

CONSTRUCCIÓN DE MUNDO: INTERPRETACIÓN Y PRINCIPIO DE CARIDAD



Por: *Edisson Eduardo Rincón Higuera**

Resumen

El presente artículo es una aproximación a las problemáticas suscitadas por el surgimiento de teorías como la inconmensurabilidad y la indeterminación de la traducción, propuestas por Paul Feyerabend y Quine respectivamente, y las cuestiones de fondo que ello suscita en la problemática del multiculturalismo. Luego de plantear las propuestas fundamentales de las teorías mencionadas, revisaremos la crítica que Donald Davidson realiza con la postulación del principio de caridad, como condición de la posibilidad de la comunicación y, proponemos una línea interpretativa sobre la base de una teoría de construcción de mundo apoyados en el concepto de empatía e imaginación, como presupuesto fundamentales a la hora de entablar un diálogo.

Palabras Claves

Inconmensurabilidad, indeterminación, multiculturalismo, empatía, imaginación

WORLD CONSTRUCTION: INTERPRETATION AND PRINCIPLE OF CHARITY

Abstract

The present article is an approximation of the troubles caused by the rise of theories such as the "inconmensurabilidad" and un-determination of the translation. Proposals made by Paul Feyerabend and Quine respectively, as well as the reflective disputes that causes in the uncertainty of multiculturalism. After proposing fundamental proposals of the above theories, we will verify the critical view that Donald Davidson makes to these theories with the petition of the principle of charity as a condition of a possibility of communication. We will propose an interpretative alignment over the base of a theory of world construction, supported by the concept of empathy and imagination, as a fundamental motive when initiating a dialog.

Key words

"Inconmensurabilidad", un-determination, multiculturalism, imagination, dialog, empathy

Artículo: Recibido, 28 de septiembre de 2007; aprobado, 19 de febrero de 2008

*Perfil

Edisson Rincón es Profesional en Filosofía, egresado del programa de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Se desempeña actualmente como docente.



INTRODUCCIÓN

Hablar de creación de mundo insinuaría, para muchos, una postura extremadamente subjetivista apoyada sobre la base de un relativismo, que no cree en ningún tipo de acuerdos comunes, dada la excusa de la inconmensurabilidad radical, y que no cree en verdades objetivas y últimas que permitan construir algo que permanezca a través del tiempo.

Sin embargo, nuestra posición no apunta a tales extremos, sino que busca hacer una reflexión alrededor de la tesis que está a la base del principio de caridad davidsoniano, y que también se encuentra formulado someramente en la obra de Wilbur Van Ormand Quine, y lo vamos a poner a discutir con la tesis de la inconmensurabilidad feyerabendiana, para concretar, desde allí, un aporte a la discusión del reconocimiento del otro, planteada en términos del multiculturalismo, pero que aquí la vamos a limitar a establecer condiciones mínimas para el establecimiento de un diálogo básico entre dos hablantes.

Para aproximarnos en alguna medida a las condiciones necesarias para entablar un diálogo sincero y que permita un avance en el conocimiento, sin entenderse éste como progreso científico de teorías para conocer y aprovechar el mundo, sino, en términos de enriquecimiento de experiencias alternas de vida, de modos de vida, es decir, entendiéndose éste como desarrollo de las *experiencias de vida*, en las que van incluidos los razonamientos, debemos detectar primero cuáles son los problemas más puntuales que se presentan a la hora de entablar dicha conversación.

Por tal motivo, será extensa nuestra alusión a los problemas comunicativos que propone la tesis de Quine de la *indeterminación de la traducción* y de la *inescrutabilidad de la referencia*, y la compararemos, de esta manera y respectivamente, con la tesis de Paul Feyerabend de la *inconmensurabilidad semántica* y la *inconmensurabilidad ontológica*.

Vamos a suponer que es posible una conversación entre dos personas, entre dos existencias, pues si no se parte de ese diálogo

básico, mucho menos se podrá pensar en un diálogo multicultural. Así pues, hablaremos de los peligros que circundan la comunicación, dadas unas imposibilidades y barreras cognitivas, temporales y experienciales que dificultan pero que, a la vez, hacen posible la comunicación, en tanto ese conflicto y la reafirmación de las diferencias hacen posible que exista algo de qué hablar, por lo que la discusión del multiculturalismo se torna enriquecedora.

Hablaremos de la interpretación como salida a la inconmensurabilidad radical y como posibilitadora de cualquier proceso de comunicación. La interpretación derrocará, entonces, toda pretensión de posesión de la verdad, sin anular la *pretensión de verdad* que se devela en cada oración emitida por un hablante, y se mostrará como una disposición ética, reflejo de solidaridad y tolerancia, que posibilita la construcción de una sociedad; no hablamos utópicamente anhelando construir una sociedad mejor, más justa y que posibilite los derechos de todos, no se trata, por ahora, de una discusión social, sino, de definir una condición y un criterio adecuados para posibilitar el diálogo y, por ello mismo, la posibilidad de conversación y comprensión en una sociedad cualquiera.

Fijémonos entonces, en que existe una diferencia entre la pretensión y la posesión de la verdad, criterio con el que se intentará salvaguardar, en gran medida, la necesidad de la crítica y la posibilidad de que dos discursos, en principio, puedan ser fusionados y *creadores de mundo*, es decir de un espacio en el que se suponen creencias y se acepta al otro como un interlocutor coherente, sensato y sincero, en el que se proponen unos estados mentales mínimos, y en el que se pueda escuchar al otro con la menor cantidad de prejuicios posibles para propiciar una creación intersubjetiva de nuevas experiencias de vida que posibiliten el conocimiento y el diálogo. Así pues, no se trata de que un discurso, por ser inconmensurable con el otro, se oponga radicalmente a éste, pues no hay posibilidad de entendimiento; de lo que se trata es de que, al enfrentarse dos discursos inconmensurables, se postule la interpretación como creadora de mundo, en una función

anadora de discursos y en ejercicio de constante creación de otros nuevos, lo que permitirá la crítica y el desarrollo del conocimiento.

Tal posibilidad de *creación de mundo* está apoyada en la formulación del principio de caridad de Davidson y la tesis de que "la meta de la interpretación no es el acuerdo sino la comprensión"¹, en la que vamos a insistir y de la que se desprenden las consecuencias del principio de caridad y sus postulados como un argumento trascendental, es decir, como una condición de posibilidad necesaria para entablar cualquier diálogo, y no como una opción utilizable electivamente a la hora de hablar.

