

Relativismo y traducibilidad: A. MacIntyre y D. Davidson *

SALVADOR MAS TORRES
UNED

I

El problema del relativismo (así como el de su posible superación) es uno de esos problemas que pueden plantearse en términos de una disyunción exclusiva: o bien se declara uno en favor de algún tipo de fundamento, material o formal, transhistórico y transcultural, y entonces se cae en un dogmatismo inaceptable, o bien se supone que la racionalidad práctica es algo cambiante geográfica e históricamente, pero entonces el relativismo es difícilmente conjurable. Entre una y otra posibilidad no parece que pueda existir punto de encuentro alguno. A menos, claro está, que el problema esté mal planteado en estos términos: tal sería, pienso, la respuesta que ofrecería A. MacIntyre a esta disyuntiva. Pues él reconoce el carácter histórico del discurso práctico, que se articula en una serie de tradiciones no sólo diferentes, sino, en ocasiones, fuertemente incompatibles entre sí, ya que cada una de ellas incorpora diversas nociones de racionalidad y de justicia, diversidad ésta que puede ser tan extrema que determine la absoluta y radical incommensurabilidad entre las tradiciones en conflicto; y, a pesar de este planteamiento fuertemente histórico, piensa que sale victorioso de lo que él mismo denomina, con palabras plenas de *pathos*, «el desafío relativista».

La incommensurabilidad, argumenta A. MacIntyre, no podrán ni entenderla ni reconocerla adecuadamente aquellos que sólo habitan en una de las tradiciones rivales, pues para éstos el problema de la comprensión del sistema de creencias, instituciones y

modos de investigación de la otra perspectiva aparecerá como un problema de traducción, esto es, de cómo traducir un lenguaje que no es el nuestro a nuestro lenguaje. Desde un punto de vista práctico esto fue lo que hicieron los teólogos agustinianos en las décadas de 1260 y 1270¹; y desde un punto de vista teórico, A. MacIntyre ha relacionado este asunto con la teoría de la interpretación de D. Davidson, a propósito del cual escribe: «Ya hemos visto que los hechos de la incommensurabilidad se harán o seguirán siendo invisibles para aquellos que de hecho sólo juzgan desde dentro una de esas tradiciones o perspectivas, desde el punto de vista de un particular esquema conceptual, y que también, cuando se plantean los problemas de la incommensurabilidad, insisten en entenderlos como problemas de traducibilidad a su propio lenguaje, a sus propios modismos conceptuales»².

Llama, desde luego, la atención que A. MacIntyre se sirva de Davidson para plantear el problema del relativismo, por dos razones que, aunque en principio parecen opuestas, vienen, sin embargo, a converger en lo mismo. En primer lugar, porque los intereses de A. MacIntyre y de Davidson son diferentes: al primero le interesa la posible (y, según él, real) incommensurabilidad que se da entre diferentes tradiciones enfrentadas entre sí (concepto éste, por otra parte, algo vaporoso), de suerte que el problema de la mutua comprensión aparece teñido con una dimensión diacrónica que determina que esta relación sea antisimétrica: A traduce a B, pero B no traduce a A. Precisamente por

* Agradezco a mis compañeros L. Vega, F. Álvarez, J. Armero y R. del Castillo las sugerencias y comentarios que hicieron a propósito de este trabajo en el marco de las sesiones del Seminario libre sobre Teoría de la Interpretación. Los posibles errores y deficiencias son de mi exclusiva responsabilidad.

esto, como se irá viendo, la comprensión de la otra tradición es algo al margen de la posibilidad de traducir de una tradición a otra. Davidson, por el contrario, se sitúa en la dimensión sincrónica en la que un hablante, no una tradición, interpreta a otro hablante, para lo cual, a modo de condición trascendental, hay que sumir una serie de presuposiciones caritativas acerca del conjunto de las creencias del hablante; la relación, pues, es simétrica: A traduce a B y viceversa. Davidson, además, quiere marcar unas condiciones necesarias que debe satisfacer cualquier teoría de la interpretación; y en estos límites cabe muy bien acomodar la tesis de A. MacIntyre, pues incluso reconocer la absoluta inconmensurabilidad de la otra tradición es, hasta cierto punto, interpretarla, ya que si no fuera posible esta interpretación (y, en consecuencia, las presuposiciones caritativas que toda interpretación conlleva), entonces lo único posible sería el silencio. A. MacIntyre afirma que uno de los conjuntos de problemas que afectan a la traducibilidad conciernen a aquellas situaciones «en las que la tarea de la traducción es desde un lenguaje de una comunidad cuyo lenguaje en uso expresa y presupone un sistema particular de creencias bien definidas, a un lenguaje diferente de otra comunidad cuyas creencias son, en algunas áreas fundamentales, fuertemente incompatibles con respecto a las creencias de la primera comunidad»³. Ya el mismo planteamiento del problema es incorrecto, pues cómo saber que el sistema A de creencias es «fuertemente incompatible» con respecto al sistema B si antes no he traducido A en B. Cabría pensar que es la evidencia conductual la que nos permite saberlo. Sin embargo, ya Quine⁴ puso de manifiesto que este tipo de evidencia sólo permite hacer traducciones de constantes lógicas y de oraciones observacionales. En orden a traducir las restantes oraciones (que, por otra parte, conforman prácticamente la totalidad de un lenguaje) Quine argumenta la necesidad de formar hipótesis analíticas que enlacen palabras nativas con palabras de nuestro lenguaje. Pero estas hipótesis analíticas son, precisamente, hipótesis: van allende de nuestra evi-

