otros de un modo holista: determinar el dominio de un concepto es saber hacer uso del concepto en juicios que, por su parte, requieren otros conceptos.

La defensa de (2) parte de la misma tesis acerca de la fijación del contenido de los conceptos, pero aplicado al caso del desacuerdo entre hablantes. Si un hablante A y un hablante B están en desacuerdo con la afirmación “todos los buses tienen cuatro ruedas”, el contenido de su desacuerdo solo puede ser fijado si los hablantes están de acuerdo en que un bus es un medio de transporte, en que una rueda permite andar al bus, y seguramente otro conjunto indeterminado de juicios alrededor de los buses, las ruedas, y el número 4. La conclusión del argumento es que, si ha de haber cualquier desacuerdo entre los hablantes, el desacuerdo debe ser local, de otro modo no va a haber nada sobre lo que pueden estar en desacuerdo, y por tanto la idea misma del desacuerdo se disuelve. La pregunta que surge a continuación es ¿el acuerdo generalizado entre hablantes es equivalente a verdad? Lo que se pregunta es por un caso donde el acuerdo exista (por ende, el holismo parcial de las actitudes sea aceptado) y la verdad no se garantice. En el segundo capítulo presento un escenario así.

El propósito de presentar el argumento del genio maligno de Descartes es mostrar por que el principio de coherencia, por sí solo, es insuficiente para defender el principio de caridad. El escenario del genio maligno nos muestra una situación donde

#### 1. Hay acuerdo

El acuerdo se da teniendo como regla general el error, no la verdad

Por lo tanto, lo que hace el escenario del genio maligno es mostrar que el condicional de Davidson es falso, es decir, que, si bien hay consistencia, no necesariamente hay verdad.

El principio de correspondencia es presentado por Davidson justo para cubrir estos casos extraños. El caso del escepticismo cartesiano presenta un escenario en que el pensamiento ha aparecido bajo ciertos supuestos que yo divido en dos grupos: las condiciones materiales del pensamiento (qué debe haber para que surja) y las cuestiones conceptuales en la explicación. Una versión más resumida del argumento del escéptico cartesiano sería la siguiente:

- (i) Si un sujeto tiene creencias, entonces es posible genio maligno
- (ii) Si es posible genio maligno, entonces el sujeto no tiene garantizado el acceso epistémico a hablantes y mundo
- (iii) Si no tiene acceso al mundo, entonces sus creencias sobre el mundo pueden ser todas falsas (lo mismo para hablantes)

En cambio, el argumento de la triangulación defiende lo siguiente:

- (iv) Si un sujeto tiene creencias, entonces debe participar en episodios de triangulación

- (v) Si un sujeto participa en triangulación, entonces x tiene acceso a hablantes y mundo<sup>40</sup>

Si Davidson quiere negar que la posibilidad de (i), tiene que defender que (iv) es una condición trascendental de la aparición del pensamiento. Tal como he presentado su defensa, Davidson considera que su explicación puede explicar dos aspectos esenciales del concepto de pensamiento, a saber, la objetividad del pensamiento y el contenido empírico del pensamiento. En cambio, bajo los supuestos de los que parte el escenario escéptico, ambos aspectos del pensamiento carecen de explicación.

Finalmente, concluyo que la defensa de la trascendentalidad de la triangulación le permite a Davidson concluir que su explicación muestra satisfactoriamente ciertos aspectos esenciales al pensamiento, mientras el escéptico no tiene esa capacidad.<sup>41</sup> De acuerdo con la defensa de la trascendentalidad del argumento, Davidson concluye que (iv) muestra las condiciones de posibilidad de la aparición del pensamiento, y por tanto, puede concluir:

- (vi) Si es posible el pensamiento, entonces el sujeto tiene acceso epistémico al mundo
- (vii) Si hay acceso epistémico al mundo, no es posible el genio maligno (por modus tollens en ii)
- (viii) Si no es posible el genio maligno, no hay pensamiento bajo el escenario escéptico (por modus tollens en i)

Lo que muestra la respuesta de Davidson al escepticismo a partir de la triangulación es que, dadas las condiciones que deben surgir para que la aparición del pensamiento sea posible, el escenario escéptico nunca podría surgir. Si en el escenario escéptico se cuestiona la verdad de las creencias, se debe tener el concepto de verdad objetiva y de contenido empírico; pero en el escenario escéptico no pueden surgir ninguno de los dos conceptos. Por tanto, el concepto de creencia no puede surgir en el escenario escéptico, por lo que no se puede cuestionar su verdad o falsedad.