Al final, será tal posición la que venga a dirimir el conflicto, las similitudes y desemejanzas que se presentan en la discusión, que creamos aquí entre Quine y Feyerabend, pues la posición de Davidson, en su formulación del principio de caridad, al postularlo como trascendental anula, en gran medida, los problemas tradicionales del relativismo y las concepciones subjetivas de mundo, anulando así la imposibilidad de diálogo producida por la inconmensurabilidad y la indeterminación de la traducción, posiciones que llevaremos al extremo para provocar su propia destrucción. Será esta posición la que postule la condición y el criterio necesario para la misma, que permite el diálogo entre dos hablantes, para que, posteriormente, se pueda hablar de diálogo multicultural, o por lo menos, de la pregunta por su posibilidad.

El aporte que aquí se pretende dar será de utilidad para enriquecer la discusión del multiculturalismo, preocupándonos por las raíces mismas del problema, en tanto pregunta por la posibilidad de que exista una racionalidad universal o un pluralismo de racionalidades, lo que nos lleva a hablar, consecuentemente, de los problemas del reconocimiento, de la inclusión, de la discriminación, la dominación, el imperialismo, la opresión, entre otras muchas categorías filosóficas y culturales que se involucran en dichas disquisiciones.

1. PLANTEAMIENTOS QUINEANOS: INDETERMINACIÓN DE LA TRADUCCIÓN

El relativismo, al parecer, es una de las consecuencias del naturalismo. El primero, junto al escepticismo, constituyen dos ejes fundamentales de la filosofía, en tanto se basan en la interpretación y posterior crítica de fenómenos de toda índole que, por otras corrientes y/o escuelas, pasan desapercibidos y son aceptados muchas veces por causa de la tradición, de la imposición, del poder, o de las supuestas 'demostraciones' que le conceden a dichos fenómenos un carácter inmune, irrefutable e inexpugnable.

En contra de eso, el relativismo y el escepticismo como *corolarios* del naturalismo, construyen un marco de referencia distinto al tradicional y que, por eso mismo, es tachado de extremo y cerrado, hasta el punto de calificársele como dogmático². Aun así es evidente que estos dos movimientos no son tan insulsos e inútiles como parecen y, en cambio, se muestran como salidas o consecuencias necesarias a sistemas filosóficos de distinto talante. Miremos entonces cómo esta problemática influyó en una tradición contemporánea de la filosofía.

La tradición analítica es un enfoque en la filosofía del lenguaje, que parece ser una construcción conceptual, en la que todo tipo de relaciones se plantean de manera lógica y abstracta y, que busca un desenvolvimiento analítico de problemas teóricos y conceptuales que se mueven meramente en el ámbito académico y que no tienen ninguna repercusión (o por lo menos eso es lo que se piensa) en el ámbito práctico, o si se quiere, en el ámbito público, esto es, social y político.

Respecto a esto último, a la aplicabilidad de la teoría, la filosofía de la ciencia parece tener una leve ventaja con las teorías de pensadores como Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, quienes rescatan de alguna manera los aspectos histórico-políticos y vivenciales que se habían olvidado al momento de construir o derrumbar teorías.



Sin embargo, ciertos pensadores se han servido de la filosofía de la ciencia y de la filosofía del lenguaje para la vida práctica, ello con la intención de develar ciertos misterios y marañas que se entretajan detrás de las especulaciones teóricas y experimentales de la ciencia, del lenguaje y de la lingüística, como ciencia del lenguaje.

Menciono también la relación casi estrecha entre estas dos filosofías, porque en esta ocasión, deseo resaltar una vinculación importante que, a mi parecer, existe entre la indeterminación de la traducción propuesta por Quine y la inconmensurabilidad semántica a la manera de Feyerabend, al igual que, la vinculación entre la relatividad ontológica y la inescrutabilidad de la referencia, también de Quine, con la inconmensurabilidad ontológica del mismo Feyerabend, reflexión tal que nos brindará elementos muy importantes cuando hablamos de la posibilidad de la comunicación, como se dijo anteriormente.

Basados en lo anterior, la pregunta a resolver es si las tesis de Quine (la indeterminación de la traducción, la relatividad ontológica y la inescrutabilidad de la referencia), llevan a un "relativismo escéptico" en el lenguaje y si tendrían las mismas consecuencias nefastas de la inconmensurabilidad tanto semántica como ontológica a la manera de Feyerabend, es decir, poner una barrera en la comunicación de manera tal que ésta no sea posible ni siquiera en un nivel básico. Y la tesis que respondería a tal pregunta es que Quine mantiene una postura, si conductista respecto al lenguaje, también escéptica (quizá más que relativista) con respecto al conocimiento y a la verdad y llega, incluso, a desprenderse de ello que ni la ciencia misma (concebida por él en su cientismo como "la que justifica el principio empirista de que todo nuestro conocimiento se apoya en último término en la información que nuestros sentidos nos proporcionan"³), puede apelar a una pretensión de verdad, pues allí también se daría

una inescrutabilidad de la referencia, una relatividad ontológica y por supuesto una indeterminación de la traducción. Tal reducción circular, sin embargo, nos da pie para postular a la interpretación como creadora de mundo en el sentido que ya se esbozó.

Uno de los artículos más influyentes del siglo XX, y de la filosofía del lenguaje que por esa época goza de popularidad, es sin duda *Dos dogmas del empirismo*, escrito en 1951 por Quine, cuando ya decaía el positivismo o empirismo lógico, el cual era el más halagado y preferido de los sistemas por sus tesis radicales y sugestivas. No por nada, los exponentes más influyentes de la filosofía de la ciencia y del lenguaje tuvieron algo que ver con este movimiento; sólo basta mencionar a Carnap (uno de los fundadores del movimiento) Popper, Feyerabend, Duhem y el mismo Quine, entre otros, para darnos cuenta de la magnitud e importancia de éste. Y el hecho de que el mismo Quine haga una crítica al positivismo, constituido por sus dogmas, desde el positivismo mismo, le da un carácter serio e implosivo en tanto que es una crítica desde dentro, y que puede producir más daños que desde fuera.

Después de un largo examen por la significación del primer dogma, el de la distinción entre lo analítico y lo sintético, examen que pasa por los conceptos de sinonimia y de intercambiabilidad *salva veritate*, el resultado no es concluyente, es más bien escéptico: no se llega a una aceptación del dogma pues éste es inexplicable y considerado como sin sentido. La crítica de Quine no tiene como procedimiento la demostración de errores o equivocaciones del dogma, sino la imposibilidad de explicación del mismo; es la inexplicabilidad e inabarcabilidad de ese dogma, lo que convierte la denuncia de Quine en una crítica escéptica más que en una crítica sistemática o concluyente.

3. García-Carpintero, *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ed. Ariel, Barcelona 1996, p. 442.

Similar hecho ocurre con la crítica al segundo dogma, al verificacionismo, y que está conectado con el primero en tanto que lo analítico es susceptible de ser verificado pues en sí mismo es verdadero, trayendo como consecuencia, que con la caída del primer dogma, se provoca en el segundo una inestabilidad, pues éste se debilita y pierde fuerza. Aun así, como en el primer caso la crítica no es concluyente, casi no da argumentos sino que muestra falencias e incompatibilidades, no por eso el trabajo es menos importante.

