

INTERPRETACIÓN: RADICAL Y CULTURAL

Nicolás Sánchez Durá
y *Vicente Sanfélix Vidarte*

1. INTRODUCCIÓN

La interpretación es una operación que aplicamos a una gran variedad de dominios. Interpretamos las preferencias de nuestros interlocutores, las acciones de nuestros congéneres, un texto legado por la historia, una obra de arte o una práctica ritual. Por supuesto, esta enumeración de fenómenos susceptibles de interpretación no es, ni pretende ser, exhaustiva. Pero nos permite ver tres dimensiones de la interpretación que nos interesa muy especialmente subrayar: la lingüística, la psicológica y la cultural. Se trata, por lo demás, de tres dimensiones no carentes de relación. Pues la interpretación de las preferencias lingüísticas de alguien nos permite atribuirle ciertas creencias y en principio podemos ver en sus creencias, en la medida en que las comparta con otros individuos, un signo de su pertenencia a una determinada cultura.

Esta ruta, que nos permitiría ir desde la filosofía del lenguaje a la de la psicología, y de ésta a la antropología filosófica, es la que en líneas generales han transitado los filósofos que, de una manera u otra, pueden inscribirse en la gran tradición analítica. Y al así hacerlo sus posiciones han ido entrando en relación con las de aquellos autores de la tradición hermenéutica y fenomenológica cuyo interés por la interpretación estuvo, al menos primigeniamente, más relacionado con las dos últimas de las dimensiones a las que hemos aludido.

En este trabajo, que obviamente no puede ser exhaustivo, empezamos por exponer las consecuencias semánticas que algunos extraen de la consideración de una situación de traducción o interpretación radical, así como las conclusiones anti-relativistas que primero Quine, y después Davidson, han sacado de semejantes consecuencias. Como colofón de la presentación de las directrices quineano-davidsonianas de

la interpretación lingüística se bosqueja el modelo de interpretación cultural que M. Hollis ha elaborado inspirándose en ellas.

Por otra parte, los presupuestos fundamentales de esta corriente de pensamiento no han contado con un asentimiento católico ni aún en el seno de la tradición analítica. Los que de una manera u otra se han inspirado en el segundo Wittgenstein, prestando más atención a la dimensión pragmática del lenguaje, se han negado a conceder la prioridad que Quine y Davidson otorgan al uso descriptivo del mismo en el proceso de interpretación. Así, seguidores de Wittgenstein como Peter Winch han esbozado una concepción alternativa de la interpretación cultural, respaldada en una concepción diferente del significado lingüístico, que también presentamos. Por último nos hacemos eco de las concepciones de H. G. Gadamer y de P. Ricoeur como representantes de la tradición filosófica que aúna fenomenología y hermenéutica. Sus puntos de vista sobre la interpretación textual y sus aplicaciones al ámbito más general de la acción social constituyen, así lo creemos, un contrapunto adecuado a las teorías de tradición analítica expuestas en los apartados anteriores.

2. TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN RADICAL

¿Qué es el significado? Podemos considerar ésta como la pregunta fundamental a la que la filosofía del lenguaje pretende dar respuesta. Durante mucho tiempo la solución que se propuso fue que el significado era una entidad mental, algo así como las afecciones anímicas, los *pathemata* de los que hablaba Aristóteles, o las «ideas» de los empiristas británicos. A cada palabra, o al menos a cada término categoremático, esto es: a toda palabra que no sea del estilo de «y», «con», etc., le correspondería una de estas entidades. A cada combinación de palabras, una combinación de ellas. Las afecciones anímicas, las ideas, vendrían a ser como los signos naturales de las cosas; como decía Agustín, serían como palabras... pero ni latinas, ni griegas, ni de ningún otro idioma. Estos idiomas resultarían de la ayuntamiento convencional de sonidos a ellas.

Esta imagen del lenguaje es atractiva. Frege, sin embargo, se opuso a ella. Para empezar miraba con recelo el carácter mentalista de este tipo de posiciones. En realidad, sería milagroso que las ideas, las imágenes mentales, las representaciones o *Vorstellungen* que los interlocutores asocian con las distintas palabras coincidieran en todos los casos. ¿Cómo explicar entonces el fenómeno de la comunicación? Por otra parte, tampoco faltan motivos para mirar con recelo el atomismo de este tipo de semánticas. Si no supiéramos la contribución que una pa-

labra hace al significado global de las oraciones en que aparece ¿podríamos acaso comprender la función lingüística que desempeña, la categoría gramatical que le corresponde? Y si no es así, ¿cómo podríamos llegar a conocer su significado?

Como alternativa Frege propuso desplazar la unidad mínima de significado de los términos a la oración (*Satz*), y sustituir las representaciones psíquicas de la tradición por lo que denominó pensamiento (*Gedanke*). Era la perfecta objetividad de éste, que contrastaba con la subjetividad de las primeras, la que garantizaba la identidad de sentido de las oraciones utilizadas por los interlocutores de un mismo lenguaje. El significado de esas oraciones quedaba completado por la referencia, el valor de verdad, de las mismas.

Aunque la aportación de Frege es de vital importancia para la historia de la filosofía del lenguaje, parece que adolece de insuficiencias importantes. Para empezar no está claro que su separación del atomismo baste. Una misma oración, en el contexto de teorías diferentes, permite inferencias distintas. Piénsese, por ejemplo, en las conclusiones que extrajeron fixistas y evolucionistas de la oración «Estos restos (refiriéndose a los fósiles encontrados en Neanderthal) son muy parecidos al hombre actual». Los primeros: «Se trata de los restos de un ser humano aquejado de imbecilidad». Los segundos: «Se trata de los restos de un hombre prehistórico». Es como si para unos y otros tuviera aquella primera oración un significado diferente. Luego el lema que se aplicó a los términos —sólo en el contexto de la oración tienen significado— parece ahora que puede aplicarse a la oración misma: sólo en el contexto de una teoría resulta significativa. Se trata de profundizar en la perspectiva holista.

Por otra parte, Frege comparte con los partidarios de la semántica mentalista un presupuesto básico: la reificación del significado. El sentido de las oraciones sigue siendo una entidad, sólo que ya no psíquica sino abstracta. Y aparte de las reticencias que tal propuesta pueda despertar en los que simpatizan con las actitudes nominalistas o, en general, desconfíen de los despilfarros ontológicos —piénsese en la superpoblación del tercer mundo, pues existen tantos pensamientos cuantas oraciones con sentido haya, y el número potencial de éstas es infinito—, el principal problema para un seguidor de Frege es que no resulta fácil precisar los criterios de identidad de estas entidades.

Obviamente la identidad de los pensamientos expresados por las oraciones está en función de la identidad de los elementos componentes de éstas. De ahí que podemos decir, por ejemplo, que «El manco de Lepanto escribió el Quijote» y «Cervantes escribió el Quijote» son oraciones con diferente sentido. Sin embargo, la viabilidad de un criterio estrictamente lexicográfico queda inmediatamente desafiada.

da por la existencia de expresiones sinónimas. Aunque «soltero» y «no casado» son términos diferentes, debido a su sinonimia parece sensato decir que «Kant murió soltero» y «Kant murió no casado» tienen uno y el mismo significado, son oraciones a las que debe asociarse uno y el mismo pensamiento. Ahora bien, encontrar un criterio estricto de sinonimia es algo más arduo de lo que a primera vista pueda parecer y en última instancia no es seguro que no debamos apelar a algo así como a las intuiciones lingüísticas de los hablantes. El resultado es que no hemos conseguido despegarnos del mentalismo del que pretendíamos librarnos con la apelación a los pensamientos.

Es la reificación del significado, esta presunción fundamental y común a las semánticas mentalistas y platónicas, la que W. v. O. Quine ha desafiado reiteradamente a lo largo de su obra. Y una de sus estrategias más célebres para cuestionarla es precisamente el experimento mental de la traducción radical cuya consideración propone.