dencia (independiente); y justamente porque quedan indeterminadas por relación a la evidencia de que disponemos (que, recordemos, es sólo evidencia conductual) Quine piensa que para un lenguaje nativo dado es posible formar múltiples conjuntos de hipótesis analíticas no equivalentes. De esta forma, la traducción está inevitablemente aquejada de una indeterminación radical, esto es, se puede traducir A por B, siendo A y B fuertemente incompatibles, pero también cabe aventurar la hipótesis analítica de traducir A por C, siendo A y C, por ejemplo, tan sólo ligeramente incompatibles. Decidirse en favor de una u otra posibilidad ya implica una interpretación previa, y esta interpretación previa debe situarse dentro de los límites marcados por Davidson: suponemos, por ejemplo, que el otro no vive en la mentira sistemática. Y esto en modo alguno es incompatible con las tesis de A. MacIntyre.

¿Por qué, pues, polemiza A. MacIntyre con Davidson si, por una parte, les preocupan problemas diferentes y, por otra, sus conclusiones son perfectamente compatibles? En las páginas siguientes intentaré responder a esta pregunta, pues —creo— el conjunto de problemas que se engarzan en torno a esta cuestión ayudan a poner de manifiesto el trasfondo de la reflexión de A. MacIntyre.

II

A. MacIntyre se ocupa expresamente del problema de la traducción en el capítulo XIX («Tradition and Translability») de *Whose Justice? Which Rationality?*: ¿cómo —se pregunta— podrían los miembros de una comunidad lingüística entender el lenguaje de otra comunidad sumamente diferente, extraña y alejada? Al intentar responder a esta cuestión admite dos tesis: en primer lugar, que «la comprensión requiere conocer la cultura, tanto como sea posible, tal y como la conoce un habitante nativo (...), más aún, el aprendizaje del lenguaje y la adquisición de la comprensión cultural no son dos actividades independientes»⁵; y, en segundo lugar, que un lenguaje «no se puede aprender como un

segundo lenguaje añadiendo al primer lenguaje de uno la destreza para construir frases o, incluso, para realizar paráfrasis. Hay que aprenderlo como un segundo primer lenguaje o no se aprende»⁶. Lo cual no es sino una forma algo imprecisa de admitir, por un lado, la tesis de la indeterminación radical y, por otro, la necesidad de adoptar una perspectiva holista.

Pues sostener que un segundo lenguaje hay que aprenderlo como un segundo primer lenguaje, es decir, que no es posible, primero, identificar una creencia o interpretar una proposición aislada, para luego pasar a considerar la cuestión de sus relaciones deductivas y evidenciales con otras creencias y oraciones, puesto que un metalenguaje sólo puede interpretar una oración aislada del lenguaje-objeto si puede asimismo interpretar múltiples oraciones de ese mismo lenguaje-objeto. Por otra parte, esta tesis holista está íntimamente ligada por el problema de la indeterminación radical, dado que es también posible pensar que existan diferentes oraciones del metalenguaje que, pese a ser o no ser sinónimas, den todas ellas interpretaciones consistentes de una oración del lenguaje-objeto. Y precisamente por esto se plantea el problema que inquieta a A. MacIntyre, a saber, el cómo los miembros de una comunidad lingüística pueden entender a los miembros de otra comunidad: ¿cómo, en efecto, si cada una de las frases de la otra comunidad lingüística puede ser objeto de múltiples interpretaciones igualmente consistentes? A. MacIntyre sugiere que para superar esta dificultad hay que trasladarse a la otra comunidad, convivir en y con ella hasta el punto de transformarse uno mismo, en la medida de lo posible, «en un habitante nativo». La afirmación es ambigua: A. MacIntyre no puede estar queriendo decir con ello que este proceso de transformación supone la adquisición de la cultura de la otra comunidad, y que este conocimiento de la otra cultura puede servir para limitar el número de las múltiples interpretaciones posibles, puesto que ha reconocido que el aprendizaje del lenguaje y la adquisición de la comprensión cultural no son dos actividades independientes.