No obstante, al final del ya mencionado artículo, Quine hace una de sus propuestas más importantes: el holismo, con el cual se determina que la unidad de significación empírica no es los enunciados o los términos, como lo pretendía el positivismo lógico con el verificacionismo y que constituía una de sus falencias, sino, que propone que si es posible la verificación, ésta deberá ser como un todo, en sus palabras: "la unidad de significación empírica es el todo de la ciencia"⁴, con lo cual se afirma la inconsistencia de lo analítico diferenciado de lo sintético, pues todo podrá entrar en el campo de la ciencia y todo será susceptible de verificación.

Sin embargo, ese holismo radical de Quine propuesto en 1951 parece matizarse en 1981 en el artículo "Five milestones of Empiricism" en el que se pregunta y afirma acerca de su holismo: "¿Cuán inclusivo deberíamos considerar que es este sistema? ¿Debería ser la totalidad de las ciencias? ¿O la totalidad de una ciencia, una rama de la ciencia? Esto debe verse como un asunto de grado [...] Es un legalismo sin interés, sin embargo, pensar que nuestro sistema científico del mundo está involucrado en *bloc* en toda predicción. Trozos más modestos son suficientes"⁵.

Nótese cómo la nueva versión del holismo es problemática en la medida en que nos lleva a pensar en cierta caída por su propio peso; me explico: apelando a la noción de la

indeterminación de la traducción, que se expresa fácilmente en las siguientes palabras: "es posible confeccionar manuales de traducción de una lengua a otra de diferentes modos, todos compatibles con la totalidad de las disposiciones verbales, es decir, compatibles en cuanto al objeto al que se refieren, y sin embargo, incompatibles unos con otros"⁶, y más adelante lo afirma como el principio de la indeterminación de la traducción en el que interpretación de una sentencia de un lenguaje en otro de hecho, nos plantea dos sentencias que no tendrían entre sí ninguna equivalencia.

Retomo, apelando a esa definición y pensando en que una ciencia o una de sus ramas es constituida desde y con un lenguaje específico y que mantiene una estructura semántica que la constituye, afirmamos entonces que entre las ciencias hay una indeterminación de la traducción entre ellas mismas, es decir, una inconmensurabilidad semántica y que, por tanto, el holismo perdería en mucho su consistencia y quedaría reducido a un aspecto gradual, algo paradójico, o a un holismo sectorizado con el que el todo pretendido de la ciencia sería, más bien, una parte inabarcable e inalcanzable, pues algo tal como la ciencia no existiría, simplemente existirían ciencias, todas ellas inconmensurables. Incluso siendo un poco más extremos, desde el punto de vista de una estructura semántica del que hablaba al referirme a lo constitutivo de la ciencia, todo podría ser una ciencia, pues cualquier teoría como visión de mundo maneja un marco de referencia que la abarca y la define. Con todo, la definición de ciencia es cada vez más oscura. En ese recuperar o dotar de aplicabilidad a la Filosofía del lenguaje del que hablaba antes, nos encontramos ahora con un factor determinante en la propuesta de Quine: tal factor es el del conductismo.

Partimos del hecho característico del lenguaje según Quine: ser social, con lo que los lenguajes privados dejarían de existir, y sólo en

4. QUINE, W. V. O., "Dos dogmas del empirismo", en *La búsqueda del Significado*, Luis Valdés (comp.), Ed. Tecnos, Madrid, p. 239.

5. Citado en GARCÍA SUÁREZ, Alfonso, *Modos de significar*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997, p. 498.

6. QUINE, W. V. O., *Palabra y objeto*, traducido por Manuel Sacristán, Biblioteca Universitaria Labor, Barcelona, 1968, p. 40.

lo social, teniendo como característico lo conductual, es aprensible y sensato hablar del lenguaje. En ese sentido, cualquier conversación que sostengamos con otra persona, se involucra inmediatamente en el ámbito social, pues el pensamiento privado se suspende por un momento para fundirse con otro y constituir una nueva visión de mundo que desde ya será social. En términos de Quine: "el lenguaje es un arte social que todos adquirimos con la única evidencia de la conducta manifiesta de otras gentes en circunstancias públicamente reconocibles"⁷.

Las anteriores palabras son sumamente importantes, pues hacen un énfasis especial en lo práctico de la vivencia y la conducta misma cuando éstas se donan a una realidad social construida por el lenguaje, que en la conversación se vuelven comunes, en el sentido más básico de la palabra. Ahora bien, no creo que se deba pensar en el conductismo de una manera perversa en el cual el hombre se catalogaría como un objeto, sino todo lo contrario, hemos de pensarlo de una manera básica y simple, en la que dependiendo del estímulo, la reacción emprendida será única y determinante, pero no por ello previsible, y que demuestra que sólo a partir la acción del otro, provocada por un estímulo y unas condiciones determinadas, pueden intuirse sus creencias y sus estados mentales, para que así se posibilite un espacio adecuado para el diálogo.

Así pues, siguiendo la línea conductista, tenemos que, ante determinado estímulo del lenguaje, la respuesta tendrá, o bien un significado estimulante afirmativo, o bien un significado estimulante negativo, con la conducta del asentir en el primer caso y con la conducta del disentir en el segundo caso. Este planteamiento aniquila radicalmente la posición platónica en la que los significados se hallan fuera de la mente y por tanto permanecen en el mundo de las ideas; igualmente aniquila la posición mentalista en la que los significados están en la mente, siendo éste

el 'mito del museo' en el que "las piezas son significados y las palabras son rótulos. Cambiar los lenguajes es cambiar los rótulos"⁸

En la postura de Quine, los significados del lenguaje están en la conducta del hablante, por lo que, dependiendo la conducta adoptada ante un estímulo determinado, la respuesta será estimulativamente afirmativa o estimulativamente negativa, y basados en esas respuestas se construirían o redactarían los diversos manuales de traducción que, como dijimos antes, aunque son compatibles respecto a su objeto, son incompatibles entre sí, trayendo como consecuencia una visión conductista, naturalista (pues termina por ser relativista o escéptica y no apela en nada a la trascendencia) y que se basa en la indeterminación de la traducción.

Sin embargo, hablar de la conducta, incluso en su forma más básica, es bastante complicado si es que se pretende alcanzar la claridad. De las cosas, o mejor, de los fenómenos más difíciles que existan y que constituyan al ser humano, está precisamente su conducta y los hechos que la provocan y que de ella se derivan, y que son igualmente inescrutables e inciertos. Por ello mismo, afirmar que desde la conducta se puede determinar el significado, es bastante quimérico hablando en términos de exactitud y justificación de creencias.