Una situación de traducción radical sería aquella en la que se encontraría un lingüista que se viera en la tesitura de confeccionar un manual de traducción de una lengua que le es completamente desconocida y sin contar, para llevar adelante esta tarea, con la ayuda de ningún intérprete. Se ha estado asumiendo que hay algo bien determinado que es el significado tanto de nuestras expresiones como el de las de los demás. Precisamente es el significado lo que una buena traducción preserva. Pero ¿sólo es posible una buena traducción? Considerando la evidencia de que disponemos en el caso de la traducción radical —evidencia que no es ninguna representación mental perteneciente al mundo privado del hablante sino su conducta lingüística perfectamente objetiva—, ¿existiría un único manual de traducción capaz de predecir y dar cuenta de esa conducta? Quine da una respuesta negativa a esta pregunta. Y lo que de ello concluye es que el significado no es algo determinado. No es una entidad, ni psicológica ni platónica, de perfiles bien precisos. Sencillamente, no es ningún tipo de entidad.

Por otra parte Davidson, quien en múltiples ocasiones ha declarado compartir las tesis indeterministas de Quine, ha utilizado la expresión «interpretación radical» allí donde éste habla de traducción. Con este cambio terminológico lo que Davidson pretende es subrayar la dimensión semántica del problema planteado por Quine, recordándonos que la cuestión no es tanto disponer de un manual de traducción para un lenguaje ignoto cuanto disponer de una teoría que nos permita colegir el significado de las expresiones de ese lenguaje. Al fin y al cabo saber que la oración «Snow is white» es una traducción adecuada de la oración alemana «Schnee ist weiss» de nada nos sirve para comprender esta última si no sabemos inglés. Por eso, en lugar de la elaboración de un manual de traducción, Davidson considera que la tarea del intérprete

te radical es más bien la de construir una teoría del significado para el lenguaje desconocido, una teoría que asigne para cada oración del mismo un teorema al modo de Tarski que le atribuya unas condiciones de verdad; para el ejemplo que hemos puesto algo así como: «*Schnee ist weiss*» es verdadera en alemán, si y sólo si la nieve es blanca».

De esta manera Davidson está en cierta forma invirtiendo el planteamiento tarskiano, pues si lo que éste quería era servirse de la noción de significado para definir la noción de verdad, lo que ahora se nos propone es que nos sirvamos de la noción de verdad para entender la de significado. Vemos que de las dos dimensiones con las que Frege articulaba el significado de las oraciones —el sentido constituido por el pensamiento expresado y la referencia que consistiría en su valor veritativo— lo que Davidson hace es potenciar esta última en detrimento de la primera. Entronca así su teoría del significado con la de aquellos autores —el Wittgenstein del *Tractatus* sería un caso paradigmático— que han intentado construir una semántica extensional en la que a las condiciones veritativas de las oraciones se les otorga el peso fundamental.

Una objeción que parece natural contra este tipo de teorías es la de que incurren en lo que Austin denominó «la falacia descriptiva». Es decir, olvidar que muchas oraciones —las preguntas o las órdenes por ejemplo— no pretenden describir nada, por lo que difícilmente una teoría que hace de las condiciones veritativas la noción semántica fundamental podría constituir una teoría general del significado. Pero lo que los partidarios de este tipo de enfoques semánticos replican a esta objeción es que, sin negar que muchas oraciones no tienen condiciones de verdad, el conocimiento de éstas para las oraciones que las tienen es la clave que permite la comprensión de aquellas otras oraciones. No podemos entender la orden «¡Cierren la puerta!», o la pregunta «¿Está cerrada la puerta?», si desconocemos las condiciones de verdad de la oración asertiva «La puerta está cerrada».

Volvamos ahora, teniendo en cuenta lo expuesto, a la situación de la traducción o la interpretación radical. Lo que el lingüista debe determinar, para empezar, son las condiciones de verdad de ciertas oraciones emitidas por el nativo y a las que sólo asiente en determinadas ocasiones. El ejemplo clásico del mismo Quine para este tipo de oraciones, a las que él caracteriza como oraciones ocasionales observacionales, es el ya famoso «Gavagai».

Según Quine podemos fijar con un grado razonable de certeza el significado estimulativo de este tipo de oraciones. En este caso hipotético podríamos llegar a la conclusión de que el nativo asiente a «Gavagai» cuando su patrón estimular visual es semejante al que, caso de tenerlo nosotros, nos llevaría a asentir a la oración «¡Conejo!» o

«Mirad, un conejo», etc. Con esa misma certeza podemos, en consecuencia, declarar estimulativamente sinónimas la oración del nativo y las de nuestro lenguaje, y considerar que éstas son traducciones correctas de aquélla. Hasta este punto, y si hacemos una consideración holofrástica y no articulada de estas oraciones, no hay indeterminación alguna. Lo que podemos asegurar es que «Gavagai» y «¡Conejo!» o «Mirad-un-conejo», tomadas como unidades (por eso los guiones en nuestra transcripción de la última oración), son estimulativamente sinónimas.

Pero decir, por ejemplo, que el significado de «Gavagai» está en función del significado de algún término general equivalente al término «conejo» de nuestro lenguaje de cuyo significado es función el significado de nuestra oración «Mirad, un conejo», sería demasiado aventurado. Al fin y al cabo, el indígena podría tener principios de individuación diferentes a los nuestros. En su ontología podrían no tener cabida esos objetos individuales que para nosotros son los conejos, y su lugar podría ser ocupado por estadios o segmentos temporales de conejos o por instancias particulares de la conejeidad. Pero aún en cualquiera de estos casos, las condiciones en que el nativo asentaría a «Gavagai» serían, opina Quine, las mismas en las que nosotros asentaríamos a «Mirad, un conejo». Es esta la tesis de la inescrutabilidad de la referencia.

También libre de indeterminación estaría la traducción de las expresiones para las constantes lógicas veritativo-funcionales: la conjunción, la disyunción, la negación, etc., aunque no la traducción de los cuantificadores, pues el significado de éstos depende de los principios de individuación por los que nos rijamos y, como acabamos de ver, estos son inescrutables a partir de la evidencia que proporciona la conducta lingüística de los nativos. Para determinar el significado de los términos que expresan las conectivas veritativo-funcionales debemos atender al asentimiento o disentimiento que los hablantes prestan a ciertas combinaciones de oraciones cuya significación estimulativa ya hayamos determinado. Pero, además, debemos presuponer también que los hablantes del idioma para el que estamos construyendo nuestro manual de traducción razonan de conformidad con las reglas lógicas del cálculo proposicional. En definitiva, debemos asumir la validez del Principio de Caridad que Quine toma de N. L. Wilson. Y es que siempre que nuestra traducción de las preferencias de los nativos les haga aparecer como no respetuosos con estas leyes, lo más sensato será dudar de nuestra traducción más que de su manera de razonar.

A partir de aquí, todo lo demás es indeterminado. Las oraciones no ocasionales ni observacionales —e incluso éstas cuando son entendidas de una manera articulada, no holofrástica— dependen para su traducción de la formulación de una serie de hipótesis calificadas por

Quine de analíticas. Y, como la tesis de la inescrutabilidad de la referencia viene a poner de manifiesto, siempre cabe la posibilidad de construir diferentes manuales alternativos e incompatibles de traducción igualmente satisfactorios respecto a la evidencia conductual.

Algunos han entendido que la indeterminación de la traducción no sería sino la concreción en el terreno lingüístico de la infradeterminación empírica común a todas las teorías. Del mismo modo que para salvar los fenómenos de cualquier ámbito siempre podemos construir más de una teoría, la indeterminación de la traducción —piensan ciertos críticos de Quine— no hace sino recordarnos que la conducta lingüística de un hablante siempre puede explicarse por una multiplicidad de diferentes teorías lingüísticas.

