

DONALD DAVIDSON (1917- 2003)

CARLOS E. CAORSI*

El 31 de Agosto de 2003, a los 86 años de edad, dejaba de existir en Berkeley, California, el filósofo estadounidense Donald Davidson, sin lugar a dudas uno de los grandes protagonistas de la filosofía de los últimos tiempos. Había nacido en Springfield el 6 de Marzo de 1917. El *campus* de la Universidad de Harvard, a pocas millas de su ciudad natal, fue el escenario de su encuentro con la filosofía y el lugar donde recibiera las influencias que marcaron en forma definitiva el derrotero de su pensamiento filosófico. Había llegado a la misma con sus tempranos intereses por el estudio de la literatura comparada y la filología clásica. Fue en los cursos de Alfred North Whitehead, a la sazón profesor en Harvard, donde se produjo su conversión definitiva hacia la filosofía. En conversación con la filósofa italiana Giovanna Borradori¹ recordará a propósito del mismo:

Hice toda la universidad en Harvard, hasta el doctorado, y la figura más importante de mi formación fue sin duda Alfred N. Whitehead. [...] Sus “gustos” filosóficos eran muy similares a los míos en aquel tiempo: era extremadamente metafísico en su carácter y muy propenso a formarse una idea “suya” de la historia del pensamiento. En ese entonces yo también tenía intereses literarios y solamente al final del *college* comencé a apasionarme por la filosofía, dejando de lado la historia de las ideas. (Borradori, 1996: 70)

De la influencia de Whitehead y de sus primeros intereses acerca de los estudios clásicos resultará su tesis doctoral (1949) sobre el *Filebo* de Platón. Sin embargo, ya antes de la redacción de su tesis conocerá a Willard Van Orman

* Profesor, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y CC EE, Universidad de la República de Uruguay, cecaorsi@montevideo.com.uy

¹ *Cfr.*, Borradori, 1996.

Quine, quien ejercerá la principal influencia en su pensamiento filosófico. La deuda de su pensamiento con la filosofía de Quine aparece muy reconocida a lo largo de toda su obra y se resume con total claridad en la dedicatoria de sus *Inquiries into Truth & Interpretation*, “*To W.V.Quine, without whom not*”.² Cuando Davidson conoce a Quine, éste acababa de llegar de Europa, donde había hecho contacto con Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Alfred Tarski y los más importantes filósofos del Circulo de Viena; contacto que será decisivo para la posterior emigración de los últimos hacia Estados Unidos como efecto de la persecución iniciada por los nazis. La Segunda Guerra Mundial marcaba de este modo una ruptura en el desarrollo de la filosofía en el continente con no pocas consecuencias para el desarrollo de la filosofía estadounidense de ahí en adelante. Y el propio Davidson no fue ajeno a los efectos de la guerra. El convencimiento de que la Primera Guerra Mundial había sido un complot del capitalismo para hacer dinero con la manufactura de municiones,³ lo llevo a simpatizar con la propuesta comunista y no dudo en alistarse como voluntario en la Marina cuando Alemania invadió la Unión Soviética en junio de 1941. Luego de pasar tres años y medio en la Marina, y tras el intento frustrado de escribir una novela, retorna a sus estudios filosóficos y obtiene su doctorado en 1949.⁴ Durante los años de 1947 a 1950 enseña en el Queens College de New York, el cual debe abandonar como resultado de la fiebre antizquierdista de la era McCarthy, trasladándose en 1951 a la Universidad de Stanford. Allí casi sin ayuda transforma un deslucido Departamento de Filosofía en uno de rango internacional.⁵ Luego de Stanford vendrán, Princeton y Chicago, para finalmente culminar su carrera docente en la Universidad de California, Berkeley, de donde era Profesor Emérito en el momento de su muerte.

Pese a la importancia de su obra, Donald Davidson recién adquirirá notoriedad filosófica en 1963, a los 46 años de edad, con la publicación de su artículo “*Actions, reasons, and causes*”, en el cual defiende, contra la opinión dominante en el mundo anglosajón, que las razones son causas de las acciones. De este modo se oponía a los wittgensteinianos y alentaba la esperanza de los partidarios

² Davidson, 1984.

³ *Cfr.*, O’Grady, 2003.

⁴ *Cfr.*, O’Grady, 2003.

⁵ *Cfr.*, O’Grady, 2003.

del naturalismo de que “la acción humana acabaría siendo entendida como un proceso causal más, como una parte más de los cambios de naturaleza física”.⁶

A éste seguirán una serie de artículos, Davidson jamás escribió un libro unitario, en los que encarará los más variados problemas filosóficos, siempre con un enfoque original y polémico. Entre los tópicos abordados en los mismos cabe destacar, la explicación de la acción humana, el problema del significado, la relación mente-cuerpo, los problemas del conocimiento, la causalidad, la verdad, la objetividad y la autoridad de la primera persona. Pese a que toda su producción tiene la forma de artículos aparecidos en revistas y volúmenes colectivos, es posible encontrar en ellos un programa filosófico unificado⁷ en el cual se destacan, una teoría de la acción, una teoría del significado, una teoría de la relación mente-cuerpo, conocida como Monismo Anómalo y una teoría del conocimiento en sus tres formas: el de las otras mentes, el del mundo exterior y el de la propia mente.

En lo que sigue me propongo, dentro de los límites de espacio disponibles, dar una introducción a los aspectos fundamentales de la filosofía de Davidson que permita ver de que modo se encuentran articulados algunos de los más importantes tópicos de su pensamiento.

ESBOZO DE LA FILOSOFÍA DE DONALD DAVIDSON

La teoría de la acción

El núcleo de la teoría de la acción desarrollada por Davidson a partir de su artículo de 1963, consiste en sostener que las razones que un sujeto tiene para realizar una acción pueden operar como causa de la misma. Así, el comportamiento de una persona será una acción, y con ello la persona un agente, si esa persona tiene razones para realizar una acción y esas razones son la causa de que actúe de esa manera. Al realizar esta propuesta, Davidson se enfrenta con la tradicional oposición entre razones y causas, según la cual las razones nunca pueden operar como causas. Entre las razones que se aducían para sostener este aserto, se argumentaba que en tanto que la relación entre una razón y aquello para lo cual es una razón es una relación lógica, la relación entre la causa y el efecto no es una relación lógica, sino una relación que sólo puede existir en la medida en

⁶ *Cfr.*, Moya, 1992.

⁷ *Cfr.*, Caorsi, 2001.

que exista una ley causal. A diferencia de lo que sucede con las razones, causa y efecto son conceptualmente independientes, no hay análisis posible de la causa que nos permita determinar cuales serán sus efectos. Lo único que nos permite prever el efecto, dada una determinada causa, es la existencia de una ley causal que vincule este tipo de eventos como causa del primer tipo de eventos. Así, si se nos da un acontecimiento determinado y no tenemos conocimiento de una ley causal, no tenemos modo de saber cuales serán los efectos de éste. Sin embargo, si se nos da una razón, no necesitamos conocer nada más para saber de que es una razón. A diferencia de las causas, las razones contienen en sí mismas aquello de lo cual son razones. Así, mi deseo de tomar un helado es una razón que explica que me lo tome y cualquiera que la comprenda sabe *a priori* que es una razón que justifica el que yo tome un helado. Nada similar ocurre con las relaciones causales. Si deseamos optar por una terminología kantiana, podríamos decir que en tanto que la relación entre una razón y aquello de lo que es una razón es analítica, la relación entre la causa y el efecto es sintética.