La conducta se determinaría por gestos, palabras, sonidos, movimientos, acontecimientos contextuales y una amplia gama de factores y características visibles o no, que provocarían una conducta que puede o no ser voluntaria. Y personalmente, haría énfasis en su no voluntariedad. Este aspecto es particularmente importante, pues si la conducta no dependiera de ello, no tendríamos razón para asegurar que el lenguaje es significativo en su asentimiento o disentimiento en términos de la mera conducta, y todo ello nos llevaría a darle la vuelta al orden de la propuesta quineana, pues ya no sería gracias a la conducta de lo que se

7. QUINE, W. V. O., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, traducido por Manuel Garrido y Joseph Blasco, Ed. Tecnos, Madrid, 1974, p. 43.

8. *Ibid*, p. 44.

concluye que hay un indeterminación de la traducción, sino que ahora la que sería indeterminada es la conducta misma, con lo cual se fija su indeterminación, y ello representa un gran obstáculo para la armonía del "sistema quineano".

Es pues difícil precisar la conducta de un hablante, así como la sinceridad, la honestidad, es casi imposible precisar las intenciones subrepticias del sujeto, sus intereses, sus deseos o sus convicciones. Por eso mismo, su conducta es inaccesible, simplemente es inabarcable, y el pretender acomodar conductas a conceptos o sistemas es una forma cruel de reduccionismo, y ese no es nuestro interés. Además, teniendo en cuenta la inaccesibilidad de la conducta del hablante, pretender hacer manuales de traducción sería irrelevante y vano, pues si antes era indeterminada ahora lo es muchísimo más, pues no hay una pauta para realizar un manual con base en el significado estimulativo de la conducta del hablante. Por lo tanto, llevando al extremo esta posición, no importa si la traducción es indeterminada, lo fundamental y lo más preocupante es que la conducta sería la indeterminada. Y entonces, hablar del otro sería un riesgo especulativo.

2. LOS PLANTEAMIENTOS QUINEANOS EN DIÁLOGO CON FEYERABEND

Así, esta consecuencia compleja es bastante parecida a la desprendida de la inconmensurabilidad semántica⁹ de Feyerabend, en la cual, teniendo cada teoría y cada construcción de mundo un marco de referencia específico, al llegar a comparar dos marcos de referencia A y B, el uno sería inabarcable por el otro, pues A tiene una gramática y unas reglas semánticas propias que indican qué se puede decir en una teoría que no se puede decir en la otra, simplemente porque la visión y la comprensión es distinta y, por ello, la

conceptualización es única e irreducible a otra. Ello traería como consecuencia que lo que se puede decir en A, en B es imposible de afirmar.

Vemos pues la nefasta consecuencia que produciría esta inconmensurabilidad global y semántica, pues resultaría una fuerte ruptura en la comunicación entre personas, y más difícil sería revisar y examinar la conducta y la vivencia de una de ellas a partir de sus expresiones y movimientos, pues serían ininteligibles sus actitudes para nosotros, simplemente porque nuestro marco de referencia es distinto al del otro.

Entonces, lo anterior pone en evidencia, la similitud que existe entre la teoría de la indeterminación de la traducción y la de la inconmensurabilidad global semántica. Larry Laudan, también notó esto: "Resulta imposible discutir en nuestros días el relativismo sin entrar en la controvertida cuestión de la 'inconmensurabilidad' de las teorías, los paradigmas y las culturas rivales. De hecho, en los escritos de autores como Kuhn, Feyerabend, Rorty y Quine (quien discute el tema bajo el rótulo de la indeterminación de la traducción) éste ha sido uno de los lemas centrales del relativismo"¹⁰.

Y son aún más las similitudes cuando nos damos cuenta de la complejidad y de los graves riesgos que se corren al aceptar alguna de estas dos teorías como tal, de una manera global y radical. Y de ello se dieron cuenta sus gestores, pues años más tarde, luego de formular sus teorías, tanto Kuhn, como Feyerabend y Quine, renuevan sus planteamientos matizándoles para disminuir un poco su radicalidad.

Así, en el caso de Kuhn, éste pasa de la inconmensurabilidad global a una inconmensurabilidad parcial en la que "algunos (pero no todos) conceptos o enunciados claves de un paradigma no encuentra una expresión coherente en el paradigma rival"¹¹, es decir que hay expresiones y conceptos fundamentales y

9. Cfr. FEYERABEND, Paul, *Tratado contra el método*, traducido por Diego Ribes, Ed. Tecnos, Madrid, 1975 y FEYERABEND, Paul, *La ciencia en una sociedad libre*, traducido por Alberto Elena, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1978.

10. LAUDAN, Larry, *La ciencia y el relativismo*, traducido por Francisco Álvarez, Alianza Universidad, Madrid, 1993, p. 143.

11. *Ibid.*, p. 144.



fundantes que no pueden traducirse al lenguaje del paradigma rival.

Y en el caso de Quine, el matiz a la indeterminación de la traducción lo pone con las oraciones observacionales que se definen como "aquellas sobre las que todos los hablantes de una lengua dan el mismo veredicto cuando se da la misma estimulación concurrente"¹². Las oraciones observacionales versan sobre los cuerpos y hay un gran estímulo netamente sensorial, y estas oraciones no son afectadas en mayor grado por información colateral, que sería una de las causantes de la indeterminación, pues recordemos la inconmensurabilidad semántica que indica qué se puede decir y qué no, entonces, entre más observacional sea una oración, es más accesible el significado de la expresión por la conducta del hablante, de esta manera "podemos decir que una oración observacional, en cuanto que está condicionada al máximo por estimulación sensorial concurrente y no por información colateral almacenada, es traducible del lenguaje de la jungla al lenguaje del explorador"¹³.

Vemos pues estos matices correspondientes a cada una de las teorías y nos damos cuenta de que aún así los problemas de comunicación se mantienen, ya que son las expresiones fundantes y fundamentales las que no se pueden traducir, expresiones que son la piedra de toque para la construcción y la afirmación de esas teorías, que son la estructura básica de las "teorías comprensivas del mundo", en palabras de Feyerabend. Así pues, ese tema de la indeterminación de la traducción deja, tras de sí, un sabor amargo ya que aún en una formulación más moderada, los problemas de indeterminación tanto de la conducta como de la traducción misma siguen presentes.

Y los problemas se harán más patentes cuando entremos a revisar la tesis de Quine sobre la relatividad ontológica y de la inescrutabilidad

de la referencia, y la comparación que haremos de éstas con la inconmensurabilidad ontológica.