Quine, sin embargo, siempre se ha opuesto a esta interpretación de sus tesis insistiendo en que la indeterminación de la traducción y del significado no es un simple caso particular de la infradeterminación empírica de las teorías. La razón que esgrime para oponerse a esta reducción es de lo más instructiva y nos permite ver la conexión existente entre sus tesis semánticas y psicológicas. Sencillamente: no hay un hecho de la materia —«fact of the matter»— con respecto al que la traducción resulte indeterminada, como sí suponemos que lo hay en el caso de las teorías científicas empíricas. Es decir: más allá de las disposiciones para exhibir cierto comportamiento lingüístico, la noción de significado ya no refiere a nada. Cuando nos enfrentamos a todas las posibles teorías lingüísticas que salvan por igual la evidencia que la conducta de los hablantes supone, no hay razón para pensar que sólo una de ellas es la correcta, la que da el verdadero significado de las expresiones del idioma nativo, aunque no podamos decidir cuál, pues más allá del fenómeno, más allá de la conducta lingüística, no hay en este caso realidad. La intencionalidad, el significado, no trasciende de la conducta lingüística.

La tesis de la indeterminación del significado está así estrechamente ligada al conductismo que Quine asume. Un conductismo que en el terreno lingüístico le parece inevitable, pues, dado el carácter social y público del lenguaje, el significado no puede darse en un ámbito no fenoménico, no conductual, so pena de convertir en milagro el hecho de la comunicación. Por eso se puede atacar, y de hecho se ha atacado, la tesis de la indeterminación señalando la implausibilidad de su filosofía de la psicología. Quien asuma algún tipo de materialismo reductivo o quien insista en defender la autoridad de la primera persona para conocer los contenidos de sus estados psíquicos, estará en buena disposición para no entender la indeterminación sino como un caso más de infradeterminación empírica.

3. LA CRÍTICA AL RELATIVISMO

Pero la teoría de la traducción radical no sólo está asociada con una determinada concepción de lo psíquico; tiene también consecuencias en el terreno de la antropología filosófica. De hecho, ya hemos visto al hablar del problema de la traducción de las constantes lógicas el anti-relativismo quineano. Y es que el Principio de Caridad condena al *status* de mito la tesis de Levy-Bruhl de una mentalidad prelógica. Como la práctica de algunos antropólogos de campo muestra (es el caso de Malinowski) es posible evitar la carga de prelogicidad contra los nativos revisando nuestra traducción de sus términos.

Pero el anti-relativismo de Quine se extiende más allá de este estrecho ámbito. Ciertamente que la referencia es inescrutable. Ciertamente que la traducción es, en principio, indeterminada. Ciertamente que siempre cabrá la posibilidad de elaborar manuales alternativos de traducción igualmente compatibles con la conducta lingüística de los hablantes que constituye la evidencia última contra la que juzgar la adecuación de aquéllos. Pero en la práctica habrá un notable nivel de acuerdo entre los lingüistas. Ninguno de nuestros lingüistas dudará, por ejemplo, en atribuir a los nativos nuestra misma ontología de objetos físicos persistentes e identificables, en lugar de la de fases transitorias o instancias de universales. Y ello no porque este tipo de entificación constituya necesariamente un rasgo invariable de la naturaleza humana, sino porque es el nuestro y el proceso de traducción o de comprensión es siempre, y no puede ser sino, un proceso de asimilación del lenguaje y la conducta lingüística ajena a la propia.

Dicho de otro modo: lo que no debemos olvidar es que las hipótesis analíticas que formulemos para interpretar los lenguajes que nos son extraños las formularemos siempre desde el seno de nuestro propio lenguaje y del esquema conceptual que a éste corresponde. Y aunque es verdad que este esquema es revisable, lo cierto es que no podemos ponerlo en tela de juicio en su globalidad sino sólo siempre parcialmente, pues —por acudir a la metáfora de Neurath, tan cara a Quine— ese esquema es nuestro barco con el que navegamos por el mar de la experiencia sin que podamos ponerlo jamás en dique seco para someterlo a reparación. Un lenguaje para cuya traducción debiéramos apelar a hipótesis analíticas muy diferentes de las que explican el nuestro propio nos resultaría incomprensible, esto es, intraducible. Por eso Quine no es un relativista conceptual.

Pero si de alguien puede decirse que ha utilizado la teoría de la interpretación a fondo para atacar el relativismo, es de Davidson. En efecto, hemos visto que Quine no es un relativista conceptual, pero su terminología aún es común a la de éstos: distinguiendo entre contenido

empírico, por un lado, y esquema conceptual por el otro, Quine está utilizando categorías muy parecidas a las de relativistas como Sapir y Whorf, quienes entendían que el lenguaje produce una organización, una clasificación y disposición del flujo de la experiencia sensorial que ofrece como resultado un cierto orden del mundo. Introdúzcase el dualismo de experiencia y teoría, de evidencia empírica y lenguaje, y el relativismo —la tesis de que pueden existir diferentes esquemas lingüísticos o conceptuales alternativos e inconmensurables o intraducibles— parecerá una posibilidad inteligible. Justo lo que para Davidson no es. De ahí su recomendación de que renunciemos a ese dualismo y, con él, al principio, desenmascarado ahora como tercer y último dogma del empirismo, de la significación empírica del lenguaje.

Recordemos que para Quine el patrón estimulativo que provoca en el hablante el asentimiento a las oraciones observacionales era un patrón estimulativo que sólo indirectamente es accesible al oyente a través de un proceso empático que constituye la auténtica piedra de toque del proceso interpretativo. Se trata, en definitiva, de una teoría «proximal» del significado a la que Davidson contraponen su teoría «distal», según la cual el significado de esas oraciones por las que necesariamente debe comenzar el proceso interpretativo hay que localizarlo no en el mundo interno de hablante u oyente (ni aunque de este mundo se dé una caracterización neurofisiológica), sino en el mundo externo y objetivo común a ambos. En la estela de los teóricos causales de la referencia —como Kripke y Putnam— y de aquellos que han adoptado posiciones externalistas en filosofía de la mente —como el mismo Putnam o Tyler Burge— Davidson sugiere que el primer paso de la interpretación consiste no en atribuir un patrón de estimulación retiniana del hablante como significado de su proferencia, sino en identificar una circunstancia objetiva que pueda desencadenar causalmente su creencia de que la oración por él proferida es verdadera. Lo cual significa que desde el principio mismo del proceso de interpretación, y desde luego antes de cuando Quine lo introducía, el intérprete debe apelar al Principio de Caridad atribuyendo al hablante lo que, por las luces del intérprete, son creencias verdaderas. Si llueve cuando nuestro interlocutor profiere la oración inglesa «It is raining», la hipótesis de que «“It is raining” es verdadera en inglés si y sólo si llueve» y que, por consiguiente, la oración castellana «Llueve» da el significado de la inglesa «It is raining», es en principio verosímil; pues la situación lluviosa podría contar como candidata legítima a causar en nuestro interlocutor la creencia correcta en la verdad de su proferencia.

Ahora bien, Davidson entiende que el Principio de Caridad debe aplicarse no sólo antes sino también más allá de lo que Quine pensó. Pues, aparte de para la interpretación de las oraciones a las que se asiente

por causas que varían según circunstancias observables, su utilización hay que extenderla también a las oraciones cuyo asentimiento no depende de tales circunstancias, a las conectivas del cálculo de enunciados y a los cuantificadores de la teoría de primer orden. Lo cual permitiría la asignación de una forma lógica a todas las oraciones con el correlativo debilitamiento —que algunos como Kirk han entendido como una auténtica trivialización— de las tesis indeterministas de Quine.