Una de las consecuencias de este enfoque es que sólo podemos hablar de relaciones causales entre hechos determinados si existe una ley causal de la cual la relación entre esos eventos es una instancia singular. Por otra parte, en lo que respecta a la acción humana, estamos habituados a ver situaciones en las que un sujeto tiene razones suficientes para actuar de un determinado modo y, sin embargo, no lo hace. El constatar este hecho hace difícil sostener que pueda haber leyes causales que relacionen las razones con aquello para lo cual son una razón. Porque si existieran tales leyes, entonces si alguien posee una razón para actuar de un modo determinado, debe actuar de ese modo y sabemos que la mayoría de las veces las cosas no suceden así. Pues bien, Davidson también acepta este segundo punto, pero, sin embargo, sigue sosteniendo que en la acción las razones operan como causas. La situación a la que Davidson se enfrenta es pues a la siguiente:

- 1 Donde hay causalidad debe haber leyes.
- 2 No hay leyes causales que conecten las razones con aquello para lo cual son una razón.
- 3 Las razones son causas de las acciones.

EL MONISMO ANÓMALO

El modo en que Davidson compatibiliza estos tres enunciados dará lugar a su particular teoría de la relación mente-cuerpo. El primer paso va a ser considerar qué es lo que opera como causa. Los candidatos naturales para ello son los eventos. Así las relaciones causales son relaciones entre eventos. Luego, de acuerdo con 1, si un evento *a* causó un evento *b*, debe existir una ley causal de la cual “*a* causó *b*” es una instancia particular. Ahora bien, al decir que un determinado evento causó otro, estamos pensando en los eventos como hechos particulares fechados y no en clases de eventos. Son los particulares y no la clase de los eventos los que intervienen en las relaciones causales. Cuando decimos que la erupción del Vesubio en el año 79 d. C. causó la destrucción de Pompeya, nos referimos a la erupción particular del Vesubio en ese año y no a la clase de eventos caracterizable como las erupciones del Vesubio, o a la clase aún más amplia de las erupciones de volcanes; y lo mismo podemos decir de la destrucción de Pompeya. Así, siempre que Davidson habla de eventos, debemos entender que se refiere a hechos particulares fechados, y en tanto tales, irrepetibles. Ahora bien, éstos pueden ser descritos de distintas formas. Así, el evento consistente en la erupción del Vesubio antes referida, admite entre otras las siguientes descripciones: “la erupción del Vesubio del año 79 d. C.”, “la erupción del Vesubio que sepultó Pompeya”, “la causa de la destrucción de Pompeya”. En cualquiera de los tres casos nos referimos al mismo evento por medio de descripciones diferentes.

Volvamos ahora a las razones como causas de las acciones. En tanto que una razón es causa de una acción, la misma debe ser un evento. Así, mi deseo de comer un helado es un evento que se produce en mí. Ese evento puede ser descrito de distintos modos, al igual que hicimos con la erupción del Vesubio. Por ejemplo, puedo describirlo como el deseo al cual hago referencia en este párrafo. Pero entre las muchas descripciones que puedo hacer del mismo, hay una que cobra una especial importancia para la cuestión que estamos tratando; a saber, la descripción que puedo hacer de ese hecho en términos neurofisiológicos. Es decir, el evento consistente en mi deseo de comer helado, puede ser descrito, también, como la producción de un determinado estado de mi cerebro. En este caso tengo dos descripciones del mismo evento, una en términos psicológicos, o mentales, y otra en términos neurofisiológicos, o físicos. Con esto llegamos a uno de los rasgos de la teoría de la relación mente-cuerpo de Davidson; *la identidad de*

lo mental y lo físico. Lo mental y lo físico son idénticos en tanto que ambos no son otra cosa que distintas descripciones verdaderas de los mismos eventos. Uno será físico en la medida que haya una descripción en términos puramente físicos que es verdadera de él, y mental en tanto que pueda ser descrito en términos mentales. Ahora estamos en condiciones de mostrar la compatibilidad de los enunciados 1 a 3. Supongamos que un evento *a* causa un evento *b*. Como ya señalamos la relación causal se da entre el evento particular *a* y el evento particular *b*. Ahora bien, parece claro que esa relación causal se da independientemente del modo en que sean descritos *a* y *b*. Pero si *a* causa *b* debe haber por 1 una ley bajo la cual, en alguna descripción de “*a*” y “*b*”, “*a* causó *b*” quede subsumido. Por otra parte, de acuerdo con 2, esa ley no puede ser una en la cual el evento *a* sea descrito en términos mentales, es decir como una razón, porque no hay leyes que conecten las razones con aquello para lo cual son razones. Luego, la ley con la cual “*a* causó *b*” será subsumido, debe contener una descripción de los eventos *a* y *b* en términos que no pertenezcan a lenguaje mental. Y esa descripción deberá entonces realizarse en términos puramente físicos. Entonces podemos decir que si una razón causa una acción hay una descripción de la misma en términos puramente físicos, con la cual queda subsumida en una ley causal. Hagamos esto un poco más claro. Mi deseo de comerme un helado es la causa de que lo coma. Por 2, no hay ninguna ley del tipo “Que una persona desee comerse un helado causa que se lo coma”. Pero si mi deseo de comer un helado fue la causa de que lo comiera, debe haber una ley causal bajo la cual ese evento pueda ser subsumido. Ahora bien, mi deseo de comerme un helado admite también una descripción en términos puramente físicos y, por cierto, también, el comer un helado. Luego, con esas descripciones en términos físicos, el evento consistente en comerme un helado porque lo deseaba, cae bajo una ley causal estricta. Lo que debe quedar claro a partir de esto es que, el que dos eventos se vinculen como causa y efecto es independiente del modo en que sean descritos; pero el que esa relación caiga en una ley causal sí depende del modo en que se describan los eventos que la componen. De acuerdo con lo que hemos visto, explicar una acción supone que:

- a) El sujeto tiene una razón para realizar la acción, y
- b) que esa razón fue la causa de que la realizara.

El elemento causal tiene en la explicación de la acción un papel fundamental, porque si el sujeto cumple con la condición: a) a saber tiene una razón para hacer lo que hizo, pero la realización de la acción no es causada por esa razón, de modo que no se cumple la condición b), no será una explicación verdadera de esa acción decir que se hizo por esa razón. Veamos un ejemplo. Un sujeto tiene razones para matar a su jefe. Más de una vez lo ha manifestado y asegura que si se le presenta la oportunidad no dudará en hacerlo. Un día, a raíz de que llegará tarde a una cita conduce su automóvil a altas velocidades y en forma accidental arrolla a un transeúnte que intentaba cruzar la calzada en ese momento. Luego, el sujeto se entera que ese transeúnte era su jefe. En este caso resulta claro que el matar a su jefe, no fue una acción que el sujeto realizara, sino algo que le sucedió, un mero accidente. Luego, pese a que el sujeto tenía razones para matar a su jefe y en efecto lo mató, las razones no fueron en este caso las causas de la acción de matar a su jefe. Y más allá de las dificultades que pueda tener el sujeto para demostrarse inocente de asesinato en primer grado, el alegato de su inocencia pasará por demostrar que pese a que tenía razones para hacerlo éstas no fueron la causa de que lo hiciera. De acuerdo con esto la diferencia entre una acción y algo que simplemente nos sucede, es la existencia de una intención. Y como hemos visto para atribuir intención a un sujeto es necesario atribuirle una razón para hacer lo que hizo y además esa razón debe ser la causa de su acción.