A. MacIntyre supone que existe «alguien» que domina perfectamente bien los dos lenguajes; si este «alguien» está de acuerdo en que la traducción dice sustancialmente lo mismo que el texto original, en tal caso «tenemos la que quizá sea la prueba más fuerte para juzgar una traducción»⁷. Más adelante regresaremos a la tesis del «hablante de los dos lenguajes»; de momento será suficiente con señalar que, a propósito del problema que ahora nos ocupa, esta solución no parece ser especialmente convincente, «porque —reconoce A. MacIntyre⁸— la adecuación de la explicación es relativa a las creencias de aquellos a los que se les explica algo, y porque cada esquema de creencias implica el rechazo del otro». La precisión es especialmente importante porque permite, al menos, fijar con mayor exactitud el problema del relativismo y de la inconmensurabilidad y, en consecuencia, permite también ver qué hay tras la acusación que realiza a Davidson de no reconocer los auténticos hechos de inconmensurabilidad; para Davidson, explica A. MacIntyre, la «traducibilidad (...) implica conmensurabilidad»⁹.

Del texto que acabamos de citar se desprende directamente que A. MacIntyre acepta como algo aporético el dualismo de esquema y contenido, de manera que el problema del relativismo se plantea porque un mismo contenido es organizado o interpretado desde diferentes esquemas conceptuales, y la inconmensurabilidad, por su parte, nace si estos esquemas conceptuales no son sólo diferentes, sino también absolutamente irreconciliables, pues esto determinará que lo que es concebible para unos no lo sea para otros. ¿Es realmente pensable esta inconmensurabilidad total?

III

Davidson, en un ensayo titulado «On the Very Idea of a Conceptual Scheme»¹⁰, examina la idea de «esquema conceptual», así como la posibilidad de traducir de un esquema conceptual a otro; ¿es esto posible?, más aún, ¿tiene algún sentido inteligible esta cues-

tión? Considera dos posibilidades, pues el fallo de traducibilidad puede ser completo o parcial; completo si ninguna clase significativa de oraciones de un lenguaje puede ser traducido a otro, parcial si alguna clase puede ser traducida y alguna otra no.

La primera posibilidad la defiende, por ejemplo, Kuhn, cuando afirma que los científicos que trabajan dentro de diferentes paradigmas están, realmente, «en diferentes mundos»; o Feyerabend, con su argumento en contra de la invariabilidad del significado: el significado está contaminado por la teoría, de forma que al cambiar las teorías cambian también los significados, haciéndose así muy difícil la tarea de traducir un significado a otro. Ahora bien, ¿cómo diferenciar entre distintos esquemas conceptuales? Por los fallos de intertraducibilidad que ponen de manifiesto que, en efecto, nos encontramos ante esquemas conceptuales diferentes. Escribe Davidson: «El error de traducibilidad es una condición necesaria para la diferencia de esquemas conceptuales; la relación común a la experiencia es lo que, se supone, nos ayuda a dar sentido a la asunción de que cuando faltan las traducciones lo que está en consideración son lenguajes o esquemas»¹¹. Evidentemente, esta idea depende de que haya algo neutral y común que reside fuera de todos los esquemas; y de que este algo común no sea la materia de los lenguajes en contrastes, pues entonces sería posible la traducción.

Así pues, algo es un lenguaje y está asociado a un esquema conceptual si está en una cierta relación, por ejemplo, de organización o de ajuste, con la realidad o la experiencia, esto es, un esquema conceptual organiza o ajusta la realidad o la experiencia. Y no: un esquema conceptual está en relación con otro esquema conceptual, pues esta relación exigiría que un esquema conceptual fuera traducible a otro esquema conceptual, y es justamente esta idea de traducibilidad la que ahora se está intentando negar. Lo que se busca es un lenguaje absolutamente intraducible, es decir, «un criterio de lingüisticidad (*languagehood*) que no dependa o implique traducibilidad a un idioma familiar»¹². Desde

esta perspectiva, el criterio de qué es, en general, un lenguaje vendría dado no por la traducibilidad, sino por su opacidad para organizar o ajustar algo neutral y común que reside fuera de todos los esquemas conceptuales; este «algo» sería, por ejemplo, la realidad o la experiencia. De esta forma, cada lenguaje y cada esquema conceptual organizaría o ajustaría este algo neutral y común, pero lo haría de una manera tan peculiar y propia que acabarían siendo absolutamente inconmensurables entre sí —como sucede, piensa A. MacIntyre, a propósito de las diferentes tradiciones.