Cuando se habló de la indeterminación de la traducción era evidente que hablábamos en términos semánticos y de significado, esto último que se determinaba a través de la conducta del hablante, una conducta que como vimos puede también ser indeterminada. Ahora, en este punto, nos apoyamos en la relatividad ontológica que, guardando proporciones, es una indeterminación de la traducción no a nivel semántico sino a nivel extensional, recordando que los términos tienen la misma extensión cuando son verdaderos de las mismas cosas¹⁴. En otras palabras, decimos que la relatividad ontológica se manifiesta en tanto que es imposible determinar, gracias a la indeterminación de la traducción y a la indiscutible existencia de diversos manuales de traducción, cuál es el objeto al que específicamente nos referimos, no sabemos si es a un todo, o a una parte, a un estado, o a un sitio.

En este punto, el problema de comunicación se acrecienta y sólo quedaría lugar para la interpretación y la especulación sobre cuál es el objeto al que se refiere el hablante, no importa si estamos en un caso de traducción radical o no; en palabras de Quine: "lo que tiene sentido no es decir cuáles son los objetos de una teoría absolutamente hablando, sino cómo una teoría de objetos es interpretable o reinterpretada en otra"¹⁵. Ello nos da pie para pensar en la creación de mundo, provocada por la interpretación conjunta de los discursos.

Es claro, entonces, que el problema se da en que no tenemos un referente fijo cuando un hablante responde a un estímulo, no sabemos si cuando expresa *gavagai* se refiere a un conejo, a una parte del conejo, a una mariposa en la oreja del conejo o a varios conejos. La referencia es inescrutable, el objeto es inabarcable.

12. QUINE, W. V. O., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, p. 114.

13. GARCÍA SUÁREZ, Alfonso, *Modos de Significar*, 1997, p. 502.

14. Cfr. QUINE, W. V. O., "Dos dogmas del empirismo", en *La búsqueda del Significado*, Luis Valdés (comp.).

15. QUINE, W. V. O., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, p. 70.

En las siguientes palabras, Quine expresa claramente el sentido en el que se puede hacer la interpretación y explica la inescrutabilidad de la referencia y la relatividad ontológica dependiente de las expresiones emitidas por el hablante en un contexto de indeterminación de la traducción radical:

Un lingüista actual de campo sería, desde luego, bastante sensible a igualar 'gavagai' con 'conejo', eliminando las alternativas adversas como 'parte no separada de conejo' y 'estado de conejo'. Esta elección es razonable y otras como ella le ayudarían a su vez a determinar sus hipótesis subsiguientes respecto a qué locuciones del lenguaje nativo responderían al aparato castellano de individuación, y así todo resultaría correcto. La máxima implícita que guía su elección de 'conejo', y similares elecciones para otras palabras nativas, es que un objeto duradero y relativamente homogéneo, que se mueve sobre un fondo de contraste, es una adecuada referencia para una expresión breve. Si llegara a ser consciente de esta máxima, podría celebrarla como uno de los universales lingüísticos, o trazos de todos los lenguajes, y no tendría ningún temor en señalar su plausibilidad psicológica. Pero estaría equivocado; la máxima es su propia imposición para el establecimiento de lo que es objetivamente determinado. Es una imposición muy práctica, y yo no recomendaría otra. Pero estoy tratando una cuestión filosófica. Es filosóficamente interesante, además, notar que lo que es indeterminado en este ejemplo artificial no es justamente el significado, sino la extensión, la referencia.¹⁶

Está entonces clara esta tesis y se hará aun más clara cuando la comparemos con la inconmensurabilidad ontológica.

Un lenguaje se convierte en una cosmología o en una teoría comprensiva del mundo, de manera que tal cosmología influye tanto en el pensamiento como en la percepción y la acción del individuo. Las teorías pueden ser inconmensurables cuando tengan una diferencia ontológica, es decir, cuando la existencia de ciertas cosas en la teoría A es distinta a la existencia de cosas en B, siendo así que la

realidad posible de A es distinta a la realidad posible de B; en consecuencia, al ser ontológicamente distintas, no es posible ver el mundo con las dos de manera simultánea. En palabras de Feyerabend: "una teoría comprensiva contiene una *ontología* que determina lo que existe y delimita así el dominio de los hechos posibles y de las cuestiones posibles"¹⁷. En suma, la indeterminación de la traducción hace indeterminable la referencia, un marco de referencia es inconmensurable con otro y no permite determinar qué objetos existen en el otro.

Ahora bien, en un caso de traducción radical, la conducta es el factor fundamental por el que el lingüista o el traductor se guiarán para, basados en los significados estimulativos, adaptar y reinterpretar las expresiones de la lengua nativa al español, por ejemplo. Es un hecho que la conducta se da basada en estímulos y que el causante es un hecho y que los hechos se desenvuelven en un contexto material, objetual, por lo que lo que estimula es el objeto, lo ontológico del marco de referencia del hablante. En ese orden de ideas, si es inescrutable la referencia y si la ontología es relativa y si, además, esas teorías comprensivas llenas de ontología son inconmensurables entre sí, la del lingüista y la del hablante, entonces es imposible para el primero determinar cómo es concebido el objeto ontológico por el hablante, de tal manera que, ni siquiera al existir un objeto determinado frente al hablante, el lingüista tiene la seguridad de si para él existe o de qué manera existe. De tal forma que aún la relatividad ontológica, es indeterminada, pues la ontología misma es inescrutable e inabarcable por su carácter inconmensurable. Así llegamos a la conclusión: el relativismo ontológico cae por su propio peso, pues aún este mismo, es indeterminado e indeterminante.

Si quisiéramos resumir en unas palabras la tesis global de Quine, en la que se encierran la indeterminación de la traducción, la relatividad ontológica y la inescrutabilidad de la referencia, aquellas serían las siguientes:

16. *Ibid*, pp. 52-53.

17. FEYERABEND, Paul, ¿Por qué no platón?, traducido por María Asunción Albu, Ed. Tecnos, Madrid 1985, p. 163.



Mientras que un pequeño subconjunto de nuestras atribuciones de significado está relativamente bien definido (la especificación de los significados de expresiones que tienen que ver con lo directamente observable, y la de las expresiones lógicas), la gran mayoría no lo están; los significados de las expresiones en cuestión están indeterminados hasta un grado mucho mayor de lo que estaríamos dispuestos a admitir a simple vista.¹⁸

Lo que se intenta mostrar, contrario a lo anterior, es que no sólo los significados de las expresiones, sino también los objetos inescrutables que ellas refieren están indeterminados, de tal manera, que la misma indeterminación de la traducción es indeterminada, y la relatividad ontológica también lo está, pues debido a la misma indeterminación semántica se da también una indeterminación de la conducta y cuando se da una relatividad ontológica, de la misma manera se da una indeterminación del objeto y del hecho que estimula; con ello, la comunicación se aniquila totalmente y no queda más que el recurso de la interpretación y la apelación al poder como fuente de convención de interpretaciones para llegar a un acuerdo.