Para Davidson, las razones pueden ser causas de una acción porque éstas son eventos y éstos operan como causas y efectos. Sin embargo, como también señalamos, Davidson admite a su vez que lo mental es anómalo, lo que vale decir que no existen leyes causales que conecten eventos mentales con otros como su causa. Sin embargo, admite que existen leyes causales que conectan esos mismos eventos, sólo que ahora descritos en el vocabulario de la física. Luego, supongamos que tenemos dos eventos a y b tales que a causó b . Y supongamos que “El evento que es F_1 ” es una descripción en el vocabulario físico del evento a y que “El evento que es F_2 ” es una descripción del evento b en el mismo vocabulario. Por otro lado, siempre de acuerdo con Davidson, también tendremos una descripción en términos mentales de los mismos eventos. Sean estas “El evento que es M_1 ” para a y “El evento que es M_2 ” para b . De acuerdo con esto podemos decir que:

1. El evento que es F_1 = El evento que es M_1 y
2. El evento que es F_2 = El evento que es M_2 .

También de acuerdo con Davidson tendríamos una ley causal que podríamos esquematizar del siguiente modo:

3. Todo evento que sea F_1 causa un evento que es F_2 .

Esta sería una ley causal que apela en forma exclusiva al vocabulario de la física. Ahora bien, parecería que si tenemos 1, 2 y 3 también deberíamos tener una ley de la forma

4. Todo evento que sea M_1 causa un evento que es M_2 ,

la cual resultaría de sustituir M_1 por F_1 y M_2 por F_2 en 3. Pero si esto es así, entonces contra lo que Davidson afirma tendríamos leyes causales que conectan entre sí eventos mentales. Sin embargo, Davidson no admite esta conclusión y su negativa se apoya en lo siguiente; 1 y 2 son verdaderos en tanto que ambos incluyen descripciones de eventos particulares fechados y las dos descripciones a ambos lados del signo “=” son verdaderas del mismo evento. 1 afirma que el evento que es F_1 es el mismo que el que es M_1 y, otro tanto, hace 2 para el evento b . Pero lo que Davidson sostiene es que no podemos pasar de 1 a una descripción como:

1'. Todo evento del tipo F_1 es un evento del tipo M_1 ,

y la razón por la cual no podemos hacerlo es que en tanto que 1 afirma una identidad de instancias, 1' afirma una identidad de tipos. Y lo mismo sucede con 2. Según Davidson, dado un evento particular fechado podemos encontrar dos descripciones que sean verdaderas de ese mismo evento una en el vocabulario de la física y la otra en el vocabulario mental. Pero no podemos encontrar para un tipo de eventos caracterizado en el lenguaje de la física, un tipo correspondiente de eventos caracterizado en lenguaje mental. En particular, para un predicado dado que caracterice una clase de eventos, no es posible construir un predicado mental que determine la misma clase. Así, lo que Davidson postula es una identidad de instancias sin identidad de tipos. Lo que no existe son leyes puente que conecten el vocabulario mental con el vocabulario físico. En otras palabras, no existen leyes psicofísicas. Con esto hemos llegado al segundo punto de la

teoría davidsoniana de la mente conocida como Monismo Anómalo, a saber *el anomalismo de lo mental*. El Monismo Anómalo se presenta como una teoría de la identidad psicofísica no reduccionista. En virtud de ello y, como su denominación lo explicita, se trata de una teoría *monista*, en tanto que postula la identidad de lo mental y lo físico, pero lo mental es *anómalo* porque no existen leyes estrictas que permitan predecir eventos mentales.

INTERPRETACIÓN Y ATRIBUCIÓN DE CONTENIDOS MENTALES

Nos queda, sin embargo, pendiente dar una explicación de por qué no pueden existir leyes psicofísicas. Para ello será necesario dar un largo rodeo. De acuerdo con lo que venimos diciendo, una razón explica una acción en la medida en que es una razón para ella y además la causa. Así, la explicación de la acción debe mostrar que ésta resulta comprensible a la luz de las razones y además que es causada por estas. Con ello la explicación de la acción debe cumplir con un requisito doble. Por un lado *debe mostrar cómo las razones justifican racionalmente la acción* y por otro *que son su causa*. De acuerdo con lo que hemos venido desarrollando, para mostrar que una razón fue la causa de una acción, lo que debemos hacer es encontrar una descripción de la razón en términos puramente físicos y luego mostrar cómo, descrita de ese modo, la acción queda subsumida bajo una ley causal. Sin embargo, el camino por el cual podemos mostrar que la razón racionaliza la acción es de un orden muy diferente. Para ver en qué medida lo es, será necesario analizar un poco más a fondo que entiende Davidson por una razón para actuar. Según su propuesta podemos descomponer ésta en dos partes: una actitud favorable a la realización de la acción y una creencia. La actitud favorable es una inclinación, por ejemplo, un deseo. La creencia es que la acción del caso es un modo de satisfacer esa inclinación. Así, por ejemplo, mi acción de encaminarme a la heladería con la intención de comprar un helado, se explica por mi deseo de comer helado (actitud favorable) y mi creencia de que ir a comprarlo a la heladería es un modo de satisfacerlo. De este modo, parte de la explicación de una acción pasa por atribuir al agente una actitud favorable y una creencia respecto del modo de lograrla. Ahora bien, una creencia es un estado mental y el modo que tenemos de atribuir estados mentales es totalmente diferente del que tenemos para atribuir estados físicos. Si tengo acceso al cerebro de una persona puedo, en principio, señalar que se está produ-

ciendo un determinado estado por la simple observación de lo que allí ocurre.⁸ Al hacerlo así puedo determinar la ocurrencia de un evento que queda unívocamente determinado por la presencia de ciertos rasgos físicos. Supongamos ahora que ese evento es el mismo que, descrito en términos mentales, constituye la razón para la cual el sujeto realiza la acción. La descripción física de ese evento es todo lo que necesito, junto con la ley causal del caso, para señalar a éste como la causa de la acción. Con eso hemos cumplido con la parte causal de la explicación. Debemos cumplir ahora con la parte racional. Para ello debemos describir ahora ese evento, en términos mentales, como siendo cierta creencia. Pero para atribuirle al sujeto una creencia determinada no parece de mucha ayuda observar lo que pasa en su cerebro. Tal vez pueda determinar que el cerebro se encuentra realizando una actividad de cierto tipo, tal vez incluso pueda determinar que el tipo de actividad que se encuentra realizando es del tipo de procesar creencias, pero lo que parece difícil que pueda determinar es el *contenido de esa creencia*. Para poder atribuir ese contenido parece que tengo que dejar de observar el cerebro y ponerme a observar la conducta del sujeto. Así, si veo a un sujeto que hurga en sus bolsillos, puedo atribuirle el deseo de encontrar algo y la creencia de que lo guardó allí. Sin embargo, no puedo ir más allá de atribuirle ese deseo y esa creencia tosca, e incluso en esta gruesa atribución puedo equivocarme; tal vez simplemente quiere cerciorarse de que ninguno de sus bolsillos esté roto. Sea como fuere sólo puedo atribuir con más precisión una intención al sujeto interrogándolo acerca de lo que hace. Así, si el sujeto responde que está buscando las llaves de su automóvil, puedo atribuirle el deseo de encontrarlas y la creencia de que hurgar en sus bolsillos es un modo de hacerlo. Pero tal vez en esto también me equivoque; puede que el sujeto esté buscando alguna otra cosa y que por alguna razón no quiere que yo sepa cual es. De modo que lo primero que tengo que suponer, a los efectos de atribuirle una intención particular al sujeto, es que está actuando en forma sincera conmigo cuando me dice lo que está haciendo. Una vez que le atribuyo esta intención, la de comunicarme en forma sincera algo con lo que me dice, estoy en condiciones de atribuirle, en forma precisa, un contenido a su intención. ¿Pero realmente lo estoy? Veamos esto un poco más detenidamente. El sujeto dice “estoy buscando las llaves de mi automóvil”. Y yo le atribuyo entre otras cosas la creencia de que la llave de su automóvil está en