En su examen de esta posición, Davidson se pregunta si podemos asignar un significado claro a nociones tales como «organizar» o «ajustar» (u otras similares), y responde que no. La noción de «organización» sólo se aplica a pluralidades; no se puede decir que organizamos la naturaleza, el mundo, la realidad, etc., sino las cosas que hay en la naturaleza, el mundo, la realidad..., pues sólo se puede organizar algo si este algo contiene o consiste en varios objetos. Con un ejemplo del mismo Davidson: no organizamos un armario, sino las camisas y zapatos que hay dentro del armario. Y concluye: «sugiero que la imagen de organizar el armario de la naturaleza no proporciona tal criterio (de lingüisticidad)»¹³, que es justamente lo que se buscaba. Si pasamos de la noción de «organización» a la de «ajuste» (por ejemplo, nuestro lenguaje se ajusta a la experiencia, a los datos de los sentidos, etc.), entonces —argumenta Davidson— estamos simplemente diciendo que este lenguaje dice verdad, pues «el problema es que la noción de ajustarse a la totalidad de la experiencia, como la noción de ajustarse a los hechos o ser verdadero por relación a los hechos, no añade nada inteligible al simple concepto de ser verdadero»¹⁴. De esta forma, la cuestión se desplaza a la noción de verdad y el problema decisivo, en consecuencia, no es otro que el de saber si esta noción puede pensarse o no completamente al margen de la noción de traducción. Davidson piensa que no.

En efecto, de acuerdo con la convención T de Tarski una teoría satisfactoria de la ver-

dad para un lenguaje L debe implicar, para toda oración *s* de L, un teorema de la forma «*s* es verdad si y sólo si *p*», donde «*s*» es reemplazado por una descripción de *s* y «*p*» por sí mismo si L es nuestro idioma y por una traducción de *s* a nuestro idioma si L no es nuestro idioma. Davidson, muy coherentemente, advierte que esta convención T no es tanto una definición general de la verdad, cuando la corporización de nuestra mejor intuición acerca de cómo es usado el concepto de verdad. Y la convención T pone justamente de manifiesto que el concepto de verdad se puede usar de manera relativamente independiente respecto de la noción de traducción. Como Davidson ha señalado, el intérprete radical puede reconocer que un hablante foráneo considera verdadera una operación antes de traducirla. O, mejor dicho, debe poder hacer eso para traducirla. Nótese que Davidson no supone —como A. MacIntyre parece entender, creándose así un oponente donde realmente no lo hay— que cualquier lenguaje ha de ser traducible a mi lenguaje, sino simplemente que el uso de la noción de verdad, fundamental en la comprensión pragmática de cualquier lenguaje, está íntimamente ligado con los primeros pasos del proceso de interpretación, es decir, que para poder iniciar un proceso de interpretación se debe tomar a la verdad como una noción más transparente que la de traducción. Según Davidson el reconocimiento de que un hablante considera verdadera una oración depende de una presunción caritativa sobre el conjunto de las creencias del hablante: éste no puede estar sistemáticamente equivocado ni puede estar sistemáticamente sumido en la mentira. De esta forma, la noción de inconmensurabilidad total, esto es, de fallo completo de traducibilidad, sería una contradicción pragmática.

En el trasfondo de estas consideraciones de Davidson se encuentra su rechazo a una imagen de la mente —especialmente vigente en la tradición empirista, de la que en este sentido A. MacIntyre seguiría formando parte—, de acuerdo con la cual hay, en primer lugar, un nivel de «la experiencia sensible»,

«lo dado», «los *sense-data*», lo que la mente recibe pasivamente a través de los sentidos; y, en segundo lugar, habría algo que se superpone a esta experiencia primigenia e inculada (un mecanismo de la mente, un esquema conceptual, un lenguaje...). Aplicando este segundo nivel al primero se obtendrían creencias y otros estados mentales cognitivos. Davidson se refiere a este dualismo de esquema y contenido como «el tercer dogma del empirismo», un dogma en el que A. MacIntyre aún estaría atrapado al conceder a las tradiciones un papel epistemológico como mediadoras entre nuestras creencias acerca del mundo y el mismo mundo. Davidson, por el contrario, aunque admite que la experiencia tiene un papel causal le niega, sin embargo, cualquier función epistemológica o evidencial: no hay algo así como «lo dado», una experiencia cruda constreñidora de los contenidos de las creencias, los cuales —piensa Davidson— están directamente determinados por la interpretación radical guiada por el principio de caridad (el cual incluye el principio de que los objetos de las creencias son, en ciertos casos comunes, sus causas). Y es también el principio de caridad el que, al asegurar el acuerdo entre intérprete e interpretado, define implícitamente las nociones de sentido, creencia y acción.