Y esa apelación a un elemento de poder me llama mucho la atención, y quisiera mencionar muy brevemente un principio que encajaría sutilmente con ese poder como elemento. Me refiero al principio de caridad que es mencionado por Quine y que define de la siguiente manera: "interpretaremos heterofónicamente la palabra de un vecino para hacer menos absurdo su mensaje"¹⁹, eso quiere decir que antes de cualquier cosa debo presuponer que lo que el otro dice, aunque ello sea inescrutable para mí, puede ser verdadero y que es importante. Ello supone un acuerdo mínimo y básico entre lo inconmensurable, y es un elemento de poder pues por medio de sugerencias, en un sentido positivo, se llega a la convención, al acuerdo.

Es por esto que desde mi punto de vista, un principio que puede salvar la comunicación es el

principio de caridad (parecido al 'todo puede ser posible que valga' de Feyerabend), que puede ser un elemento de poder, pero que llega a ser tolerante en la medida en que no niega y no se cierra a una posición, sino que está abierto a la interpretación y a la reinterpretación, único recurso que nos queda después de las tesis de Quine y de Feyerabend.

3. DAVIDSON Y EL PRINCIPIO DE CARIDAD. CREACIÓN DE MUNDO Y EMPATÍA

Esa sería una posible solución y, por ello, es reinventado por Davidson, para quitarle ese sentimiento de argumento de poder, y ponerlo más bien como argumento trascendental, quien en un breve artículo analiza el significado de un esquema conceptual, teniendo en cuenta que estos serían los inconmensurables o los indeterminables a la hora de traducir, equiparándolo con un lenguaje: "podemos entonces identificar los esquemas conceptuales con los lenguajes"²⁰. Con esta identificación, Davidson procede a analizar la imposibilidad de la traducción desde la consecuencia de una intraducibilidad total y también desde la consecuencia de una intraducibilidad parcial. Respecto al primero concluye una ininteligibilidad de su significado y la imposibilidad de que éste subsista, pues para Davidson siempre queda la posibilidad de algo común, y no se da nunca esa incompatibilidad profunda radical que se está criticando, en sus palabras: "cuando los esquemas conceptuales difieren, también lo hacen los lenguajes. Pero hablantes de diferentes lenguajes pueden compartir un esquema conceptual siempre que haya una vía para traducir un lenguaje al otro"²¹.

Lo anterior evidencia, claramente, la necesidad de un criterio de traducibilidad entre lenguajes, entre esquemas conceptuales, y mejor aún, la necesidad de que sea condición de cada lenguaje ser intertraducible. Y esa condición tiene

18. GARCÍA-CARPINTERO, Manuel, *Las palabras, las ideas y la cosas*, p. 427.

19. QUINE, W. V. O., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, p. 66.

20. DAVIDSON, Donald, "Sobre la idea misma de un esquema conceptual" en DAVIDSON, Donald. *De la verdad y de la interpretación*. Gedisa. Barcelona. 1990. Pág. 191

21. *Ibid*, p. 190.



que ser el resultado de la paradoja que sostiene el relativismo conceptual (como Davidson denomina a los defensores de la inconmensurabilidad y la indeterminación de la traducción), es decir, aquella en la que se habla de puntos de vista incompatibles, aún cuando para hablar de puntos de vista es necesaria la posibilidad de comparación, pues, de lo contrario, no habría diferencia, si no hay comparabilidad entonces, habría un solo sistema, y eso es contradictorio con la inconmensurabilidad misma.

Aclaremos: "la metáfora dominante del relativismo conceptual, aquella de los puntos de vista diferenciados, parece poner al descubierto una paradoja subyacente. Tiene sentido hablar de distintos puntos de vista, pero sólo si existe un sistema coordinado común con el cual representarlos; sin embargo, la existencia de un sistema común contradice la pretensión de una incomparabilidad profunda"²².

Se habla entonces de algo común que salve la comunicación, sin embargo no puede ser externo al esquema conceptual propio, no se puede ser objetivo, esto no es más que una quimera efectivamente, pues "no es posible que alguien pueda ocupar un punto de observación para comparar esquemas conceptuales desprendiéndose temporariamente de los suyos propios"²³. Con lo que es necesario entonces que, concibiendo el lenguaje como fuerza organizadora, fijemos como criterio de traducibilidad, por ahora, la condición de que los lenguajes serán intertraducibles, lo anterior "es esencial para esta idea de que haya algo neutral y común situado fuera de todos los esquemas"²⁴.

Siguiendo con los criterios externos, en Kuhn, sería la naturaleza la que afectaría y permitiría en alguna forma la organización del lenguaje mas no su intertraducibilidad: "Si bien los mismos signos se siguen usando en su mayor parte antes y

después de una revolución –por ejemplo, fuerza, masa, elemento, compuesto, célula- la forma en que algunos de ellos se vinculan a la naturaleza cambia en alguna medida"²⁵. Eso daría la posibilidad de afección de distintos esquemas conceptuales, que nos son del todo radicalmente incomparables, lo que daría paso más bien a una intraducibilidad parcial.

También en Feyerabend se da la posibilidad de comparación, y se da también de manera parcial: "lo que he dicho es que ciertas teorías rivales, las llamadas teorías 'universales', o teorías 'no-instanciales', si se interpretan de cierta forma, tal vez no puedan compararse con facilidad. En particular, nunca he supuesto que Ptolomeo y Copérnico sean inconmensurables. No lo son"²⁶. Como se ve, hay una incomparabilidad sólo parcial, y se deja espacio a la interpretación.

Así pues Davidson sigue buscando un criterio de traducibilidad, pero que no sea como el de Feyerabend o Kuhn, en alguna medida externos al marco conceptual, sino que se busca uno interior a éste. Para él, "un esquema conceptual es una manera de habérselas con la experiencia sensorial", eso daría pie para pensar en una ontología específica que maneja cada esquema conceptual (recordemos la inconmensurabilidad ontológica y la relatividad ontológica), pero aun esta ontología no es suficiente pues "ninguna cosa, hace verdaderas las oraciones y las teorías: ni la experiencia, ni las irritaciones de superficie, ni el mundo pueden hacer verdadera una oración"²⁷. ¿Cuál será entonces ese criterio que buscamos? tal es 'la verdad': "la oración 'mi piel es tibia' es verdadera si y sólo si mi piel es tibia. Aquí no hay referencia alguna a un hecho, un mundo, una experiencia, o una porción de evidencia"²⁸, por lo que un esquema conceptual es tal si es verdadero, noción de verdad independiente de la traducibilidad o no, es verdadero si pertenece al criterio de verdad del lenguaje determinado.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 191.

24. *Ibid.*, p. 195.

25. *Ibid.*, p. 196.

26. FEYERABEND, Paul, *Tratado contra el método*, pp. 102-103.

27. DAVIDSON, Donald, "Sobre la idea misma de un esquema conceptual", p. 199

28. *Ibid.*.