⁸ Debo disculparme por la simplificación excesiva, pero es el precio de hacer claras las ideas y no creo que incida en el resultado final.

alguno de sus bolsillos. Esto parece muy simple. Sin embargo, para poder atribuirle esa creencia debo antes que nada interpretar sus palabras. Se dirá que esto es muy sencillo puesto que hablamos la misma lengua. Y con esto de hablar la misma lengua, queremos decir que estoy en condiciones de interpretar lo que dice. De un modo u otro yo tengo una teoría acerca de lo que significan las palabras emitidas por el sujeto y con base en ella puedo interpretarlas. Sin embargo, la existencia de esa teoría, si bien es el punto de partida para interpretar lo que el hablante dice, no necesariamente me permitirá hacer una interpretación correcta, si sólo me atengo a ella. Recordemos, por ejemplo, el caso de los malapropismos. Para tomar un ejemplo del propio Davidson, consideremos que la señora Malaprop cree que “una linda confusión de epitafios” significa un buen ordenamiento de epítetos. Si la señora Malaprop me dice “esta es una linda confusión de epitafios” y yo me atengo a la interpretación que mi teoría me dicta, le atribuiré la creencia de que esa es una linda confusión de epitafios, cuando en realidad lo que ella cree y desea comunicarme es que ese es un buen ordenamiento de epítetos. En este caso, no podemos decir que estoy interpretando a la señora Malaprop en forma adecuada. Mi comprensión correcta de lo que dice pasa por que interpreté sus palabras como diciendo que eso es un buen ordenamiento de epítetos. Por lo tanto, para que se dé la comprensión es decisiva *la intención del hablante de ser interpretado de un cierto modo, y que la interpretación real de las palabras del hablante por parte del intérprete reconozca esa intención del primero*. En el caso que estamos considerando, la *intención* de la señora Malaprop es ser interpretada como diciendo que eso es un buen ordenamiento de epítetos y, por lo tanto, mi interpretación, para ser correcta, debería reconocer esa intención de la señora Malaprop. Si reconozco esa intención, entonces no la interpretaré como afirmando que eso es una linda confusión de epitafios, sino que eso es un buen ordenamiento de epítetos. Pero si esto es así, para comprender a la señora Malaprop, debí abandonar al menos en parte, mi teoría de lo que esas palabras significaban. ¿Cómo explicar, entonces, el proceso que ha llevado a la comprensión de la Sra. Malaprop por mi parte? La propuesta de Davidson es la siguiente:⁹

El intérprete llega a la situación de interpretación con una teoría respecto de lo que significaran las palabras que usará el hablante (más una teoría respecto de las creencias de este, sus hábitos, etétera). Davidson llamará a esta teoría, *la*

⁹ Cfr., Davidson 1986: 442.

teoría previa del intérprete. Al escuchar la proferencia del hablante (en este caso: “esto es una linda confusión de epitafios”), el intérprete se da cuenta de que la interpretación estándar (la contenida en su teoría previa) no es la pretendida; por ignorancia, inadvertencia o a propósito, el hablante ha usado una palabra que, a juzgar por la situación de emisión, no expresa “correctamente” lo que quería decir. Lo absurdo o inapropiado de lo que el hablante hubiera querido decir, si sus palabras se tomaran en el modo estándar, alerta al intérprete de la trampa o el error, y la situación de emisión, conjuntamente con las creencias que atribuye al hablante, le dan la pauta para la interpretación correcta. Al llegar a esta interpretación, el intérprete modifica su teoría previa, obteniendo como resultado de ello otra nueva respecto de los que significan las palabras del hablante, que Davidson denominará la *teoría al paso del intérprete.*

Así, en el proceso de comprensión el intérprete ha abandonado una teoría previa y la ha sustituido por una teoría al paso. Si analizamos ahora la razón que tuvo el intérprete para cambiar una por otra, vemos que ésta ha sido interpretar sus palabras del modo habitual, le hubiera obligado a atribuirle al hablante una creencia absurda. Al resistirse a esto último, el intérprete parte de la base de que el hablante actúa de manera racional y que tiene creencias mayoritariamente coherentes. En otras palabras supone que el hablante es un ser racional. Con ello llegamos a uno de los principios que gobiernan nuestra atribución de estados mentales, *el principio constitutivo de la racionalidad.* Ahora, podemos empezar a ver un poco de manera más clara cuales son las razones por las que Davidson sostiene la inexistencia de leyes psicofísicas; a saber que la atribución de predicados mentales y la atribución de predicados físicos se guían por principios constitutivos diferentes. Al atribuir un determinado rasgo físico a un evento no me guío por el principio de racionalidad porque no resulta racional ni irracional que un evento tenga o deje de tener un cierto rasgo físico. El reino de lo físico es simplemente el reino de lo no racional. Por otra parte, el atribuir un cierto rasgo mental, por ejemplo, una creencia, no puede hacerse si la atribución de la misma viola el principio de racionalidad. El modo en que este principio opera quedará más claro si volvemos a la situación de interpretación. Como señalamos, el intérprete renuncia a interpretar las palabras del modo estándar para no atribuirle creencias absurdas al hablante. Pero, ¿en qué medida una creencia puede considerarse absurda? ¿Porqué la creencia de que esto es una linda confusión de epitafios, resultaría absurda? La clave reside en el “esto”. Sin duda, no es siempre absurdo atribuirle a alguien la creencia de que esto es una linda confusión de epitafios, no lo es

cuando el “esto” se refiere a confusiones de epitafios. Lo que vuelve absurda esta creencia será entonces la referencia del pronombre demostrativo, la cual en el ejemplo de Davidson, está muy lejos de ser una confusión de epitafios. Pero ¿cómo determinamos la referencia de tal pronombre? Sin duda por el contexto de enunciación. Y este contexto estará constituido por un conjunto de creencias que suponemos que el hablante tiene, el entorno objetivo en el cual se encuentran hablante e intérprete y las creencias del propio intérprete acerca del entorno objetivo y del propio hablante. Así, las palabras de la Sra. Malaprop resultarán absurdas en ese contexto y en esa situación, aunque tal vez resulten de otro modo en alguna situación de emisión diferente. Con esto hemos llegado a la importancia del contexto para la interpretación. Podríamos decir que al interpretar a un hablante le atribuimos las creencias que es *razonable* esperar que tenga dada la información que poseemos acerca del hablante mismo y la situación objetiva que ambos compartimos. Así, el proceso de interpretación supone un hablante, un oyente y una objetividad compartida. Sólo si hablante y oyente tienen acceso al mismo mundo, al cual las palabras del oyente se refieren, la interpretación es posible. Se genera así un triángulo semántico mediante el cual el oyente puede interpretar al hablante en la medida en que ambos comparten un entorno objetivo común. Y la importancia del compartir este entorno resultará más evidente si analizamos los casos en los cuales no podemos suponer que hablante e intérprete compartan una lengua, una cultura o una historia, a saber, los casos de interpretación radical.