De esta forma, una inconmensurabilidad tan radical como la que plantea A. MacIntyre sólo sería pensable si el otro (aquel que habla un lenguaje que expresa creencias profunda y radicalmente incompatibles con las mías) fuera total y absolutamente ininterpretable. Pero si éste fuera el caso no habría entonces ningún fundamento para aplicarle los conceptos de sentido, creencia y acción. Ahora bien, algo o alguien a lo que no cabe aplicar estos conceptos no sería un ser humano racional, sino, por así decirlo, alguna otra cosa —aunque diera la casualidad de que se trata de una cosa antropomorfa—. Quizás quede más claro lo que aquí está en juego si pasamos a ocuparnos del problema del fallo parcial de traducción.

IV

Con respecto al fallo parcial de traducción el problema es el siguiente: ¿cómo se puede interpretar un lenguaje que no es el mío?, ¿cómo se puede traducirlo al lenguaje propio? Evidentemente, no es suficiente con conocer las intenciones del hablante, hay que conocer también tanto sus creencias lingüísticas como sus creencias extralingüísticas. El problema, que ya ha sido mencionado, es el de la interdependencia entre creencia y significado: para poder traducir debo ser capaz de atribuir creencias, pero para poder atribuir creencias he de ser capaz de interpretar (traducir) las oraciones en las que se expresan tales creencias¹⁵.

En primer lugar, y como ya sabemos por nuestra discusión anterior, hay que atribuir a las oraciones del otro lenguaje, o sea, al lenguaje que debe ser traducido, un conjunto de condiciones veritativas, de condiciones bajo las cuales tales oraciones sean o bien falsas o bien verdaderas. Y a este respecto entra en juego la convención T. Sin embargo, sólo con esto no se llega muy lejos, pues una cosa es el significado gramatical (literal, atemporal) y otra el significado ocasional: en ocasiones el significado que el hablante da a su oración no coincide con el significado literal que tiene esta oración dentro de un lenguaje L dado. Y precisamente por mor de esta desconexión pueden surgir fallos parciales de traducción, por ejemplo: traduzco el significado literal cuando tendría que haber traducido el significado ocasional, el cual —en tanto que hablante de otro idioma— me es desconocido. ¿Habría, pues, como sugiere A. MacIntyre, que hablar los dos idiomas, habitar en las dos tradiciones, para poder superar esa dificultad? Según Davidson no es necesario encumbrarse en tan privilegiada situación, pues es suficiente con que el intérprete (traductor) impute al hablante cuya conducta verbal investiga (traduce) aquellas creencias e intenciones que optimizan el mutuo acuerdo. Hemos de ser capaces, pues, de hacer asunciones acerca de lo que el otro cree; y la asunción que Davidson nos invita a hacer es que consideremos

que el otro, el interpretado, encuentra obvio lo que nosotros, los intérpretes, encontramos obvio. El método de la interpretación radical, escribe Davidson, «trata de resolver el problema de la interdependencia de creencia y significado, manteniendo la creencia tan constante como sea posible mientras se determina el significado. Esto se consigue atribuyendo a las oraciones foráneas condiciones de verdad que hagan a los hablantes nativos emisores de oraciones verdaderas, tanto como sea posible, de acuerdo, por supuesto, con nuestra propia visión de lo que es correcto»¹⁶. El principio que se emplea en este método fue llamado por N. Wilson¹⁷ «principio de caridad». En «On the Very Idea of...» Davidson lo introduce de la siguiente manera: «... si todo lo que sabemos es qué oración tiene por verdadera un hablante, y no podemos asumir que su lenguaje sea el nuestro, entonces no podemos ni siquiera dar un primer paso hacia la interpretación sin saber o asumir una amplia consideración de las creencias del hablante». Y continúa: «Puesto que sólo accedemos al conocimiento de las creencias con la habilidad para interpretar palabras, la única posibilidad al principio es asumir un acuerdo general sobre las creencias»¹⁸. Desde esta perspectiva no cabe preguntar qué me autoriza a atribuir al otro aquellas creencias e intenciones que optimizan el acuerdo, es que, por así decirlo, no me cabe otro remedio si es que ha de ser posible la traducción; en esta medida, el principio de caridad no es una opción, sino una condición para tener una teoría practicable.

En un interesante trabajo dedicado al problema de la *akrasía*¹⁹ escribe Davidson: «Carnap y Hempel argumentaron que hay un principio que no es parte del razonamiento inductivo (o estadístico), pero que es una directiva que aceptaría el ser humano racional. Es la *existencia de evidencia total para el razonamiento inductivo*: cree aquellas hipótesis sustentadas por todas las evidencias relevantes disponibles». Este principio al que se refiere Davidson en este texto es parte de la epistemología en sentido amplio: es algo que «aceptaría el ser humano racional». Por analogía, pues, con el principio que gobierna