Entonces nos quedamos con la introducción parcial, que sí parece tener una salida: la de la "atribución de creencias y la interpretación de oraciones", esa es pues la salida, por la que asociamos lenguaje a esquema conceptual, siendo así que la interpretación se basa en parte en lo que cree el que va a ser interpretado, sin suspender las creencias del que interpreta, y esa creencia del hablante es lo que la hace verdadera, el criterio del que hablábamos antes: "si nosotros meramente sabemos que alguien considera que una determinada oración es verdadera, no sabemos ni lo que ese alguien significa con la oración ni qué creencia representa el hecho de que la considere verdadera. Su consideración de la oración como verdadera es así el vector de dos fuerzas: el problema de la interpretación es abstraer de la evidencia una teoría viable del significado y una teoría aceptable de la creencias"²⁹.

Y esa salida parece ser la más razonable (y parecida a la que me resignaba antes) pues, de hecho, siempre interpretamos y le damos al otro la posibilidad de hablar aun cuando las creencias sean contrarias, siempre se concede, se supone, se acuerda y se permite, de otra forma sería utópica la comunicación:

Lo que interesa es lo siguiente: si todo lo que conocemos son las oraciones que el hablante considera verdaderas, y no podemos suponer que su lenguaje sea el nuestro, luego no podemos avanzar siquiera un primer paso hacia la interpretaciones sin conocer o suponer gran parte de las creencias del hablante. Puesto que el conocimiento de las creencias sólo aparece con la capacidad de interpretar palabras, al principio la única posibilidad es suponer un acuerdo general respecto de las creencias"³⁰.

En lo anterior se resume el principio de caridad, entendido por Davidson como una condición de posibilidad necesaria y no como una opción, por lo que ese es el criterio que salva la comunicación, y con ello se derrumba la creencia en marcos conceptuales radicales; al final no

parece tanto que seamos tan inconmensurables o tan distintos, esa comunicación interrumpida radicalmente es una consecuencia demasiado exagerada, y en el fondo no somos tan distintos, siempre hay muchos elementos comunes que nos identifican. No es argumentable o inteligible que hayan muchos marcos conceptuales inconmensurables entre sí, pero tampoco es sostenible que haya uno solo.

Se plantea entonces el principio de caridad como un principio hermenéutico que permite la creación conjunta de un mundo en el cual pueda dialogarse. Este proceso de creación no es ningún ejercicio divino, sino, una construcción conceptual que funciona como postulado y que permite establecer las condiciones mínimas necesarias para el diálogo. Ya se dijo que tal condición de posibilidad es el principio de caridad; sin embargo, necesitamos de un criterio que determine en qué momentos es eficiente tal principio de caridad y en qué momentos vale la pena seguir sus consecuencias o cortar inmediatamente con su utilización y, por lo tanto, con el diálogo. Tal criterio es la *empatía*, como un compartir el *pathos*, ello posibilita "la comprensión como la creación de un espacio compartido entre intérprete y agente [...] la intersección de horizontes [que] conlleva a una invitación al cambio, la tolerancia y la adaptación"³¹. Así pues, la empatía se muestra como un criterio por el cual se demuestra que sí es posible el diálogo, pues ella misma hace uso del principio de caridad, no como un recurso de poder, sino como un elemento sincero a partir del cual, gracias a un ejercicio intersubjetivo, se propicia un nuevo espacio de diálogo que anula cualquier inconmensurabilidad radical de cualquier tipo.

En ese mismo sentido, en tanto intersubjetividad que funda un lugar compartido, se manifiesta allí mismo la racionalidad, que deja de ser una propiedad individual exclusiva de un sujeto, a la manera ilustrada, autónomo y que desarrolla su racionalidad en la libertad, para

29. *Ibid*, p. 201.

30. *Ibidem*.

31. QUINTANILLA, P., "Comprender al otro es crear un espacio compartido" en *Ideas y Valores*, No. 125, Bogotá, agosto, 2004, p. 118.



pasar a ser una racionalidad en tanto "propiedad relacional entre intérpretes que emerge en situaciones comunicativas específicas"³². Por ello mismo, la racionalidad se muestra como una identificación recíproca de las condiciones mínimas para entablar un diálogo que será, en su totalidad, interpretativo por cuanto se libera de algunos prejuicios y se guía por la condiciones de posibilidad del principio de caridad; por ello mismo, se postula a la racionalidad como condición para la interpretabilidad, entendiéndose no como una facultad de propiedad individual, sino, como una construcción que dona un espacio compartido, un lugar conjunto para la comprensión: "la idea es que toda comprensión del otro requiere, como condición de posibilidad, verlo como básicamente racional, donde la racional es la articulación consistente entre las creencias, los deseos y las acciones que la intérprete le adscribe en una situación comunicativa dada"³³, esto es, suponer unos estados mentales racionales mínimos para permitir la interpretabilidad; la condición es entonces que lo que es racional, es interpretable, en el sentido ya explicado de racional.

Este ejercicio de atribución creadora de racionalidad es producto de una situación de comunicación, la coherencia misma entre la creencia, el deseo y la acción, en suma, la observación de su comportamiento y la empatía que se pueda sentir, en tanto filiación de racionalidad: "los estados mentales surgen en la interacción comunicativa, como una obra creada solidariamente por agente e intérprete (...) [pues éstos son] propiedades relacionales entre individuos"³⁴, lográndose entonces, algo así como una solidaridad semántica en la que los significados son construcciones comunes posibilitadas por un espacio compartido y una racionalidad recíprocamente atribuida con el carisma de la empatía y gracias a la potencia de la imaginación que me permite, precisamente, imaginar unos estados mentales mínimos y *sim-pathicos*, es decir, que comparten un *pathos* y permiten un diálogo básico.

En esa dinámica creadora de mundo, se necesita, además de la condición y del criterio ya puestos, un vínculo que aúne tres factores fundamentales a la hora de entablar un diálogo: la circunstancia en la que cual se funda esa relación, la creencias de los hablantes y la verbalidad, es decir, el acto de comunicación mismo. Establecer ese vínculo es el reto que se gesta en cada acto comunicativo, y posibilitar por lo menos la existencia coherente de estos factores es la labor del principio de caridad en su papel de triangulador, a partir de dos puntos a la base se proyecta un solo punto común:

*La triangulación es un fenómeno que ocurre cuando dos interlocutores reaccionan al mismo tiempo a lo que ellos consideran que es su mundo compartido, reaccionando cada uno a las reacciones del otro. En el caso de la interpretación radical, la intérprete es consciente de que ciertas circunstancias de su entorno causan que el agente produzca cierta preferencia verbal p. Sin embargo, la intérprete no sabe cuál es el significado de p para el agente ni cuáles son las creencias causadas en él por esas circunstancias. Pero la intérprete sí sabe qué creencias han sido causadas en ella en las mismas condiciones. Así, la intérprete atribuirá al agente las creencias que esas condiciones han causado en ella. En otras palabras, ella atribuirá al agente algunas de sus creencias y asignará como el significado de p en el lenguaje del agente una oración de su propio lenguaje con las mismas condiciones de verdad.*³⁵