---

<sup>40</sup> Nótese como este argumento no tiene una sexta premisa diciendo "Si hablantes y mundo, entonces verdad". Según mi lectura de Davidson, este no es el papel del principio de correspondencia de Davidson, pues no tiene forma de defender esta afirmación sin confundir relaciones causales con relaciones lógicas.

<sup>41</sup> Si eso muestra o no que el argumento es trascendental no va a ser discutido, pues eso implicaría la evaluación de muchas otras objeciones contra las tesis de Davidson. Al menos, Davidson muestra que su explicación es más satisfactoria que la del escéptico.

Lo único que queda es mostrar como PO + PH defienden el PC. La defensa del Principio de caridad se resume en la defensa del siguiente condicional

Si las creencias del hablante son coherentes, entonces sus creencias son verdaderas (mayoritariamente)

Lo que hace el escéptico tradicional, representado en el escéptico cartesiano es mostrar un escenario donde, es cierto que las creencias son coherentes, pero es falso que las creencias son verdaderas. Por tanto, el condicional es falso.

A partir del principio de correspondencia, Davidson le quita al escéptico la capacidad de negar el condicional del principio de coherencia, al mostrar que el escenario escéptico no puede surgir dados los supuestos que lo soportan. Por lo tanto, el escéptico no ha encontrado un escenario que pueda negar el condicional del principio de coherencia, por lo cual el escepticismo sigue sin poder hacerse inteligible.

¿Qué muestra la defensa del principio de caridad acerca del alcance del argumento de Davidson contra el escéptico? Considero que sí hay algunas respuestas que pueden ofrecerse: en primer lugar, Davidson ha mostrado que el escepticismo tradicional se soporta sobre supuestos acerca de la posibilidad de pensar que han probado ser falsos dado el argumento de la triangulación, a saber, que el pensamiento puede surgir en ausencia del mundo y de la presencia de otros hablantes, y que el conocimiento en primera persona tiene prioridad conceptual; por lo tanto, son imposibles. En segundo lugar, Davidson ha mostrado que el escéptico no ha podido hacer inteligible la idea de que el acuerdo entre hablantes muestre que la mayoría de las creencias de los hablantes, por lo que el escéptico tiene la carga de la prueba: si quiere mantener su escepticismo, debe probar que el condicional es falseable.

Todo eso permite dilucidar la fuerza del argumento de Davidson, pero sin duda también muestra sus debilidades: Davidson no ha mostrado que el escepticismo es imposible. A partir del principio de correspondencia, Davidson ha mostrado que el escepticismo es imposible bajo la aceptación de una serie de supuestos incompatibles con la posibilidad de la aparición del pensamiento; sin embargo, en ningún momento ha mostrado que el escepticismo solo surja a partir de la aceptación de tales supuestos. Davidson no ha mostrado en ningún momento que, una vez aceptadas las condiciones de la aparición del pensamiento presentadas por la triangulación, no se

pueda presentar un escenario inteligible de escepticismo. La razón es simple: la estrategia de Davidson no fue mostrar que no existen armas posibles para defender el escepticismo, mostro que no hay armas posibles para defender el escepticismo bajo los supuestos que el *Dec* propone para la posibilidad del pensamiento.

Tal como lo he dicho, Davidson no ha mostrado que el escepticismo sea ininteligible, pero ha trasladado el peso de la prueba al escéptico. A Davidson le parece que es suficiente para mostrar que nuestras creencias son mayoritariamente verdaderas la tesis de que la atribución del error debe ser siempre local. Davidson ha encontrado una forma de responder ante ciertos escenarios que amenazaban la defensa de esta tesis, sin embargo, una forma perfectamente posible de responder a Davidson puede ser: le presento un escenario, que asume sus mismos supuestos.