Si hubiéramos de justificar esta expansión del Principio de Caridad bien podríamos apelar al holismo semántico. Aunque el contenido de las oraciones, y de las creencias expresadas por éstas, con las que empieza el proceso interpretativo están determinados por relaciones causales con el mundo, ese contenido no puede estar fijado en su integridad por esas relaciones causales. También depende de la relación que el hablante establezca entre esas oraciones y otras. De quien de la verdad de la oración «Llueve» se negase a concluir la falsedad de la oración «No llueve», lo más probable es que no supiéramos atribuirle ninguna creencia en, ni por consiguiente ningún significado a su preferencia de, estas oraciones. Y tampoco estaríamos muy seguros de cómo interpretar sus palabras si dijera que llueve pero se negase a afirmar que, por consiguiente, se mojarán las calles. Si empezamos atribuyendo creencias verdaderas, y si no podemos negar la capacidad de razonamiento lógico —tanto deductivo como inductivo— a nuestros interlocutores, no podremos dar una interpretación de sus palabras sin presuponer que la mayor parte de sus creencias son como las nuestras, y unas y otras verdaderas. El desacuerdo sólo resulta inteligible contra un trasfondo general de acuerdo. Si no presuponemos éste, el proceso de interpretación, de adscripción de contenido a las preferencias de nuestros interlocutores, se colapsa. Ni si siquiera podríamos reconocer su comportamiento como un comportamiento lingüístico. No es que, como han pensado algunos críticos, el Principio de Caridad no permita según Davidson la atribución de creencias erróneas a los sujetos interpretados, pero sí exige que tal atribución sea inteligible. Podemos comprender que alguien crea que llueve cuando no lo hace si, sin saberlo él pero sí nosotros, está escuchando un disco de efectos especiales que le induzca a error. Por eso podemos comprender su oración «Llueve» de la manera habitual, sin necesidad de reinterpretarla.

Por otra parte, el Principio de Caridad no tiene en Davidson sólo un perfil teórico. Presenta también una vertiente práxica. Y es que, al fin y al cabo, la emisión de una oración es una acción realizada por un hablante. Y para interpretarla deberemos presuponer en él no sólo una determinada creencia, sino también ciertos deseos. Lo que nos permite interpretar «It is raining» como una aseveración de que llueve nunca puede ser sólo el supuesto de que, puesto que efectivamente llueve, el hablante se ha formado una creencia verdadera al respecto. También

debemos asumir como mínimo que nuestro interlocutor tiene la intención de ser sincero. Es en este punto donde la teoría del significado y de la acción convergen, cuando vemos que el Principio de Caridad no se limita a afirmar que, por lo general, los sujetos de interpretación son creyentes de verdades, sino también que sus creencias, deseos y acciones están, en general, conectados de una manera coherente. Y podemos apreciar también la fuerza del anti-relativismo de Davidson, que no se limita a afirmar que cualquiera que exhiba una conducta reconocible como lingüística debe compartir la mayor parte de nuestras creencias, por lo demás verdaderas, sino que debe ser racional, en el sentido amplio del término, de la manera en que nosotros lo somos.

4. LA INTERPRETACIÓN CULTURAL COMO TRADUCCIÓN

Un desafío obvio al tipo de posiciones anti-relativistas que acabamos de exponer proviene de lo que Wittgenstein denominó creencias rituales, creencias como aquellas de los Yorubas de que la caja recubierta de conchas que transportan en la cabeza es su alma protegida de la brujería o —por no salirnos de nuestro ámbito cultural— la creencia de los católicos de que el pan que comulgan es el cuerpo de Cristo.

Como M. Hollis ha señalado, se trata de creencias problemáticas para el intérprete por varias razones. En primer lugar, porque, a diferencia de lo que ocurre con creencias ordinarias como las expresadas por oraciones como, por ejemplo, «Hay una vaca marrón en el río», el intérprete no puede retrotraerlas a situaciones objetivas que constituirían sus condiciones de verdad. Pero también porque no guardan relaciones de coherencia entre sí, ya que raramente se implican y aun a veces pueden resultar contradictorias. Si, por una parte, resulta imposible retrotraerlas causalmente a condiciones objetivas y, por la otra, su *locus* lógico en el conjunto global de creencias dista de ser, al menos a primera vista, diáfano, la pregunta que inmediatamente se plantea es: ¿cómo podemos adscribirles un contenido? ¿Cómo estar seguros de que se trata de genuinas creencias del nativo y no de traducciones erróneas de las preferencias del mismo por parte del intérprete?

Para Quine, si en el proceso de traducción llegamos a la conclusión de que la mejor propuesta para una preferencia de los nativos es una oración de nuestro lenguaje de ningún modo evidente como, por ejemplo, «Todos los conejos son hombres reencarnados», la misma debe ser considerada como el resultado de una apelación a una licencia de traducción; una desviación de las reglas cuya razón para resultar aceptable es que de otro modo, para evitarla, tendríamos que pagar el precio de complicar en exceso las hipótesis analíticas de las que nos

servimos para la interpretación del lenguaje nativo. Parece que Quine está apelando aquí a su conservadurismo metodológico, que en este caso se concretaría en una máxima semejante a ésta: «Atribuye a los interpretados el conjunto de creencias más racional posible, aunque el precio a pagar por algunas de las características de la racionalidad del conjunto, tales como la simplicidad o la coherencia, etc., sea que no todos los elementos particulares del mismo puedan ser vistos como racionales en un sentido estricto».

Frente a esta posición, tolerante con cierto grado de irracionalidad en las creencias atribuidas a los interpretados, la posición de Hollis parece ser más caritativa, pues su tesis es simple y llanamente que las creencias rituales no serán identificables a menos que ellas mismas, y no sólo el conjunto global al que pertenecen, estén conectadas con alguna noción de racionalidad. En su opinión, la adscripción de contenido o identificación de una creencia ritual sería imposible si no pudiera retrotraerse, mediata o inmediatamente, a alguna otra creencia no ritual del nativo cuya identificación pueda realizarse de una manera muy semejante a la prescrita por Davidson, y que tanto para él como para nosotros suministraría una buena razón para aquélla. Lo que Hollis nos está diciendo es, en suma, que incluso para la atribución a un nativo de creencias rituales debemos presumir nuestro acuerdo con él en alguna noción de racionalidad, en este caso de justificación. Sólo porque comparte con el nativo un mismo criterio de justificación y porque puede llegar a descubrir cuál es la creencia o creencias ordinarias que justifican en última instancia sus creencias rituales, puede el intérprete adscribir un determinado contenido a éstas.

Vale la pena sacar a la luz los supuestos implícitos en el modelo de interpretación cultural propuesto por Hollis, un modelo que, a pesar de sus diferencias con Quine, parte claramente de las premisas de éste. En primer lugar, se reduce el problema de la comprensión de las creencias rituales al problema de la traducción de los enunciados del nativo. En segundo lugar, se está asumiendo que la función básica del lenguaje es la asertiva. Y, en tercer lugar, y como consecuencia quizás de lo anterior, se piensa que la racionalidad o la falta de racionalidad —imposible para Hollis, posible para Quine— de una determinada creencia es cuestión del apoyo lógico que la misma pueda encontrar en otra u otras creencias que se entienden como justificadas.

5. LA INTERPRETACIÓN CULTURAL COMO DESCRIPCIÓN SINÓPTICA

Tanto para construir el manual de traducción que Quine propone, como para construir la teoría del significado recomendada por Davidson

para interpretar un lenguaje, la única evidencia a la que se puede apelar es el asentimiento o disasentimiento del hablante del mismo a ciertas preferencias. Davidson sugiere que la importancia fundamental de esta actitud estriba en que es ella la que permite romper lo que a veces se denomina «el círculo hermenéutico»: no podemos saber qué es lo que significa una preferencia del nativo hasta que no sepamos a qué creencia da expresión la misma; pero a su vez no podemos saber qué creencia asume el nativo hasta que no comprendamos el significado de las palabras con que la expresa. Y lo que ocurre con la creencia pasa con el resto de actitudes psicológicas.