De esta manera, la conceptualización dada en la creación de un nuevo mundo, se da intersubjetivamente, pues se ponen en ese espacio la conceptos propios de su esquema conceptual y se interpretan los del otro, tratando de comprender, no de llegar a un acuerdo, pues la construcción de un nuevo mundo no es la puesta en común de dos ideas para la reducción y la anulación de la diferencia en una sola, sino la construcción recíproca de una contraposición que por ello mismo funda una visión de mundo nueva, en contraposición armónica que resalta la diferencia, la crítica y la oposición en el mejor sentido de la palabra. Lo que permite el principio

32. QUINTANILLA, P., "Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo" en HOYOS, Luis Eduardo (comp.) *Relativismo y racionalidad*, Unibiblos, Bogotá, 2005, p. 20.

33. *Ibidem*.

34. *Ibid*, p. 22.

35. QUINTANILLA, P., "Comprender al otro es crear un espacio compartido", p. 120.



de caridad es, en el fondo, la suposición de unos principios lógicos que me van a permitir creer en el otro, como la coherencia, la consistencia, la correcta argumentación, la inferencia, entre otros, que nos permite suponer que el otro no se contradice lógica ni pragmáticamente.

La creación de ese mundo fundamenta también otra cuestión importante, pues la discusión se salvaguarda del relativismo extremo en tanto la creación de un mundo supone la preexistencia de uno independiente de mis estados mentales, o por lo menos la suposición de tal preexistencia como un postulado necesario. Tal preexistencia es posible sobre la base de que cada uno tiene un aparato lógico propio dado por el mundo mismo, esto es, su vida y sus circunstancias, y que con ello puede encontrarse con el otro en la nueva fundación. Todo ello, se hace posible con la empatía, la disposición necesaria para entablar un diálogo sincero con otra persona, y la postura que aporta elementos de sinceridad y coherencia con el otro, anulando la pretensión de imposición de una verdad y apelando, a pesar de sus pretensiones de verdad propias de su esquema conceptual, por lo que no se abandona completamente el etnocentrismo, a la construcción de un lugar compartido que permita el diálogo y la creación intersubjetiva.

Aquí juega un papel fundamental la imaginación, entendiendo ésta como la posibilidad de pensar que existen otras formas de vida coherentes además de la mía, presupuesto que posibilita el diálogo, en tanto yo imagino que el otro puede hablarme y decirme algo coherente, y además, imaginando que yo puedo ser lo mismo para él: "Así, pues, la versión que necesitamos del principio de caridad es una que permita a la intérprete la flexibilidad suficiente para desplazarse más allá de sus propios estados mentales imaginando los del otros."³⁶

De esta manera, el principio de caridad se funda en dos supuestos ineludibles: la creencia en ese mundo creado por el diálogo, y la creencia en que el otro tiene creencias, deseos y propósitos

sinceros, sensatos y coherentes, logrando con ello una coherencia entre la creencia y la acción: "creer que p es tener la disposición para comportarse como si p fuese verdadera"³⁷, ello es, la suposición de una racionalidad que definiremos finalmente como "la posibilidad de crear un espacio de interpretación intencional común, lo que dará lugar a una forma de vida compartida o, para ponerlo en el lenguaje de la hermenéutica gadameriana, a una fusión de horizontes"³⁸.

Nosotros, al hablar con otro, insinuamos y esperamos que tenga creencias de acuerdo con su actuar, el cual nos permitirá saber cuáles son esas creencias en un largo proceso de interacción cuyo punto de partida es la empatía que se incrementará en el trato con esa persona.

De esta manera, le estamos abriendo camino la interpretación, como posibilidad creadora de mundo, y que sin duda atenderá a las experiencias de vida, esto es, a la historia misma, pues cada creación de mundo se constituye como un hito histórico de construcción de lenguaje y sociedad, es en ese sentido, en el que es posible hablar de un diálogo entre dos personas, interpretamos para comprender y crear, no para llegar a acuerdos, pues el mundo es tan vasto que no permite tales pretensiones de reduccionismo.

Finalmente, postulamos el principio de caridad como una condición de posibilidad que nos brinda los elementos necesarios a la hora de pensar la posibilidad de un diálogo multicultural y que marcará una diferencia entre la mera observación de una comunidad y el grado de vinculación que podamos tener con ella, esto es, el nivel de empatía que alcancemos en la interacción que sí es posible y que no descartamos en modo alguno, antes bien, la exaltamos como posibilitador de una realidad independiente de nuestros estados mentales, suposición que nos permite creación de mundo, de esta manera, no caemos en un realismo ni en un subjetivismo exagerados.

36. *Ibid*, p. 127.

37. *Ibid*, p. 123.

38. QUINTANILLA, P., "Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo", p. 24.

BIBLIOGRAFÍA

DAVIDSON, DONALD, "Sobre la idea misma de un esquema conceptual" en Davidson, Donald. *De la verdad y de la interpretación*, traducido por Guido Filippi, Ed. Gedisa, Barcelona, 1990.

FEYERABEND, PAUL, *La ciencia en una sociedad libre*, traducido por Alberto Elena, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1978.

_____, *Tratado contra el método*, traducido por Diego Ribes, Ed. Tecnos, Madrid, 1975.

GARCÍA-CARPINTERO, MANUEL, *Las palabras, las ideas y la cosas*, Ed. Ariel, Barcelona, 1996.

GARCÍA SUAREZ, ALFONSO, *Modos de significar*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

HIERRO S., PESCADOR, JOSÉ, *Principios de filosofía del lenguaje*, Ed. Alianza, Madrid, 1986.

LAUDAN, LARRY, *La ciencia y el relativismo*, traducido por Francisco Álvarez, Ed. Alianza, Madrid, 1993.

MUNEVAR, GONZALO, *Conocimiento radical*, Ediciones Uninorte, Barranquilla, 2003.

QUINE, W. V. O., *Palabra y objeto*, traducido por Manuel Sacristán, Biblioteca Universitaria Labor, Barcelona, 1968.

_____, "Dos dogmas del empirismo", en *La búsqueda del significado*, Luis Valdés (comp.), Ed. Tecnos, Madrid.

_____, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, traducido por Manuel Garrido y Joseph Blasco, Ed. Tecnos, Madrid, 1974.

QUINTANILLA, PABLO, "Comprender al otro es crear un espacio compartido" en *Ideas y Valores*, No. 125, Bogotá, agosto, 2004.

_____, "Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo" en HOYOS, Luis Eduardo (comp.) *Relativismo y racionalidad*, Unibiblos, Bogotá, 2005, p. 20.