Finalmente, me gustaría recalcar que a pesar de las limitaciones del argumento de Davidson no quitan el mérito de las conclusiones a las que ha llegado. El argumento escéptico de Descartes representa, según Davidson, muchos de los supuestos asumidos por la epistemología desde Descartes hasta Quine (Davidson, 1987, p.221), por lo cual, la tesis antiescéptica de Davidson representa el cierre de un capítulo extenso de la filosofía y el tratamiento de problemas como el conocimiento, la verdad y el significado.

La respuesta de Davidson al escepticismo no acaba con la epistemología, no la vuelve una labor imposible, sino que le da nuevas luces, le permite, cuanto menos, señalar aquello que no debería asumir si quiere cuestionar la verdad de las creencias. Las conexiones presentadas por Davidson entre la verdad, la creencia y el significado iluminan la labor de futuros filósofos que continuaran pensando sobre aquellas preguntas que desde tiempos antiguos volvemos una y otra vez.

## Conclusiones generales

El problema que me propuse trabajar en esta tesis fue el de la respuesta que Davidson ofrece al escepticismo frente a la verdad de las creencias. En la introducción de este escrito presente la tesis antiescéptica diciendo que esta afirmaba que la mayoría de las creencias de un hablante son verdaderas. Para resolver los problemas interpretativos de esta formulación de la tesis, sugerí una nueva versión de la tesis antiescéptica, según la cual el proyecto antiescéptico de Davidson trata acerca de la interpretación de creencias, esto es, es una presunción de verdad de las creencias de un hablante cuando estas son objeto de interpretación en un contexto comunicativo.

El primer capítulo abre el camino para una posible defensa de la nueva tesis antiescéptica. Debido a que la tesis antiescéptica es una tesis acerca de la interpretación, sugerí que una posible defensa de esta se podía encontrar en la teoría del significado de Davidson. En particular, planteé la hipótesis de que la tesis antiescéptica podía ser defendida a partir de lo que Davidson denomina el principio de caridad, un principio interpretativo que aboga por una presunción de verdad de las creencias de los hablantes. Sugerí que, dada la formulación del principio de caridad, se podía identificar el principio de caridad y la tesis antiescéptica, siempre y cuando se encontrara una defensa correcta del principio de caridad. Los siguientes dos capítulos se dedicaron a elaborar esta defensa.

En el segundo capítulo mostré la primera parte de la defensa del principio de caridad, a partir de lo que denomino el principio de coherencia. Lo que defiende este principio es que, dado que cualquier conjunto de creencias es mayoritariamente coherente, cualquier conjunto de creencias es mayoritariamente verdadero. Si Davidson logra defender esta afirmación, entonces se puede defender la tesis antiescéptica a partir del principio de caridad. Sin embargo, argumenté que el principio de coherencia es insuficiente, porque el escéptico aún está en la capacidad de mostrar casos donde las creencias de un conjunto son coherentes, pero mayoritariamente falsas.

En el tercer capítulo muestro cómo el principio de correspondencia permite resolver la amenaza que presentan los casos mostrados por el escéptico. Los contraejemplos que presentan casos como el del genio maligno dependen sobre ciertos supuestos de una doble naturaleza: por una parte, una serie de supuestos sobre las condiciones materiales de la aparición del pensamiento; y por otra parte, supuestos sobre el orden de la explicación de la aparición del pensamiento. Con la explicación que Davidson presenta en la triangulación, presenta un argumento trascendental a

favor de las condiciones de posibilidad del pensamiento, que permite mostrar que las condiciones materiales de la aparición y los supuestos sobre el orden de la explicación en el escepticismo son incorrectos. Una vez esto se ha mostrado, se puede concluir que los escenarios escépticos presentados no constituyen amenazas para el principio de coherencia, pues no son posibles.

Finalmente, en el cuarto capítulo concluí que la estrategia de Davidson para defender el principio de caridad consiste en dejar al escéptico sin herramientas para sostener su escepticismo, por lo cual no ha mostrado que el escepticismo es imposible. Lo que ha mostrado es que no se puede ser escéptico bajo ciertos supuestos frente a la aparición del pensamiento, porque se basan sobre explicaciones incorrectas de sus condiciones de posibilidad. Sin embargo, Davidson no ha mostrado que una persona que acepte el principio de coherencia y el principio de correspondencia no pueda ser escéptico, pues no ha excluido la posibilidad de elaborar escenarios de escepticismo total que no supongan la explicación del *Dec*. Este es el alcance en el que la defensa del principio de caridad puede ser una defensa de la tesis antiescéptica de Davidson.