la inferencia inductiva Davidson introduce otro principio al que denomina «Principio de Contingencia»: «... realiza la acción que juzgues mejor sobre la base de todas las razones relevantes disponibles»²⁰, lo que aplicado al problema de la interpretación obliga a no interpretar al otro como si actuara en contra de su mejor juicio. Desde esta perspectiva, el principio de caridad aparece no tanto como un principio singular que gobierna la interpretación (y que afirma, por ejemplo, que hay que interpretar de tal manera que los objetos de la interpretación sean por lo general individuos que creen verdad) cuanto una colección de todos estos principios que regulan las vías en las que creencias, deseos y acciones se conectan racionalmente unos con otros²¹. En este sentido, los estreñimientos que reconocemos que son aplicables a nuestras propias creencias —esto es, los estreñimientos que podemos categorizar como epistemológicos— son susceptibles de ser usados como estreñimientos en posibles interpretaciones: todo lo que constituye la epistemología en este sentido cuenta en y para la interpretación. Por eso afirma Davidson que «la metodología de la interpretación, a este respecto, no es otra cosa que epistemología vista en el espejo de la naturaleza»²². La metáfora del espejo pone de manifiesto cómo el principio de caridad tiene dos estados: en su estado reflejado (*reflected state*) señala los estreñimientos que hacen aceptables las diversas interpretaciones posibles; en su estado no reflejado (*unreflected state*) afirma: «no actúes contrariamente a tu mejor juicio», «extrae inferencias sobre la base de todas las evidencias realmente disponibles», «cree sólo las cosas que consideres verdaderas», etc. Es la suma de todas estas cosas lo que aceptaría la persona racional precisamente en virtud de ser racional. De esta forma, el problema de la traducción y de la (supuesta) incommensurabilidad se soluciona en último extremo en virtud de ese trasfondo de racionalidad que habita en todo ser humano, pues —piensa Davidson— lo que los individuos creen, desean y piensan está constituido, al menos parcialmente, por lo que es idealmente racional para ellos creer, desear y pensar.

Ahora bien, si se desea mantener, con A. MacIntyre, la existencia real y fehaciente de los hechos de incommensurabilidad cabe entonces preguntarse por qué asumir que los otros deban ser racionales, o —por ser más fieles a la lógica de la argumentación de A. MacIntyre— por qué asumir que la racionalidad de la otra tradición debe ser la misma que la de la nuestra. Es precisamente esta asunción la que se niega a realizar A. MacIntyre cuando sostiene, con argumentos ciertamente plausibles, que las diferentes tradiciones incorporan diversas (e incommensurables) nociones de racionalidad, y que, sin embargo, esta intraducibilidad ni afecta ni deja de afectar al hecho de que seamos capaces de comprender.

Recordemos brevemente el núcleo de la argumentación de Davidson: la coherencia de la idea de un esquema conceptual requiere la coherencia de la idea de un esquema conceptual alternativo; sin embargo, esta idea también es incoherente, pues o bien el esquema rival es traducible y entonces no es alternativo, o bien no es traducible, pero en tal caso no se puede decir nada inteligible acerca de él. Justamente esto último es lo que niega A. MacIntyre: así como la intraducibilidad no implica límites para la comprensión, del mismo modo la comprensión no implica traducibilidad. A. MacIntyre, pues, niega que la idea de un esquema conceptual y de un esquema conceptual alternativo esté en función de la traducibilidad. Ya hemos señalado que Davidson no dice exactamente esto, sino algo mucho más sofisticado, a saber, que la comprensión depende de la verdad y que la verdad puede ser pensada al margen de la idea de traducción. Sin embargo, A. MacIntyre no sigue a Davidson en estos razonamientos, pues lo que a él le interesa, como se irá viendo, es otra cosa: defender un relativismo relativizado, esto es, presentar el problema del relativismo de tal forma que sirva de condición de posibilidad para su propio discurso. Aceptar las tesis de Davidson supone, por el contrario, dejar zanjado el asunto antes de entrar en las cuestiones, para A. MacIntyre, verdaderamente decisivas.

V

Aunque los hablantes de un lenguaje determinado sean capaces de traducir frases de otro lenguaje extraño, cuando estas frases son proferidas en ciertos tipos de situaciones pueden carecer —argumenta A. MacIntyre— del poder de extrapolar a nuevos usos de estas frases, pues esta habilidad depende de una habilidad para referirse y aludir a un conjunto común de textos canónicos, que definen la tradición literaria y lingüística en la que habitan los miembros de una comunidad²³. De esta forma, cuando dos comunidades lingüísticas (cada una de ellas con sus propios cuerpos de textos canónicos) se enfrentan la una con la otra, cada una de ellas se representará las creencias de la otra dentro de su propio discurso, produciéndose así una especie de círculo hermenéutico: «La inicial falta de habilidad de los miembros de cada una de las comunidades lingüísticas para traducir a su lenguaje ciertas partes del lenguaje de la otra comunidad es una barrera para el conocimiento de la tradición encarnada en los usos de tal lenguaje; pero la ausencia de conocimiento de la tradición es ella misma suficiente para excluir una traducción precisa de esas partes del lenguaje extraño»²⁴. Es decir, la falta de habilidad para traducir ciertas partes del otro lenguaje es un impedimento para el conocimiento de los textos canónicos de la otra comunidad, pero la ausencia de conocimiento de estos textos es un obstáculo infranqueable para continuar más allá de las tareas de traducción.