La atribución a alguien de estas actitudes ya supone que somos capaces de reconocerlo como un hablante competente de un lenguaje interpretable por nosotros. Quizás por ello, entre otras razones, estima Davidson que no es legítimo predicar estados psicológicos auténticos de aquellos seres a los que tampoco atribuimos la competencia de un lenguaje. Pero el asentimiento es la llave que nos abre la puerta de la interpretación. Pues podemos comprender que alguien asiente o disiente de lo expresado aunque no sepamos a ciencia cierta qué significa lo que manifiesta. Si no fuera por semejante peculiaridad de esta actitud, nos resultaría completamente imposible romper aquel círculo e iniciar así el proceso de interpretación.

Sin embargo, esta posición puede considerarse implausible. ¿Por qué habría de ser más fácilmente reconocible la actitud de asentimiento que la de búsqueda, por poner un ejemplo de Hintikka? En principio parece que tanto podemos reconocer que alguien asiente a una expresión cuyo significado aún no comprendemos como que está buscando algo, aunque no sabemos todavía el qué. Y, por otra parte, del mismo modo que la situación en la que se produce el asentimiento nos puede suministrar una primera pista sobre qué es aquello a lo que se asiente, también el modo como se lleva a cabo la búsqueda y en el que se resuelve también nos proporciona una pista de qué es lo buscado.

Admitir todo esto significa que la base para romper el círculo hermenéutico es mucho más amplia de lo que Quine y Davidson parecen haber pensado. Y, por tanto, que muy posiblemente la extensión de la indeterminación del significado será ya, no sólo en la práctica sino incluso en principio, menor de lo estimado, especialmente por parte de Quine. Bien mirado, admitir todo esto significa separarse de las líneas maestras de la filosofía de la psicología y del lenguaje asumidas de consuno por Quine y Davidson.

En efecto, admitir que podemos reconocer en alguien ciertas actitudes psíquicas antes de que podamos comprender el significado de sus palabras; que antes de que entendamos éste ya podemos adelantar de qué tipo de actitud se trata —si es una búsqueda o una espera o una

decepción, etc.— y cuál es su objeto —el nativo busca al conejo, espera a que salga de detrás de la mata en que se escondió para cazarlo y se decepciona cuando, después de mucho tiempo de atenta vigilancia, descubre que justo debajo de la mata tenía el conejo una entrada a la madriguera por la que se le ha escapado la presa— significa admitir que los fenómenos intencionales no son parasitarios sino previos a la interpretación lingüística. Significa admitir que hay genuinas conductas intencionales que pre-existen al dominio del lenguaje. La intencionalidad no es ningún sub-producto del lenguaje. Reside en la acción. Se muestra en el curso y el desenvolvimiento de ésta.

Todavía más: en realidad la actividad lingüística no es sino un caso especial de conducta intencional. Y también para ella es la acción la que determina su significado. Es nuestro dirigirnos a la cocina y comernos una manzana lo que determina que nuestra preferencia de la oración «voy a comerme una manzana» sea una expresión que significa nuestra intención de comernos una manzana. Si no se diera aquel curso de acción, nuestras palabras tendrían otro significado. Por ello mismo, dado que la acción de un sujeto nos revela a la vez el tipo de actitud que abriga y el objeto intencional de la misma, y dado que es la acción la que nos permite entender el significado del lenguaje —contra lo que se asume en la descripción de la situación de interpretación radical que hacen Quine y Davidson—, no puede entenderse separadamente la fuerza y el sentido de las expresiones lingüísticas. No sólo no hay privilegio epistémico de la actitud de asentimiento con respecto a otras actitudes psíquicas, sino que sería imposible reducir éstas y el significado de las oraciones que las expresan, a aquélla. Una teoría que descansa sobre las condiciones de verdad de las oraciones de un lenguaje no sería una teoría, o al menos no una teoría completa, del significado del mismo.

Los argumentos que acabamos de exponer son de inspiración wittgensteiniana. Desde una perspectiva semejante, la comprensión de una oración exige su remisión al juego de lenguaje al que pertenece, al conjunto de actividades que le dan el sentido que tiene. Un lenguaje sólo existe allí donde hay un conjunto de prácticas, una forma de vida, común a los hablantes del mismo. Y es sólo en el seno de ese acuerdo que se puede hablar de normatividad. En el lenguaje de los karam de Nueva Guinea, por ejemplo, el término «yakt» designa una clase de individuos que viene a coincidir con la de aquellos a los que nosotros llamamos pájaros, pero excluyendo a los petirrojos e incluyendo, sin embargo, a los murciélagos. Quien hablando este lenguaje utilice el término «yakt» para referirse a un petirrojo estará cometiendo un error. Y no es lícito decir que todos los karam utilizan mal este término. Pues aunque sabemos que los murciélagos pertenecen a un orden taxonómi-

co diferente de aquel al que pertenecen los pájaros, petirrojos incluidos, lo que no tenemos por qué presuponer es que los karam utilizan el término «yakt» con la intención de respetar los órdenes taxonómicos descubiertos por la biología. Acusar a los karam en su conjunto de utilizar erróneamente el término «yakt» sería tan absurdo como acusar a los hablantes de castellano de estar equivocados al aplicar a ciertos establecimientos el nombre de pescaderías alegando que en ellos también se expende marisco.

Se colegirá fácilmente que a partir de una teoría del lenguaje y de la mente wittgensteiniana el método de interpretación cultural propuesto tiene necesariamente que diverger de aquel que se inspira en la línea quineano-davidsoniana. Así, P. Winch aduce que el modelo de la traducción pasa por alto la diferencia que hay entre el significado de «traducir», por ejemplo, del francés al castellano y el significado analógico de «traducir» cuando hablamos de traducir el «lenguaje» de los azande a nuestro «lenguaje» (entendiendo aquí por lenguaje de los azande el conjunto de sus prácticas significativas).

Aprender francés no supone para nosotros aprender prácticas extralingüísticas absolutamente nuevas, sino aprender a expresar en un léxico y una sintaxis nuevas cosas que ya sabemos. El caso es diferente cuando aprendemos «el lenguaje» de las matemáticas. Cuando aprendemos a resolver ecuaciones diferenciales no estamos traduciendo algo que ya sabíamos al lenguaje de las matemáticas, sino que estamos aprendiendo un conjunto de prácticas absolutamente nuevas. ¿A qué podría traducirse aquello que se aprende y que es constitutivo del lenguaje de las matemáticas?

Pues bien, cuando se habla de «traducir» el lenguaje de los azande al nuestro se pasa por alto que, si bien hay partes de este lenguaje que se encuentran con el castellano en la misma relación que el castellano con el francés, hay partes de las que pedir su traducción al castellano sería como pedir una traducción de las matemáticas a un lenguaje no matemático. Desde luego que los criterios que debemos utilizar para decidir si hemos comprendido bien las prácticas rituales —y para nosotros esotéricas— de los azande deberán tener cierta continuidad con los de nuestra cultura, porque de otro modo nos serían completamente inaccesibles, pero deberán incluir la referencia inevitable a lo que se considera en el contexto del otro un correcto seguimiento de las reglas que rigen sus juegos de lenguaje, para lo que es preciso discernir la forma de vida que las prácticas que los integran implican, el sentido que la propia vida humana cobra a la luz de esas prácticas. Por eso el intérprete de una cultura ajena no sale intacto del proceso de interpretación; al final de éste ha entrado en contacto con nuevas concepciones de lo correcto y de lo incorrecto, del bien y del mal.