## 5.1 Discusiones posteriores: problemas sin resolver

Si mi lectura de Davidson es correcta: la formulación de la tesis antiescéptica y la defensa del principio de caridad atraviesan muchas de las tesis de su filosofía, especialmente aquellas que versan sobre la naturaleza de los fenómenos semánticos. Como este escrito no espera ser exhaustivo frente a la filosofía de Davidson, ni frente a la respuesta al escepticismo, es natural que muchas discusiones frente algunos de las tesis de Davidson hayan quedado sin ser tratadas o elaboradas a lo largo de este escrito. En esta sección voy a mencionar algunas de ellas: Voy a empezar con las objeciones en contra del argumento del intérprete omnisciente. En este escrito descarto el argumento a partir de la objeción presentada por Lepore y Ludwig (2005), que concluía que el escenario no permitía descartar el escenario de un intérprete omni-ignorante, por lo que no permitía excluir la posibilidad de comunicación a partir de un error común. Sin embargo, creo que hay objeciones mucho más fuertes hacia el argumento del intérprete omnisciente que las que presentan Lepore y Ludwig, pero no las discuto en el texto porque me llevaría a presentar discusiones que me desviarían de mi propósito. El experimento mental de Davidson parece tener la siguiente forma:

- Si el intérprete omnisciente es posible, entonces interpretaría a los hablantes con creencias mayoritariamente verdaderas
- El intérprete omnisciente es posible
- **Conclusión:** Las creencias de los hablantes son mayoritariamente verdaderas (pues son interpretadas como verdaderas desde un punto de vista objetivamente correcto).

Davidson debe presentar una justificación para ambas premisas. Para la segunda premisa, su insistencia suele ser que no hay nada contradictorio con la idea de un intérprete omnisciente, es decir, es lógicamente posible. El condicional de la primera premisa, a mi parecer, tiene como única justificación que, dado que es un intérprete, por definición puede interpretar hablantes. En primer lugar, Davidson parte de que lo único que se necesita para juzgar la posibilidad de un experimento mental es la posibilidad lógica ¿no puede haber otros tipos de imposibilidad? Timothy Williamson (2020) discute esta pregunta: si un experimento mental sostiene imaginar que soy el número 7 ¿hay algo contradictorio en eso? ¿se sigue de ahí que es posible que yo sea el número siete? (p.62). Por otra parte, si existe una entidad omnisciente ¿se puede suponer que de hecho puede interpretar? Nuevamente, no hay nada lógicamente contradictorio, pero ¿eso basta? La discusión que nace es

acerca de los criterios de posibilidad de los experimentos mentales, algo que se separa en gran medida de mis propósitos en este escrito. Por eso lo dejo para futuras investigaciones.

En segundo lugar, quiero considerar la discusión en torno a la trascendentalidad del argumento de la triangulación. Para defender que el argumento de Davidson de la triangulación es trascendental, se debe mostrar que Davidson ha mostrado todas las condiciones necesarias que posibilitan la aparición del pensamiento. En el texto expuse cómo Davidson considera que su teoría de la triangulación permite explicar el contenido empírico y la objetividad del pensamiento, a diferencia de la explicación del pensamiento del escepticismo que suponen los escenarios escépticos. Sin embargo, no toda la literatura en el tema está de acuerdo con que la triangulación muestre las condiciones de posibilidad del contenido empírico del pensamiento. Por ejemplo, McDowell (2003) afirma sobre la posibilidad del contenido empírico: “tal relación entre la mente y el mundo es normativa, por lo tanto, en este sentido: en que el pensamiento se dirige hacia un juicio o hacia la fijación de una creencia se hace responsable ante el mundo, ante como son las cosas, de si resulta o no correcto” (p.16). Tal relación normativa es algo que Davidson no estaría dispuesto a aceptar, pues no aceptaría más que una relación causal con el objeto de pensamiento. Sin embargo, de ser correcto el planteamiento de McDowell, al excluir las relaciones normativas con los objetos de pensamiento, Davidson no ha mostrado correctamente las condiciones de posibilidad del contenido empírico. Sin embargo, en este texto solo presente la discusión de Davidson con la postura escéptica. Como otras objeciones puedan afectar su respuesta al escepticismo será producto de otras investigaciones.