INTERPRETACIÓN RADICAL

Lo que Davidson denomina “interpretación radical” es la interpretación de las preferencias de un hablante de un lenguaje totalmente desconocido para nosotros. La situación es, en parte, diferente de la que debimos enfrentar en el caso de la señora Malaprop. En esa situación la señora Malaprop nos decía algo y nosotros en el momento de interpretar sus palabras le atribuíamos una determinada creencia. La cuestión era que no podíamos atribuirle creencias absurdas y para ello debíamos renunciar en ese caso a la traducción homofónica. El problema en el caso de la interpretación radical varía en que podemos suponer menos acerca del hablante de lo que podíamos suponer acerca de la señora Malaprop y ni siquiera tenemos una teoría previa acerca de la lengua del hablante, ya que se trata de una lengua totalmente desconocida para nosotros. Luego, nos enfrenta-

mos con un hablante respecto del cual sólo supondremos que intenta comunicarnos algo, y que eso que intenta comunicarnos es algo en lo cual cree. Después, el problema es, debido a la poca información, ¿en qué medida podemos acceder al significado de lo que dice?

El supuesto del que partiremos es que el hablante profiere cierta oración y nosotros sabemos que él considera esa oración como verdadera. La pregunta es ¿si eso es suficiente para conocer el significado de la oración? Veamos en detalle este punto. En primer lugar, consideremos lo que este supone:

i) El hablante tiene una creencia (cree en la verdad de la oración) y esa creencia opera, entre otras cosas, como *causa* de su preferencia de la oración. Es decir, profiere la oración *porque cree* que es verdadera y presumiblemente *porque desea* comunicarnos algo con ella.

Sin embargo, esto no es suficiente para que accedamos al significado de su oración. Para ello sería necesario además que *ciertos aspectos relevantes de la situación en que emite la oración operen como factores determinantes para la emisión de esa oración*. Así, el tipo de oraciones con las cuales debe comenzar el proceso de interpretación debe ser lo que Quine llama oraciones ocasionales; oraciones que son tales que la preferencia de, o el asentimiento a, dependen del contexto de emisión. Si el sujeto sólo emitiera tautologías, o lo que Quine denomina “oraciones eternas”, nos sería en principio imposible acceder al significado de lo que dice, ya que en ningún momento podría determinarse algún aspecto de la situación como decisivo para la preferencia de la misma. Luego:

ii) ciertos rasgos del entorno deben ser decisivos para que el sujeto profiera la oración.

Luego, de acuerdo con i) y ii) entre las causas de la preferencia de la oración debemos incluir a) *la creencia* del sujeto en la verdad de la oración y b) *el deseo* del sujeto de comunicarnos algo con ella. Y además debemos suponer que *ciertos rasgos del entorno fueron los causantes de la creencia del sujeto en la verdad de la oración*.

Ahora bien ¿son suficientes i) y ii) para que podamos interpretar lo que el sujeto dice? Parecería que la respuesta es no. Obsérvese que si nosotros no tenemos acceso a las circunstancias del entorno que operaron como causa para

la creencia del sujeto de que la oración es verdadera, seguimos sin poder interpretar lo que dice.

Luego se hace necesario introducir:

iii) Los rasgos del entorno descritos en ii) deben tener carácter objetivo.

Parecería que ahora sí estamos en condiciones de interpretar el significado de la oración proferida por el hablante ya que el hablante profiere S porque cree C y C es causada por el rasgo objetivo A y nosotros tenemos acceso a A. Luego, si tenemos acceso a A y A causó la creencia que a su vez causó la proferencia de S, parece que tenemos un modo de acceder a lo que S significa. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Porque supongamos que A, que fue la causa de la creencia C en el hablante, causa en nosotros la creencia C' y que C es distinta de C'. Si este fuera el caso C causaría la proferencia de S por parte del hablante y C' sería la creencia que determinaría nuestro uso del enunciado S' en nuestro lenguaje. Pero si C es distinto de C', S en el lenguaje extranjero no significaría lo mismo que S' en nuestro lenguaje. Luego, podríamos ser conducidos al error de considerar S' como una interpretación adecuada de S. Parecería, entonces, que se hace necesaria otra condición; a saber:

iv) Debemos suponer una coincidencia entre las creencias básicas del hablante extranjero y las nuestras (Principio de Caridad).

De este último supuesto y el supuesto ii) se sigue como corolario

v) que la mayor parte de nuestras creencias deben ser verdaderas.

Es decir, tanto el hablante extranjero como nosotros podemos equivocarnos, pero dado el modo en que se generan las creencias y nuestra coincidencia en las creencias básicas, no es posible que estemos equivocados la mayor parte del tiempo.

De acuerdo con lo visto, en la interpretación radical asignamos creencias al hablante, basados en las propias creencias que el entorno de emisión genera en nosotros, con el fin de acceder al significado de sus oraciones. Sin embargo, al asignar creencias de este modo debemos suponer, como en efecto lo hicimos, que esas creencias operan como razones que nos permiten entender su acción

como racional. Es decir, supusimos que las creencias del sujeto justifican su preferencia dando las razones que tuvo para ella. Luego, si no interpretamos su preferencia como una acción justificable racionalmente no estamos en condiciones de asignarle creencias y con ello de acceder al significado de lo que dice. Es decir, si el sujeto que emite los sonidos, lo hace porque sí, sin ninguna justificación racional, entonces no podemos ni atribuirle actitudes ni creencias ni acceder al significado de lo que dice. Por lo tanto hay un supuesto central que opera en la base de la interpretación radical:

vi) El hablante es un ser racional (Principio constitutivo de la racionalidad).

Ahora sí, con la base de los supuestos i)-vi) estamos en condiciones de interpretar las preferencias de un hablante de una lengua desconocida.

DICOTOMÍA SUBJETIVO-OBJETIVO

Entre los supuestos que hacen posible esta interpretación, se encuentra el de la existencia de un entorno *objetivo* y *accesible* por parte de hablante e intérprete. Y no cabe duda que esto está lejos de ser admitido por una aclamación filosófica. Entre otras, las objeciones escépticas respecto de nuestro conocimiento del mundo exterior ponen en cuestión la accesibilidad a ese mundo objetivo y con ello el supuesto de que nuestras creencias son en su mayoría verdaderas. En una misma veta, la amenaza de caer en el solipsismo pone en cuestión la existencia misma de la tal pretendida objetividad.

Luego, la defensa de la explicación anterior respecto del modo en que es posible la comunicación entre hablantes, hace necesario eliminar las objeciones escépticas. Es decir, asegurar, por parte de hablante e intérprete, el acceso a ese mundo objetivo compartido. Las dudas respecto de dicha accesibilidad surgen del papel que juegan los sentidos en la misma. Podríamos resumir del siguiente modo la forma en que se generan las dudas escépticas. Conocemos el mundo exterior por medio de la estimulación que produce en nuestros receptores sensoriales. El *imput* sensorial, o los *sense data*, constituyen toda la información que podemos obtener del mundo exterior. Pero no debemos confundir este *imput* sensorial, que tiene carácter *subjetivo*, con los objetos que lo causan que tienen carácter *objetivo*. Nuestro punto de partida son estos datos subjetivos y nuestra imagen del mundo exterior construida a partir de éstos, en la medida que los organizamos por

medio de sistemas de conceptos. La duda escéptica se introduce, entonces, tomando la forma de la pregunta ¿cómo sabemos que esa imagen que construimos del mundo a partir de esos datos corresponde de modo fiel al mundo del cual es imagen? No son pocas las veces que los sentidos nos engañan, como lo muestra el argumento cartesiano del sueño y los múltiples casos de ilusión sensorial, como para que podamos confiar en los mismos. Pero si esta única fuente de acceso a lo que nos rodea, resulta indigna de confianza, parece que estamos destinados a permanecer en la más completa incertidumbre respecto del mundo que nos rodea. En realidad, el mundo podría ser totalmente diferente de cómo creemos que es. La sombra de esta duda descansa, en opinión de Davidson, en dos dicotomías que se encuentran estrechamente vinculadas; *la dicotomía subjetivo-objetivo* y *la dicotomía dado-interpretación*. La primera de ellas establece una diferencia entre lo *subjetivo*, *sense data*, experiencia, *inputs* sensoriales, y lo *objetivo*, el mundo, el medio circundante, la realidad. Esta diferencia establece una brecha que, en opinión de Davidson, una vez establecida es imposible de suturar. La segunda dicotomía establece una distinción entre un *contenido incontaminado*, *sense data*, *input* sensorial, lo dado y un *sistema de conceptos*, categorías, esquemas conceptuales, que organiza esos datos, dando como resultado una visión del mundo. En la medida en que admitimos que esos sistemas de conceptos pueden variar de un individuo a otro, o de una cultura a otra, debemos admitir que lo mismo suceda con la visión del mundo resultante del uso de uno u otro de esos sistemas de conceptos. La consecuencia ahora es el relativismo.