La estrategia para llevar adelante ese proceso tiene su primer paso en una descripción o representación sinóptica (*übersichtlichen Darstellung*) del juego de lenguaje particular. Se trata de constatar y describir la multiplicidad de contextos y circunstancias donde se juega, encontrar e inventar casos intermedios, reordenar los datos sabidos y trazar conexiones entre todos esos elementos. En esa reorganización cabe la disposición de los datos en la forma en que, por ejemplo, se ilustra la relación entre un círculo y una elipse, engendrando aquél a partir de ésta. Pero ello no equivale a establecer una hipótesis evolutiva, pues de lo único de que se trata es de, a través de esa disposición formal y de los otros recursos, trazar una cartografía del juego de lenguaje donde se ponga de manifiesto las partes que son comunes a este tipo de creencias y prácticas. El segundo paso consistirá en intentar hacer ver esas prácticas descritas como expresión de ciertas constantes de la vida de los hombres como el nacimiento, el sexo o la muerte. Lo que puede desprenderse entonces de esa descripción interpretativa es la comprensión de las manifestaciones del otro (*prima facie* absurdas) como naturales. Es decir, como diferentes expresiones de lo humano.

6. LA INTERPRETACIÓN DE LA ACCIÓN SOCIAL COMO INTERPRETACIÓN DE UN TEXTO

Los problemas que con respecto a la interpretación se ha planteado la tradición hermenéutica y fenomenológica poco tienen que ver, en principio, con los de la traducción radical o la comprensión de las creencias rituales de culturas ajenas. En Gadamer, por ejemplo, el problema fundamental es el de la interpretación de la obra de arte. Sin embargo, las aportaciones gadamerianas a la solución de este problema y, muy especialmente, al de la interpretación de textos, puede tomarse como la base para construir una teoría general de la interpretación de la acción social.

El objetivo crítico de las reflexiones de Gadamer lo constituye esa versión hermenéutica del psicologismo según la cual el significado de un texto es el significado que el autor le confirió, y cuyo desciframiento constituiría precisamente el propósito de la tarea de la interpretación textual. Gadamer se opone a esta concepción, porque para él el significado del texto no puede ser ningún proceso mental inaccesible, sino que debe residir en el texto mismo, estar en función de la cosa (*die Sache*) de que trata; debe ser algo objetivo, compartible por autor e intérprete. En definitiva, que el significado del texto reside en el texto mismo y no en los mundos privados de lector y autor. Pero de ello, según Gadamer, no se sigue que no quepa sino una única interpre-

tación válida del mismo. Hay, pues, una indeterminación de la interpretación textual.

Sin embargo, esta indeterminación de la interpretación que Gadamer admite, no debiera hacernos pensar que para él la interpretación de un texto es arbitraria. Esta conclusión escéptica, este nihilismo hermenéutico, Gadamer lo esquivo reivindicando, contra la actitud cartesiana, el concepto de prejuicio (*Vorurteil*). No hay interpretación libre de prejuicios. Ni debemos aspirar a ello. Cualquier interpretación que aportemos la vamos a realizar desde los prejuicios de nuestra tradición histórica, situando el texto en el horizonte que ésta nos abra. Si tal localización no fuera posible, tampoco lo sería la interpretación, pues careceríamos del lenguaje común al texto y a nosotros mismos que la posibilita.

Ese horizonte, por otra parte, no es inalterable, como tampoco son irrevisables los inevitables prejuicios que conlleva. Ello es así porque el objetivo de la interpretación no es que el texto responda a nuestras preguntas, sino permitirnos ver cuál es la respuesta que el texto propone a la pregunta original, a la cosa de la que trata. Éste es el objetivo del diálogo que entablamos con el texto. Y cuando este diálogo es, podríamos decir, fluido, cuando el texto nos permite aprender algo de la cosa de que trata, es cuando, por una fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*), del nuestro con el del texto, podemos ir separando nuestros falsos prejuicios de los verdaderos, en suma: modificar y ampliar el horizonte de nuestra propia tradición. Por eso Gadamer no es un nihilista hermenéutico.

Hay una filiación, explícitamente admitida, de muchas de las posiciones de Ricoeur, sobre la interpretación de la acción social en cuanto texto, en las teorías de Gadamer. Frente al positivismo, defensor de la unidad metodológica de la ciencia, muchos filósofos de la tradición hermenéutica han defendido, de acuerdo con Dilthey, un dualismo epistemológico entre las ciencias naturales y las del espíritu, dualismo que muchas veces se ha justificado en la contraposición, originalmente establecida por Droysen y desarrollada ampliamente por el mismo Dilthey, de las operaciones constituyentes de unas y otras: la explicación (*Erklärung*) para las primeras; el comprender (*Verstehen*) para las segundas.

Sin embargo, como Ricoeur ha señalado, no es preciso aferrarse a la exclusividad de estos procedimientos para oponerse a las pretensiones del positivista. Lo que falla en los planteamientos de éste es que cuando insiste en que, por ejemplo, también cabe aplicar a esa ciencia del espíritu fundamental que es la historia el modelo de cobertura legal de Hempel, en que en el acontecer histórico también se ejemplifican leyes que expresan regularidades causales, no puede hacernos ver de

dónde precisamente provendría la significación histórica de los eventos que esas supuestas leyes explicarían.

La tesis de Ricoeur al respecto es que lo que da a un evento su sentido histórico no puede ser otra cosa que su inserción en una organización narrativa que ha caracterizado ya a los acontecimientos como contribuyentes al desarrollo de una intriga. Es sólo la disposición de los acontecimientos en un texto narrativo —lo que según la poética aristotélica significa su disposición-en-la-forma-de-la-intriga— lo que les da su significación histórica. Sólo porque una acción es vista desde este prisma (aunque mejor diríamos leída de esta forma); sólo porque la vemos como el principio o el comienzo de la intriga que narramos o como un elemento que cambia el desarrollo de la misma o que le pone punto y final, puede esa acción merecer el calificativo de histórica. «Texto», «narración» e «intriga» son, pues, los conceptos clave que permiten la afirmación de que la historia en particular, y las ciencias humanas en general, pueden calificarse de hermenéuticas. Y ya que su objeto presenta las características constitutivas de un texto, su metodología deberá ser del mismo tipo que la que se emplee para la interpretación de éstos.

Pues bien, si las acciones humanas han de ser objeto de interpretación a la manera de un texto, la primera condición es que queden, como el texto mismo, objetivadas o fijadas, ya que al fin y al cabo las acciones concretas tienen el *status* temporal de acontecimientos evanescentes, el mismo *status* que tiene, por lo demás, el discurso hablado. De hecho, ese proceso de objetivación de la acción será análogo al proceso de fijación de éste en la escritura y, por ello mismo, en su curso, la acción irá adquiriendo propiedades análogas a las que adquiere el discurso hablado cuando queda fijado en la escritura.

En efecto, lo que permite la fijación de esos acontecimientos evanescentes que son el discurso hablado y la acción es que uno y otro tienen un significado o noema que es precisamente lo que pretende fijarse. Significado o noema que, tanto en un caso como en otro, no puede reducirse a un contenido proposicional, sino que tiene también la dimensión ilocucionaria y perlocucionaria. Del mismo modo en que para fijar correctamente el significado de una preferencia debiéramos explicitar no sólo su contenido —determinar, por ejemplo, qué tiene que ver con la situación de cerrada de la puerta— sino también lo que hacemos al emitir esa preferencia —dar una orden— y el efecto que conseguimos con la misma —hacer que alguien la obedezca—, así también debemos proceder para fijar correctamente el significado de una acción. Y del mismo modo en que el discurso hablado, una vez fijado en la escritura, adquiere nuevas características, así acontece con la acción. Del mismo modo que en la escritura ya no se da la coincidencia

inmediata entre la intención subjetiva del hablante y el significado de su discurso —pues el texto adquiere una significación propia más importante a efectos de interpretación que la intención con que fue escrito—; del mismo modo que el discurso hablado pierde su referencia a una situación inmediata compartida por los dialogantes —para pasar a referirse, como texto escrito, a un mundo que él proyecta como conjunto de posibilidades—, o del mismo modo que deja de dirigirse a la segunda persona —para hacerlo a una audiencia potencial indefinida que él mismo crea—, así ocurre también con la acción en cuanto que es objetivada como acción históricamente significativa. También ella se autonomiza del agente y produce efectos más allá de la intención de éste; su importancia va más allá de su relevancia para la situación donde emergió —de forma que su sentido trasciende la situación social que la produjo y puede ser reactivado en nuevos contextos sociales— y, por ello mismo, también se dirige a un espectro indefinido de «lectores» y necesita de renovadas interpretaciones a través de la praxis.