Otra discusión alrededor de la triangulación como una explicación de la aparición del pensamiento se centra sobre el rol de la causalidad en la explicación. Hay al menos dos objeciones contra la propuesta de que la triangulación es una explicación causal de la aparición del pensamiento: Davidson insiste en que no es posible hacer inteligible una relación causal entre más de dos eventos, y que solo se da entre dos eventos no abstractos, esto es, eventos particulares (1993, p.188)<sup>42</sup>. Por una parte, un episodio de triangulación involucra al menos cuatro eventos, como se puede ver en el esquema de triangulación del tercer capítulo. El cuarto evento, a saber, la formación del pensamiento es producto de la correlación de los otros tres eventos, ¿cuál de los tres eventos guarda la relación causal con el pensamiento? No es claro, pues ninguno de ellos, por sí solo, tiene el poder causal para ser causa de un pensamiento. Me parece mejor hablar de una aparición del

---

<sup>42</sup> Las citas de Davidson (1993) se encuentran originalmente en inglés, fueron traducidas por mí.

pensamiento por correlación, más que una explicación causal. Por otra parte, aunque esta objeción se pudiera responder, y pudiéramos caracterizar cada episodio de triangulación con un solo evento como causa, tal como mostré en el tercer capítulo, la explicación de la aparición del pensamiento “en general” que presenta la triangulación no permite relacionar episodios singulares de triangulación con aparición de pensamientos individuales, dado el holismo de lo mental. Dado que no podemos ofrecer un evento singular que causa pensamientos singulares, entonces no podemos afirmar que la explicación es casual. Sin embargo, no considere importante abordar estas objeciones en el texto, dado que, según mi lectura, que la relación con el objeto de pensamiento sea causal no tiene ningún rol en la respuesta de Davidson al escéptico.

En tercer lugar, una discusión frente al alcance de la tesis escéptica tiene que ver con su formulación. Cuando se piensa en el escepticismo, generalmente se piensa en que es una tesis acerca del conocimiento que se puede o no tener con respecto al mundo, por lo que generalmente no está planteada como una tesis acerca de únicamente la verdad de las creencias. La tesis escéptica, tal como la discutí aquí, no tiene nada que ver con el conocimiento, sino con la verdad de las creencias. La respuesta de Davidson al escéptico, tal como la mostré en mi texto, muestra que se ha concluido que la mayoría de las creencias son verdaderas, pero no se ha dicho nada acerca de si la mayoría de las creencias constituyen conocimiento, o si la tesis antiescéptica presenta una teoría de la justificación. Si se quisiera atacar el escepticismo frente al conocimiento a partir de la teoría de Davidson, debería poder defenderse la siguiente inferencia: “si la mayoría de las creencias son verdaderas, la mayoría de las creencias constituyen conocimiento”. La pregunta por el conocimiento, a diferencia de la pregunta por la verdad, trata la cuestión de si las creencias están o no suficientemente justificadas. Davidson no ha mostrado como hacer esta inferencia, ni hay algo en su literatura que lo sugiera. Considero que la tesis antiescéptica no es, de por sí, una teoría de la justificación, sino que puede ser un punto de partida para alguien que acepte la propuesta davidsoniana. Davidson afirma a partir de su tesis antiescéptica que, si se ha de justificar una creencia, nada más fuera de otras creencias puede hacerlo. Este es el postulado inicial de una teoría de la justificación, pero no muestra cómo de hecho se justifican las creencias. La pregunta por la justificación estuvo explícitamente ausente de este escrito, y se dejara para próximas investigaciones.