LA CONCEPCIÓN “CARTESIANA” DE LA MENTE

La admisión de ambas dicotomías da lugar a una particular visión de la mente que, según Davidson, es la responsable de gran parte de las dificultades que hemos enumerado. La primera de dichas dicotomías subyace a una concepción de la mente con sus propios estados internos, los cuales puede observar en forma directa. Esta mente tiene un acceso privilegiado a sus propios datos, ideas, *sense data*, etcétera, con lo cual tiene un conocimiento incorregible de los mismos; pero se encuentra en peores condiciones para obtener un conocimiento del mundo exterior, al cual sólo puede acceder por intermedio de sus propios objetos, ideas o *sense data*. Tal es la que Davidson denomina “concepción cartesiana de la mente”, que no es patrimonio exclusivo del racionalismo, sino que es compartido también por el empirismo. La segunda dicotomía agrega un elemento más. Asig-

na a esta mente dotada de sus propios estados internos, dos diferentes facultades, una *pasiva* por la cual recibe los datos del mundo, y otra *activa* que los organiza por medio de sistemas de conceptos.

Podemos representar el modo en que se genera una creencia a partir de un evento exterior al sujeto, del siguiente modo:

$$E \rightarrow IS \rightarrow C$$

donde E son eventos del mundo exterior, IS *imputs* sensoriales y C creencias, y donde las flechas indican relaciones causales. Así, un cierto evento (E) causa cierta estimulación de nuestros receptores sensoriales (IS) y estos causan, a su vez, una creencia (C) acerca de ese evento. Esta parece una descripción bastante aceptada del modo en que nos enteramos de lo que sucede a nuestro alrededor. Ahora bien, una vez que aceptamos la dicotomía subjetivo-objetivo, parece natural clasificar a E dentro de lo objetivo y a IS y C dentro de lo subjetivo. En una concepción cartesiana de la mente IS y C son objetos mentales y, como tales, el sujeto tiene un acceso privilegiado a ellos. Son en última instancia aquellos de los cuales tenemos un conocimiento incorregible. Al decir esto decimos que el sujeto tiene un acceso a sus contenidos mentales que:

1. ningún otro sujeto tiene del modo en que él lo tiene (lo que se conoce como autoridad de la primera persona), y
2. que el mismo no puede tener respecto de E.

En virtud de 1 y 2 el sujeto tiene un conocimiento de sus propios estados mentales que es radicalmente distinto del que puede tener de los estados mentales de otro (por 1) y del mundo exterior (por 2). Y la característica que posee el conocimiento que el sujeto tiene de sus propios estados es que, si pensamos que tenemos un cierto pensamiento o sensación, hay una presunción *a priori* de que estamos en lo correcto. Presunción que, por cierto, no podemos tener respecto de nuestro conocimiento del mundo exterior y de las otras mentes. Con ello hemos distinguido tres tipos de conocimiento; el de nuestra propia mente, el del mundo exterior y el de las otras mentes. De estos tres tipos de conocimiento, el primero lo tenemos sin necesidad de justificación, mientras que los otros dos parecen necesitados de la misma. Esta autoridad especial que tiene un sujeto

del conocimiento de los contenidos de su propia mente, ha inducido a algunos filósofos a buscar en éstos *un fundamento* para los otros dos tipos de conocimiento. Sin embargo, el conocimiento de los contenidos de nuestra propia mente es lógicamente independiente de nuestras creencias acerca del mundo externo. Yo puedo tener un conocimiento indudable de que creo estar escribiendo estas notas, pero la verdad de la creencia de que estoy escribiendo estas notas no se sigue de la verdad de la creencia de que creo que estoy escribiendo estas notas. Es decir, del hecho de que “creo que p” sea verdadera, no se sigue que “p” sea verdadera. El punto al que hemos llegado es que, si lo que la mente tiene ante sí son sus propios estados internos o subjetivos, no puede fundar en estos su conocimiento de un mundo externo objetivo. De este modo la concepción cartesiana de la mente ha abierto la puerta al escepticismo.

LA CONCEPCIÓN EXTERNALISTA DE LA MENTE

Ahora bien, el expediente al que recurre Davidson para rechazar estas conclusiones escépticas, resultantes de la dicotomía subjetivo-objetivo, y las conclusiones relativistas que resultan de la dicotomía dado-interpretación, es el de proponer una concepción alternativa de la mente. Dicha concepción, que surge del rechazo de la dicotomía subjetivo-objetivo, podría esquematizarse en los siguientes puntos:

1. *Hay estados mentales, pero no objetos mentales.* Como ya hemos visto, de acuerdo con Davidson, que un sujeto se encuentre en un determinado estado mental, como la creencia, el deseo, la duda, etcétera, quiere decir que ocurre en él un determinado evento que tiene una descripción en términos mentales. La determinación del tipo de estado mental en que el sujeto se encuentra, supone precisar cual es la actitud del sujeto respecto de un determinado contenido. Así, dado un determinado contenido, digamos *p*, el sujeto puede asumir distintas actitudes, puede creer que *p*, dudar que *p*, desear que *p*, etcétera. Podemos distinguir, entonces, dentro de un estado mental una actitud y un objeto de esa actitud. Al decir que hay estados mentales, pero no objetos mentales, decimos que *p* no es un objeto mental. Con este llegamos a otros dos rasgos de la concepción davidsoniana de la mente.

2. *Los estados mentales y en particular los del tipo de las actitudes proposicionales tienen carácter relacional.* Un evento mental es una relación entre la mente y un objeto no mental.
3. *Los objetos con los que la mente se relaciona no tienen carácter mental.*

Si volvemos ahora al esquema “ $E \rightarrow IS \rightarrow C$ ”, vemos que en la concepción que acabamos de exponer, el objeto acerca del cual C es, es E . Es decir, si C es una creencia, entonces el objeto de esa creencia es el evento (E) que la causó. Y lo mismo podría decirse en el caso en que “ C ” representara alguna otra actitud distinta de la creencia, a saber la duda, el deseo, etcétera. Por otra parte, y como ya hemos señalado, en el proceso de asignar el contenido del estado mental de un hablante, el intérprete debía tener acceso a los rasgos del entorno que indujeron ese estado mental en el hablante. Es decir, el intérprete debería tener acceso a E . Pero si el acceso a E es condición necesaria para atribuir contenido a ese estado mental del hablante, este último debe estar al menos parcialmente determinado por E . Así, llegamos al cuarto rasgo que caracteriza la concepción davidsoniana de la mente.

4. *El contenido de un estado mental está parcialmente determinado por el objeto que la causa;* en la determinación de los estados mentales intervienen instancias ajenas a la mente.