Sin embargo, para A. MacIntyre este reconocimiento de que ciertas partes del otro lenguaje son intraducibles no implica que haya también que reconocer que existen límites necesarios para conseguir el entendimiento. Al contrario, que podamos entender completamente lo que se está diciendo en un lenguaje que no es el nuestro en modo alguno implica que podamos traducir lo que, en efecto, comprendemos. Aquí hay implicadas dos habilidades: por una parte, la de entender; por otra, la de reconocer la parcial intraducibilidad de lo que es entendido. Y esta doble habilidad es precisamente lo que caracteriza

al «hablante de dos lenguajes», el cual —si se tiene en cuenta que A. MacIntyre excluye la posibilidad de referirse a algún tipo de patrón neutral o independiente para justificar la elección entre uno u otro de los conjuntos de creencias— se encuentra en una posición cuanto menos delicada, pues aunque entiende ambos lenguajes debe elegir en cada caso habitar en uno solo de ellos.

H. Putnam²⁵ ha señalado que la superación que realiza Davidson del relativismo es sólo aparente, pues toma pie en la suposición (injustificada) de que el intérprete radical tiene un solo lenguaje en el que puede dar las condiciones de verdad para cualquier proposición en cualquier lenguaje que pretenda que es capaz de comprender. Sin embargo, añade Putnam, si se reconoce que el intérprete radical puede tener más de un esquema conceptual y que la práctica de la traducción puede estar gobernada por más de un conjunto de constreñimientos, entonces el relativismo reaparece, sólo que a un nivel meta-lingüístico. Imaginemos ahora que ponemos al hablante de dos lenguajes en la posición de intérprete radical: cabe suponer que su tarea variará en función del lenguaje en el que se decida a habitar, y, así, si es adecuadamente reflexivo deberá dejar de ser «tarskiano» y transformar su propia comprensión de lo que es la verdad y la justificación racional, y, en consecuencia, ya no podrá decir: «es verdad» o «está justificado», sino «parece verdad o está justificado en este lenguaje y para esta comunidad». Concluye A. MacIntyre: «la elección racional habrá transformado a nuestra imaginaria persona en un relativista»²⁶.

En alguna medida, nuestra situación contemporánea es similar a la de este hablante imaginario de dos lenguajes, pues no tenemos a nuestra disposición un solo conjunto de textos canónicos, sino que una multiplicidad de tales textos han contribuido a nuestra heterogénea tradición cultural; y esta variedad de textos que tenemos a nuestra disposición es lo que nos permite entender una gran cantidad de conjuntos de creencias. Pero precisamente por ello estamos en la misma situación que el imaginario hablante de dos len-

guajes: podemos entender, pero no traducir, más aún, porque entendemos diferentes tipos de conjuntos de creencias nos damos cuenta de que son inconmensurables entre sí y así (diga Davidson lo que quiera decir) nos volvemos relativistas.

Podría pensarse que uno de estos lenguajes de la modernidad, resultado —como decíamos— de una gran variedad de textos canónicos, puede proporcionar un patrón impersonal y neutral de justificación, a la luz del cual pudieran ser evaluados los diferentes y enfrentados sistema de creencias. Se trataría, por así decirlo, de superar la perplejidad del hablante de dos lenguajes (que se ha visto en la obligación racional de reconocerse relativista) aprendiendo un tercer lenguaje que proporcionara recursos para la representación de una variedad indefinida de sistemas de creencias. Sin embargo, lo que de hecho se aprendería al adquirir tal lenguaje es que un rasgo central de la cultura de la que este lenguaje es lenguaje es la imposibilidad de obtener un acuerdo fundamentado racionalmente: en el contexto de estas culturas modernas, señala A. MacIntyre, la justificación racional «se convierte en un concepto esencialmente contestado»²⁷, aunque sólo sea por la gran heterogeneidad de textos canónicos que están en la raíz de los lenguajes de la modernidad, lo que determina una enorme multiplicidad de puntos de vista rivales concernientes a un gran número de materias, ninguno de los cuales es capaz de proveer los recursos para su propia vindicación final y para el derrocamiento de las perspectivas rivales. En una palabra: relativismo.