Finalmente hay discusiones en torno a la posibilidad misma de la interpretación desde el punto de vista del interprete radical. La interpretación radical es posible, solamente, si el punto de vista

epistémico del interprete radical permite al interprete reconocer los asentimientos provocados de los hablantes sin tener conocimiento del significado de sus actitudes lingüísticas. Esto asume que los asentimientos provocados no son actitudes lingüísticas, y, por ende, no necesitan ser interpretados. Davidson afirma que, al ser actitudes no individuativas (no permiten determinar el contenido de las creencias), no debería necesitarse conocimiento de las actitudes lingüísticas para reconocerlas. Esto no me parece autoevidente, y no estoy muy seguro de cómo se podría llegar a probar una afirmación tal. Seguramente se requiere estar en el punto de vista del interprete radical para comprobar una afirmación tal; es una cuestión, por tanto, de evidenciarlo empíricamente. Sin embargo, como el propósito de mi trabajo no se concentra en la formación de las oraciones (GE) sino en el paso de estas a las oraciones (T), no me pareció importante abordar la discusión en el texto, por lo que queda abierto para futuras investigaciones.

## Referencias:

- Carpenter, A. (2003). *Davidson's transcendental argumentation* (tomado de: *From Kant to Davidson. Philosophy and the idea of the transcendental*). London: Routledge.
- Davidson, D. (1990). *La externización de la epistemología* (tomado de: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*). Madrid: Catedra.
- Davidson, D. (1992). *La aparición del pensamiento* (tomado de: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*). Madrid: Catedra.
- Davidson, D. (1982). *Animales racionales* (tomado de: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*). Madrid: Catedra.
- Davidson, D. (1983). *Una teoría coherentista de la verdad y el conocimiento* (tomado de: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*). Madrid: Catedra.
- Davidson, D. (1987). *Reflexiones Posteriores* (tomado de: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*). Madrid: Catedra.
- Davidson, D. (1976). *Reply to Foster* (tomado de: *Truth and meaning, essays in semantics*). Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (1966). *Theories of Meaning and Learnable Languages* (tomado de: *Inquiries into truth and interpretation*). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1993). *Thinking Causes* (from: *Truth, language and history*). Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (1974). *On the very idea of a conceptual scheme* (tomado de: *Inquiries into truth and interpretation*). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1966). *Truth and Meaning* (tomado de: *Inquiries into truth and interpretation*). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1969). *True to the Facts* (tomado de: *Inquiries into truth and interpretation*). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1997). *Truth Rehabilitated* (tomado de: *Rorty and his critics*). Padstow: Blackwell Publishers.

- Davidson, D. (1993). *Reply to Jerry Fodor and Ernst Lepore* (tomado de: *Reflecting Davidson*). Germany: Walter de Gruyter & Co.
- Davidson, D (1973) *Radical interpretation* (tomado de: *Inquiries into truth and interpretation*). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1975). *Thought and talk* (tomado de: *Inquiries into truth and interpretation*). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1974). *On the very idea of a conceptual scheme* (tomado de: *Inquiries into truth and interpretation*). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1990). *The structure and content of truth*. The Journal of Philosophy, Jun. 1990, Vol. 87, No. 6 (Jun. 1990), pp. 279-328.
- Davidson, D. (1967). *Truth and meaning* (tomado de: *Inquiries into truth and interpretation*). Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1641). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos.
- Duica, W. (2014). *Conocer sin representar: el realismo epistemológico de Donald Davidson*. Bogotá: Editorial Unal.
- Evans, G; McDowell, J. (1976) *Truth and meaning, essays in semantics*. Oxford: Clarendon Press.
- Foster, J. (1970). *Meaning and truth theories* (tomado de: *Truth and meaning, essays in semantics*). Oxford: Clarendon Press.
- Lepore, E; Ludwig, K. (2005). *Meaning, truth, language and reality*. Oxford: Clarendon Press.
- McDowell. (2003). *Mente y mundo* (trad. Quintana, M.). Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical explanations*. Massachusetts: Belknap Press.
- Petr Kotatko, Peter Pagin, Gabriel Segal (eds.), *Interpreting Davidson: Proceedings of the 5th Karlovy Vary Symposium in Analytic Philosophy, Stanford (CA)*: CSLI Press, 2001, pp. 213-236.
- Stroud. B. (2002). *Radical interpretation and philosophical scepticism* (tomado de: *Understanding human knowledge*). Oxford: Oxford University Press.
- Tarski, A. (1944). *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica* (Tomado de: *La búsqueda del significado*). Madrid: Tecnos.

- Williamson, T. (2020). *Philosophical method: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein. L. (1988). *Sobre la certeza* (trad. Prades,J; Raga,V). Espana: Gedisa Editorial.