Estos cuatro puntos ejemplifican, a grandes rasgos, el carácter externalista de la determinación de los contenidos de la mente en la concepción de Davidson. Asumida esta concepción de la mente ya no habría lugar para los planteos escépticos, ya que estos sólo pueden formularse una vez que hemos establecido un corte entre los objetos de la mente en tanto que subjetivos y el mundo exterior con su carácter de objetividad. Si no hay objetos de la mente, sino que los objetos de los estados mentales son objetos no mentales, la brecha donde el escéptico introducía su cuña se ha cerrado. Al mismo tiempo, al eliminar el dualismo subjetivo-objetivo, eliminamos la base necesaria para construir el dualismo esquema conceptual-contenido no interpretado. La razón de ello es la siguiente; dicha dicotomía se apoya en la existencia de ciertos datos puros de la sensación (los IS de nuestro esquema) sobre los cuales operan los esquemas conceptuales. Pero desde el momento en que eliminamos la idea de una impresión sensorial

descontextualizada, es decir, de los datos puros de la sensación, nos hemos quedado sin material sobre el cual aplicar los esquemas conceptuales.

TRES TIPOS DE CONOCIMIENTO

Sin embargo, podría sospecharse cierto aire de circularidad en lo que hemos dicho. Sostuvimos que la posibilidad de interpretar suponía entre otras cosas, el acceso por parte de hablante e intérprete a *un entorno objetivo compartido*. Luego señalamos las dudas escépticas respecto de dicho acceso. Señalamos que la respuesta al escéptico pasaba por postular una teoría externalista de los contenidos mentales. Para, por último, señalar que uno de los rasgos característicos de la teoría de la mente propuesta era que los contenidos de los estados mentales estaban determinados de manera parcial por *eventos no mentales*. Y estos hechos no mentales parece que deben pertenecer a *ese entorno objetivo compartido*. Sin embargo, si aquí hay circularidad, su carácter no vicioso pasa por considerar las tres formas de conocimiento al que ya hemos aludido: el de la propia mente, el del mundo exterior y el de las otras mentes. La mayor parte de los intentos de justificar estos tres tipos de conocimientos adoptaron una estrategia consistente en reconocer uno de ellos como no necesitado de justificación para luego buscar un *fundamento* para la justificación de los otros dos. Ya hemos visto un ejemplo de esto en la estrategia cartesiana, consistente en partir del conocimiento de los estados de la propia mente, y vimos también los problemas a los que conduce. La estrategia de Davidson va a consistir en señalar que los tres tipos de conocimiento se encuentran imbricados de tal modo que no es posible partir de uno de ellos con independencia de los otros. Los tres tipos de conocimiento se justifican en forma simultánea o no se justifican de ningún modo.

Como ya hemos visto, el rasgo distintivo *del conocimiento de la propia mente*, es que el sujeto lo posee sin previa investigación o apelación a la evidencia. En virtud de ello el sujeto sabe lo que cree, piensa, etcétera, de un modo que los demás no pueden saberlo. En ello, como vimos, radicaba la autoridad de la primera persona.

Por otra parte, *conocemos el mundo exterior* en la medida en que interactuamos de manera causal con él. Nuestras creencias acerca del mundo son causadas por los eventos del mismo. Y en esta causación de las creencias por los eventos del mundo, nuestros sentidos operan como intermediarios causales, pero aún cuando éstos no deben considerarse intermediarios epistémicos, el hecho de

que existan tales da lugar a una cierta incertidumbre de la cual carece en principio el conocimiento de la propia mente. La razón de ello es que los sentidos pueden engañarnos y de hecho, en ocasiones particulares, lo hacen. De todas formas como ya hemos visto, la mayor parte de nuestras creencias deben ser verdaderas, con lo cual si bien los sentidos a veces nos engañan, que lo hagan no puede ser la regla. De todas formas “muchas de mis percepciones simples de lo que ocurre en el mundo no están basadas en evidencia adicional, mis creencias perceptuales son simplemente causadas en forma directa por eventos y objetos que me rodean”.¹⁰

Finalmente, *el conocimiento de las otras mentes* nunca es directo, ni en el sentido en que puede llegar a serlo el conocimiento del mundo exterior, ni en el sentido en que lo es el de la propia mente. La razón de ello es que el acceso a los contenidos de las otras mentes siempre se produce en forma indirecta por medio de la observación de la conducta. Como desarrollamos en su momento, para saber lo que otro sujeto piensa, cree, desea, etcétera, debo observar su conducta y en particular su conducta lingüística.

Ahora bien, en opinión de Davidson, el que hablemos de tres tipos de conocimiento no implica que reconozcamos la existencia de tres tipos de realidades con las cuales cada una de ellos tiene que ver. Como hemos visto, existe un único mundo, un mundo de eventos materiales causalmente relacionados, algunos de los cuales admiten, también, una descripción en términos mentales. Así, estas tres variedades de conocimiento “tienen que ver con aspectos de la misma realidad; donde ellas difieren es en el modo de acceder a la realidad”.¹¹ Luego, los tres problemas básicos de la teoría del conocimiento:

- 1) Cómo una mente conoce el mundo de la naturaleza,
- 2) cómo es posible para una mente conocer a otra, y
- 3) cómo es posible conocer el contenido de nuestras propias mentes sin recurrir a la observación y evidencia,

¹⁰ Davidson, 1991: 153.

¹¹ Davidson, 1991: 153.

son tres aspectos de un único problema, a saber ¿cómo es posible el conocimiento de la realidad? Pese a ello, como ya hemos señalado, ha sido una estrategia filosófica habitual considerar estos problemas por separado, e incluso considerar uno de dichos tipos de conocimiento como privilegiado e intentar reducir los otros dos a éste. La propuesta de Davidson consistirá en sostener que ninguno de ellos puede considerarse en forma aislada del resto y que no es posible llevar a cabo ninguna estrategia reduccionista. Este enfoque del problema le permitirá a su vez, responder a algunos planteamientos escépticos acerca de los distintos tipos de conocimiento. La razón de ello es que dichos planteamientos escépticos son el resultado de mantener separadas las tres variedades de conocimiento. Así, una vez que separamos el conocimiento del mundo externo del conocimiento de la propia mente, surgen las dificultades, con que se enfrentó Descartes, de dar cuenta de nuestro conocimiento de mundo exterior basándonos en el conocimiento de los contenidos de nuestra propia mente. De modo similar, una vez que postulamos la independencia del conocimiento del mundo externo de los otros tipos de conocimiento, surge la dificultad de dar cuenta del conocimiento de las otras mentes, conocimiento que no puede consistir sólo en lo que podemos observar desde fuera. Es decir, una vez que establecemos una brecha epistémica entre el conocimiento del mundo exterior y el conocimiento de la mente ya no es posible acceder al mundo exterior a partir de la mente, ni acceder a ella a partir del mundo exterior. Sin embargo, si como hace Davidson rechazamos que las distintas variedades del conocimiento tengan carácter independiente, la posibilidad misma de plantear estos problemas escépticos desaparece.