Así objetivada la acción humana, se le puede aplicar la misma metodología que la empleada en la interpretación de textos. Una metodología circular que procede mediante la formulación de conjeturas sobre el sentido global que determinará el de las partes, a la vez que debemos tentativamente identificar e interpretar las partes para construir el sentido global; un proceso en el que conviene distinguir el momento de la conjetura del de la validación y no perder de vista que la lógica de este último es diferente de la lógica de la verificación empírica; una lógica de la probabilidad próxima a la del discurso argumentativo de los procedimientos judiciales de interpretación legal.

Por su parte, para comprender la acción debemos llegar a ver sus motivos, sus razones; razones que tienen el carácter no sólo de fuerzas por las que los hombres actúan, sino que dotan de sentido a lo que hacen permitiéndonos considerarlo como una ejemplificación de este tipo o aquel de acción: como una venganza, como un acto amoroso... Es precisamente este proceso argumentativo, a través del cual explico el sentido de una acción por sus motivos, el que resulta análogo al de la interpretación textual. También aquí es necesario el momento de la conjetura y el de la validación, y también aquí, de nuevo, este último momento guarda analogía con los procedimientos judiciales, en este caso con aquellos que se siguen para dictaminar la validez de una acusación. Del mismo modo que aquí se trata de un razonamiento que persigue refutar las excusas y defensas que podrían derrotar la acusación, el momento de la validación en la interpretación es un proceso igualmente polémico donde se argumenta contra las diferentes maneras en que se podría derrotar la interpretación propuesta. Por ello la importancia fundamental del conflicto de interpretaciones, conflicto

que no puede zanjarse sino por un consenso, pues nunca estará aquí disponible, a diferencia de lo que pasa con los auténticos procesos judiciales en donde existe la autoridad de un juez, un veredicto final.

Es este movimiento de la conjetura a la validación el que considera Ricoeur como un auténtico tránsito desde la comprensión a la explicación. A su entender, también puede darse en la dirección inversa: desde la explicación a la comprensión, siempre que no entendamos la explicación según el modelo hempeliano de cobertura legal, sino más bien siguiendo el modelo estructural tal y como lo ha empleado, por ejemplo, Levi-Strauss para el análisis de los mitos. Un modelo que busca correlaciones lógicas entre los fenómenos sociales y que puede ser aplicado a los fenómenos sociales por la naturaleza esencialmente simbólica de éstos. Esta búsqueda de correlaciones proporcionará una semántica profunda de las estructuras sociales debido a la dimensión referencial de las mismas, dimensión que alude a los problemas y aporías de la existencia humana.

Con este ir y venir de la comprensión a la explicación, pretende Ricoeur que ganemos una interpretación no sólo alejada de todo intuicionismo inocente y de toda identificación emocional y simpatética de corte psicologista, sino que nos permita reconstruir la dinámica interna del texto, devolverle a éste el poder de proyectar un mundo y poder apropiarnos del mismo para habitarlo.

7. RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Incluso la elemental tarea que aquí nos hemos fijado de trazar una visión panorámica de algunas de las más recientes teorías que acerca de la interpretación se han propuesto, es algo dificultoso. La razón de ello es, a nuestro entender, que a la discusión de la interpretación se ha llegado desde corrientes filosóficas muy diferentes, preocupadas de partida por problemas muy diversos y con aspiraciones teóricas igualmente divergentes. Quine, por ejemplo, no se ha adentrado en los terrenos de la interpretación estética que constituyen una de las preocupaciones fundamentales de la reflexión de Gadamer; y a éste le resulta completamente ajeno el propósito de aquél de elaborar una teoría del significado que cuadre bien en el contexto de una filosofía de corte naturalista.

A pesar de ello, esperamos que el lector haya ido detectando puntos donde unos y otros, no obstante venir de, y dirigirse a, posiciones teóricas muy diferentes, han coincidido. La analogía entre la tesis de la indeterminación de la traducción y la de la interpretación textual es un

caso significativo; pero no menos instructivo resulta el reconocimiento común de que el proceso interpretativo no está libre de presupuestos, que debe empezar a realizarse partiendo de nuestro esquema conceptual o desde nuestro lenguaje o desde nuestra forma de vida o desde nuestra tradición histórica. Como también lo es, en el mismo sentido, la admisión por todos los autores que hemos mencionado de la conclusión de que el proceso interpretativo no deja incólume al interprete, pues bien puede forzarle a revisar sus hipótesis analíticas o a ampliar su forma de vida o su horizonte.

Todos éstos —y otros que aún podrían apuntarse— son puntos de intersección que conviene señalar y que exigen una reflexión seria; una reflexión que por su seriedad también debiera permitirnos avistar con más claridad las sustanciales diferencias que subsisteo entre los enfoques aquí presentados. Pues lo que, por ejemplo, no debiéramos olvidar es que el punto de partida de Quine lo constituye una concepción de la filosofía heredada del positivismo lógico y del pragmatismo norteamericano en la que las ciencias naturales juegan un papel paradigmático, de manera que la visión de lo humano que se propone se enmarca en un contexto general naturalista. Lo que en la filosofía del lenguaje se traduce en la predilección de la dimensión extensional y semántica, y la desconfianza en la intensional y pragmática.

Cierto que Davidson, a quien en tantos respectos cabe considerar como un heredero de Quine, ha suavizado en muchos puntos el duro perfil naturalista del pensamiento de su maestro; y así, en filosofía de la mente, ha sustituido el conductismo de aquel por una posición que parece más respetuosa con las categorías que empleamos ordinariamente para referirnos a lo mental. En idéntico sentido ha admitido que su teoría del significado no consigue zafarse de todo elemento intensional. Pero no obstante, aún hace de la causalidad, entendida como una categoría natural, la clave del significado lingüístico y del contenido de las actitudes psicológicas. En definitiva, pues, incluso a pesar de su comedimiento reflexivo, quizás debiéramos decir que Davidson da a la intencionalidad un *status* secundario.

Este cientifismo naturalista es, por contra, completamente ajeno tanto a Wittgenstein y sus seguidores cuanto a los pensadores de la tradición fenomenológica y hermenéutica, lo que no deja de tener sus consecuencias en el ámbito de la filosofía del lenguaje y en el de la psicología. Pues las teorías del significado asumidas por unos y otros dan prioridad a la dimensión pragmática del mismo sobre la semántica y también para ambos la intencionalidad sigue siendo una categoría básica e irreductible.

BIBLIOGRAFÍA

- Acero, J. J. (1991), «Después del análisis: significado, comprensión e intencionalidad», en M. Torreveiano (ed.), *Filosofía analítica hoy*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Santiago de Compostela.
- Acero, J. J. y T. Calvo (eds.) (1987), *Actas del Simposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de W. v. O. Quine*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Granada.
- Barrett, B. G. y R. Gibson (eds.) (1990), *Perspectives on Quine*, Blackwell, Oxford.
- Bernstein, R. J. (1963), *Beyond Objectivism and Relativism*, Blackwell, Oxford.
- Block, I. (ed.) (1981), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.
- Borger, R. y F. Cioffi (eds.) (1970), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. esp.: Alianza, Madrid).
- Bouveresse, J. (1973), *Wittgenstein: La Rime et la Raison*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Brown, S. C. (ed.) (1979), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Harvester Press, Sussex.
- Burge, T. (1979), «Individualism and the Mental» en P. French, T. Vehling, y H. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 4, Minnesota University Press, Minnesota.
- Calvo, T. y R. Avila (eds.) (1991), *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona.
- Caorsi, C. (ed.) (1982), *Análisis filosófico*, vol. II, números 1-2, Buenos Aires.
- Corbí, J. (1988), «Understanding, Truth and Explanation»: *International Studies in the Philosophy of Sciences III/1*.
- Dallmayr, F. R. y T. A. McCarthy (eds.) (1977), *Understanding and Social Inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, University Press, Oxford (trad. esp.: Gedisa, Barcelona).
- Davidson, D. (1992), *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona.
- Davidson, D. y J. Hintikka (eds.) (1969), *Words and Objections*, Dordrecht, Reidel.
- Frege, G. (1892), «Über Sinn und Bedeutung»: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (trad. esp.: Tecnos, Madrid).
- Gadamer, H. G. (1960), *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, (trad. esp.: Sígueme, Salamanca).
- Gaita, R. (ed.) (1990), *Value and Understanding. Essays for Peter Winch*, Routledge, London.
- García, A. y L. M. Valdés (1982), «Significado, verdad y comprensión»: *Teorema*.
- García, M. (1991), «La diferencia entre explicar e interpretar, según D. Davidson», en M. Torreveiano (ed.), *Filosofía analítica hoy*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- Garrido, M. (ed.) (1975), *Aspectos de la filosofía de Quine*, Cuadernos Teorema, Valencia.
- Grandy, R. (1973), «Reference, meaning and Belief»: *The Journal of Philosophy*.

- Hahn, L. E. y P. A. Schilpp (eds.) (1986), *The Philosophy of W. v. Quine*, Open Court, La Salle, Illinois.
- Hempel, C. G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, The Free Press, New York (trad. esp.: Paidós, Barcelona).
- Hernández, M. (1990), *La semántica de Davidson*, Visor, Madrid.
- Hirsch, E. D. (1967), *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven.
- Hollis, M. y S. Luckes (eds.) (1982), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford.
- Hookway, C. y Ph. Pettit (ed.) (1978), *Action and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kirk, R. (1986), *Translation Determined*, Clarendon Press, Oxford.
- Krausz, M. (ed.) (1989), *Relativism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Kripke, S. (1972), «Naming and Necessity», en D. Davidson y G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht.
- LePore, E. (ed.) (1986), *Truth and Interpretation*, Blackwell, Oxford.
- Lewis, D. (1974), «Radical Interpretation»: *Synthese* 27.
- Maceiras, M. y J. Trebolle (1990), *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid.
- Moya, C. (1992), «Introducción al pensamiento de Davidson: mente, mundo y acción» en Davidson (1992).
- Ortiz-Osés, A. (1986), *La nueva filosofía hermenéutica*, Anthropos, Barcelona.
- Palmer, R. (1969), *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston.
- Parret, H. y J. Bouveresse (ed.) (1981), *Meaning and Understanding*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Prades, J. L. y V. Saufélix (1990), *Wittgenstein: mundo y lenguaje*, Cincel, Madrid.
- Putnam, H. (1975), *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Quine, W. v. O. (1960), *Word and Object*, MIT, Cambridge-Massachusetts (trad. esp.: Labor, Barcelona).
- Quine, W. v. O. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York (trad. esp.: Tecnos, Madrid).
- Quine, W. v. O. (1990), *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge MA (trad. esp.: Crítica, Barcelona).
- Quine, W. v. O. (1953), *From a Logical Point of view*, Harvard University Press, Cambridge MA (trad. esp.: Ariel, Barcelona).
- Ricoeur, P. (1969), *Le Conflit des Interpretations*, Seuil, Paris.
- Ricoeur, P. (1986), *Du Texte à l'Action*, Seuil, Paris.
- Ricoeur, P. (1983-85), *Temps et Récit*, 3 vol., Seuil, Paris.
- Saufélix, V. (ed.) (1993), *Acerca de Wittgenstein*, Pretextos, Valencia.
- Searle, J. (1987), «Indeterminacy, Empiricism and the First Person»: *The Journal of Philosophy*.
- Stevens, B. (1991), *L'Apprentissage des Signes*, Kluwer, Dordrecht.

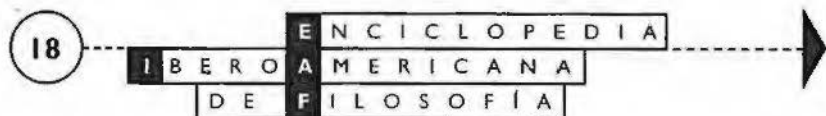
- Vicente, J. (1984), *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona.
- von Wright, G. H. (1971), *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, New York (trad. esp.: Alianza, Madrid).
- Wilson, B. R. (ed.) (1970), *Rationality*, Blackwell, Oxford.
- Winch, P. (1958), *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. esp.: Amorrortu, Buenos Aires).
- Wilson, N. L. (1959), «Substances without substrata»: *Review of Metaphysics* 12.
- Winch, P. (1972), *Ethics and Action*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Winch, P. (1987), *Trying to Make Sense*, Basil Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. esp.: Alianza, Madrid).
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford (trad. esp.: Crítica, Barcelona).
- Wittgenstein, L. (1967), «Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*»: *Synthese* 17 (trad. esp.: Tecnos, Madrid).
- Wittgenstein, L. (1979), *Über Gewissheit*, Basil Blackwell, Oxford (trad. esp.: Gedisa, Barcelona).
- Wood, D. (ed.) (1991), *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*, Routledge, London.

Filosofía del lenguaje II.
Pragmática

Edición de
Marcelo Dascal

Editorial Trotta

Consejo Superior de Investigaciones Científicas



© Editorial Trotta, S.A., 1999
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infomet.es
<http://www.trotta.es>

© Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-87699-48-0 (Obra completa)
ISBN: 84-8164-333-5 (vol. 18)
Depósito Legal: VA-576/99

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estañó, parcela 152
47012 Valladolid

Comité de Dirección

Manuel Reyes Mate
Director del proyecto

León Olivé

Oswaldo Guariglia

Miguel A. Quintanilla

Pedro Pastur
Secretario administrativo

Comité Académico

Javier Muguerza	<i>Coordinador</i>
Ernesto Garzón Valdés	Argentina
Elias Díaz	España
Luis Villaro	México
David Sobrevilla	Perú
Humberto Gianni	Chile
Guillermo Hoyos	Colombia
Pedro Cerezo	España
Juliana González	México
José Baratta Moura	Portugal

Instituciones académicas responsables del proyecto

Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Madrid.

Instituto de Investigaciones Filosóficas de la U.N.A.M., México
(Directora Olbeth Hansberg).

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires
(Directora Julia Bertomeu).

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón y Javier Sasso.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

Presentación: <i>Marcelo Dascal</i>	11
La pragmática y las intenciones comunicativas: <i>Marcelo Dascal</i> ...	21
Actos de habla: <i>Eduardo Rabossi</i>	53
Comunicación, convención, reglas y lenguajes privados: <i>Alfonso G. Suárez</i>	73
Metáfora: <i>Eduardo de Bustos Guadaño</i>	93
La teoría de la pertinencia: <i>Begoña Vicente Cruz</i>	115
Pragmática trascendental: <i>Adela Cortina y Jesús Conill</i>	137
Interpretación: radical y cultural: <i>Nicolás Sánchez Durá y Vicente Sanfélix Vidarte</i>	167
La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico: <i>Cristina Lafont y Lorenzo Peña</i>	191
Pragmática y análisis gramatical: <i>Alejandro Tomasini Bassols</i>	219
<i>Índice analítico</i>	241
<i>Índice de nombres</i>	243
<i>Nota biográfica de autores</i>	245