RELACIONES ENTRE LOS TRES TIPOS DE CONOCIMIENTO

Veamos de que modo se da la interdependencia entre los tres tipos de conocimiento. Todo conocimiento se expresa en un contenido proposicional, es decir, en un pensamiento, y a su vez tener un conocimiento es tener una creencia. Sólo puedo saber que p , si creo que p . Difícilmente podríamos decir que alguien sabe que el Sol es el centro de nuestro sistema si no cree que éste sea el centro de nuestro sistema. Así, tener un conocimiento supone, entre otras cosas, tener una creencia. Pero, a su vez, tener una creencia suponía tener un concepto de verdad objetiva, el cual sólo se obtiene en la situación de comunicación. Como señalé antes, el estándar de objetividad se establece por la determinación del estímulo común al pensamiento y el habla de hablante e intérprete. De acuerdo con esto,

sólo en la medida en que interpreto al otro puedo reconocer que nuestros pensamientos obedecen a una causa común. Pero ser un intérprete exige acceder al pensamiento del otro, de modo tal que no es posible acceder al estándar de objetividad sin acceder al pensamiento del otro. Así, como el estándar de objetividad es necesario para tener una creencia y tenerla lo es para tener un conocimiento, el conocimiento de las otras mentes es esencial para el conocimiento del mundo exterior. De este modo queda claro que el conocimiento del mundo exterior depende del de las otras mentes. Pero por otra parte, no puedo tener conocimiento de las otras mentes sin tener conocimiento del mundo exterior. Ya que sólo puedo tener conocimiento de las otras mentes, si tengo conocimiento del mundo, puesto que la triangulación, que es esencial para pensar, requiere que quienes se están comunicando reconozcan que ocupan posiciones en un mundo compartido. Es decir, sólo si tengo acceso a las condiciones objetivas del mundo que causaron la preferencia del hablante y que reconozco como causando determinada creencia en mí, puedo atribuir al hablante dicha creencia y, con ello, interpretar su preferencia. Luego, el conocimiento de las otras mentes y el conocimiento del mundo exterior son mutuamente dependientes.¹²

Por otra parte, en la medida en que no hay objetos mentales, sino que el contenido de un estado mental está parcialmente determinado por el objeto que lo causa, que en el caso paradigmático es un objeto no mental, el conocimiento de los contenidos proposicionales de nuestras propias mentes no es posible sin las otras formas de conocimiento. Así, el conocimiento de mi propia mente, depende del conocimiento del mundo exterior y de las otras mentes. Pero “tampoco estamos en posición de atribuir pensamientos a otros a menos que tengamos nuestros propios pensamientos y sepamos cuales son; porque la atribución de pensamientos a otros es una cuestión de emparejar conductas de otros, verbales y de otro tipo, con nuestras propias proposiciones o sentencias significativas”.¹³ Así, el conocimiento de nuestra propia mente y de la mente de otros son mutuamente dependientes.

Como resultado de ello, las tres formas de conocimiento dependen entre sí de modo tal que no es posible concebir ninguna de ellas en forma independiente, ni tampoco establecer alguna forma de reducción entre ellas.

¹² *Cfr.*, Davidson, 1991: 160.

¹³ Davidson, 1991: 160.

De acuerdo con lo que hemos visto en esta apretada síntesis, para Davidson hay una única realidad que podemos identificar con la del mundo material, del cual el hombre forma parte. En esta concepción naturalista del hombre coincide con su maestro Quine. Esta realidad por otra parte, puede ser descrita de modos distintos, y entre esos modos hemos destacado la descripción fisicalista y la descripción mentalista del mundo. Aquí, sin embargo, Davidson se aparta de su maestro; para Quine la filosofía debe desarrollarse en veta naturalista y en ese sentido no provee un conocimiento distinto del de las ciencias naturales, el discurso mental junto con cualquier otro discurso intensional debe ser eliminado. Para Davidson, por el contrario, en la medida en que las distintas formas de descripción de la realidad son irreducibles, no podemos albergar la esperanza de tener un discurso unificado como el que era perseguido por los neopositivistas. Las distintas formas de discurso obedecen a sus propias reglas constitutivas y, en tanto tales, a distintos modos de justificación. Con ello legitima discursos distintos al de la ciencia y defiende la posibilidad de un discurso filosófico autónomo. La crítica de la dicotomía analítico-sintético por parte de Quine, a la cual Davidson adhiere, no dejaba lugar para una reflexión *a priori* de los conceptos, todo conocimiento es empírico y la ciencia es el único tipo de conocimiento.¹⁴ Sin embargo, el conocimiento empírico, tal cual es defendido por Quine, parte —en opinión de Davidson— de una concepción de la mente de tipo cartesiano, y supone la dicotomía dato-interpretación. Al apartarse de ambas, Davidson vuelve a separarse de su maestro y a dar lugar a un modelo de interpretación que lo aproxima a las propuestas de los filósofos continentales. Quine había roto con dos dogmas que a su entender sustentaba el empirismo de los neopositivistas, la dicotomía analítico-sintético y el reduccionismo, Davidson siguiendo en esto a Quine da un paso más y señala la existencia de un tercer dogma del empirismo, la dicotomía dato-intepretación. Sus críticas a este dogma¹⁵ marcan otra ruptura con Quine y anuncian el fin del empirismo. Fin que el propio Quine admite¹⁶ para el empirismo entendido como “una teoría de la verdad”, aunque propone rescatar aún el empirismo entendido como “una teoría de la evidencia”. Sin embargo, la deuda de Davidson con Quine es muy grande, y como ya lo señalamos, la reconoce constantemente. La concepción del significado de Davidson se puede ver como una continuación de la

¹⁴ *Cfr.*, Moya, 1992.

¹⁵ *Cfr.*, Davidson, 1998. (1992 en español.)

¹⁶ *Cfr.*, Quine, 1882.

teoría quineana, si bien, modificada en el alcance de la indeterminación por la asunción por parte del primero de una teoría de la verdad tipo Tarski como teoría del significado.¹⁷ Su modelo de interpretación radical es una versión ajustada de la traducción radical de Quine, de la cual se diferencia por el énfasis hecho en la “interpretación”,¹⁸ y el vínculo que establece entre significado y creencia. En el espíritu más metafísico de Davidson, que lo lleva a sostener la legitimidad de una filosofía primera, es posible ver la persistencia de sus inclinaciones tempranas y tal vez la influencia de su primer maestro Alfred North Whitehead; en su modo de hacer filosofía y los problemas en los que se centra, la indudable influencia de su maestro Quine. Ya tal punto es así que nos es posible entrar en profundidad en la filosofía de Davidson sin hacer un recorrido previo por la filosofía de Quine. De cualquier forma, el modo en que Davidson se aparta de éste en algunos puntos fundamentales lo convierte en un filósofo que tiende un puente entre las dos grandes tradiciones filosóficas del siglo xx, la filosofía analítica y la continental.

BIBLIOGRAFÍA

- Borradori, Giovanna, (1996), *Conversaciones Filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*, Colombia, Editorial Norma.
- Caorsi, Carlos E., (2001), *De una teoría del lenguaje a una teoría de la acción intencional: Una introducción a la filosofía de Donald Davidson*, León, Asociación Cultural Factotum, Colección Tropos.
- Davidson, Donald, (1974), “On the very idea of a conceptual scheme” en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Nueva York, Oxford University Press.
- _____, (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press.
- _____, (1986), “A nice derangement of Epitaphs” en R.E. Cranby, y R. Warner, *An offprint from Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*. Oxford, Clarendon Press.
- _____, (1988), “The myth of the subjective” en *Bewusstsein, Sprache und die Kunst*, De. M. Benedikt & R. Burger, Edition S. Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei.

¹⁷ Cfr., Davidson, 1967.

¹⁸ Cfr., Caorsi, 2001.

- _____, (1991), "Three varieties of knowledge", en Alfred Julius Ayer, *Memorial Essays*, Royal Institute of Philosophy, Supplement: 30, Edit. Phillips Griffiths /Cambridge University Press.
- _____, (1967), "Truth and meaning" en *Synthese*, vii, pp. 304-323.
- Moya, Carlos, (1992), "Introducción a la filosofía de Davidson: Mente, mundo y acción" en Davidson, Donald, *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós.
- O'Grady, Jane, (2003), "Donald Davidson" en *The Guardian*, Thursday, September 4.
- Quine, Willard Van, (1982), "On the very idea of a third dogma" en *Theories and Things*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.