Sin embargo, esta forma de relativismo que resiste a la refutación es un relativismo relativizado²⁸: tiene un origen histórico, pues nace como inversión, hoy generalmente aceptada, de ciertas tesis ilustrada acerca de la verdad y de la racionalidad²⁹. Los pensadores ilustrados sostuvieron que sí había tal criterio de racionalidad independiente, accesible a todo ser racional; los pensadores posilustrados, por su parte, creyeron que si esta posición ilustrada no era defendible, la única posible alternativa era el relativismo. De esta forma, el relativismo es una especie de con-

trapartida negativa de la Ilustración, es, por así decirlo, su imagen invertida y su consecuencia necesaria, pues la tradición ilustrada, al intentar buscar tal criterio de racionalidad independiente, tuvo necesariamente que pasar por alto todos los contenidos éticos concretos, llegando así a un formalismo vacío. Y este vacío degeneró fácilmente en relativismo una vez que el punto de vista ilustrado entró en crisis. Con palabras del mismo A. MacIntyre reconstruyendo la posición relativista: «... si cada tradición lleva consigo sus propios patrones de justificación racional, entonces —en la medida en que toda tradición de investigación es distinta y diferente de cualesquiera otra— no hay modo de que una tradición entre en debate racional con otra»³⁰. El relativista malinterpreta esta situación al concluir a partir de aquí la imposibilidad de comparar las diversas tradiciones en sus pretensiones de verdad y de racionalidad. Las consecuencias que se derivan de esta mala interpretación son conocidas: ninguna tradición puede reclamar la superioridad racional sobre sus rivales y, por tanto, no hay razones para asentir a una tradición más bien que a otra.

A. MacIntyre analiza minuciosamente diversos momentos de este proceso que condujo al relativismo característico del momento presente; pero no es éste el momento de seguirle en su reconstrucción histórica, será suficiente con poner de manifiesto la conclusión que es pertinente en estos momentos, a saber, que lo que no vieron los ilustrados tampoco pudieron comprenderlo sus herederos relativistas: ni unos ni otros fueron capaces de reconocer el tipo de racionalidad poseído por las tradiciones. Toda tradición, desde el momento en que ella misma provee sus propios patrones de justificación racional, debe ser vindicada a la luz de tales patrones, o sea, por relación no a un punto de vista racional independiente, sino por relación, precisamente, a estos patrones paternos a la misma tradición.

La conclusión es obvia: sólo se puede hablar de justificación racional desde dentro de una tradición. El que está fuera de toda tradición, no es que esté autorizado a sos-

tener la tesis relativista, sino que, más bien, debe callarse: «La persona fuera de toda tradición carece de recursos para investigar y *a fortiori* para investigar qué tradición ha de ser preferida racionalmente. Carece de medios adecuados y relevantes de evaluación racional y, en esta medida, no puede llegar a ninguna conclusión bien fundada, incluyendo la conclusión de que ninguna tradición puede ser reivindicada frente a otras. Estar fuera de toda tradición es ser ajeno a la investigación; es estar en un estado de desamparo intelectual y moral, una condición desde la cual es imposible sostener el desafío relativista»³¹.

VI

A. MacIntyre ve ejemplificada esta forma de «relativismo relativizado» en la obra de Feyerabend. «Lo que se necesita en este punto —escribe—³² es considerar primero, de manera más general, el modo en que la inconmensurabilidad implicada en ciertos desacuerdos radicales puede tanto reconocerse como superarse en el contexto de cierta clase de tradición.» Y en el contexto de esta consideración engarza A. MacIntyre su crítica a Feyerabend.

En *Contra el método* (caps. 6-9) argumenta Feyerabend que Galileo y los físicos aristotélicos se encuentran en dos paradigmas radicalmente inconmensurables, y ya sabemos lo que esto quiere decir: dos paradigmas entre los que no es posible establecer relaciones racionales de traducibilidad. En esta situación, la victoria final del paradigma galileano no se debió a criterios estrictamente racionales, sino más bien a una manipulación retórica engañosa. Si se traslada este modelo epistemológico al problema que interesa a A. MacIntyre resultará que las disputas entre tradicionales no se podrán solventar racionalmente, sino sólo en virtud de la capacidad que tiene una tradición para aniquilar a la tradición rival; capacidad ésta en la que, como diría Feyerabend, «todo vale». Sin embargo, esta epistemología anarquista en modo alguno es válida, puesto que «las supo-

siciones de Feyerabend sobre los recursos racionales que pueden proporcionarse en tales casos son triplemente defectuosas»³³.

En primer lugar, porque aunque es cierto que desde el paradigma anterior no se puede comprender el paradigma posterior, la inversa es falsa: sí cabe razonar retrospectivamente. Y de nuevo en este punto reencontramos la tesis del habitante de dos tradiciones, ahora aplicada a Galileo: «... pero los que viven y, en verdad, han construido el último sistema, quizás, como Galileo, a causa de que han habitado y han actuado una vez en el primer paradigma, pueden ser capaces de incluir dentro de ese sistema una representación adecuada de su predecesor»³⁴.

Según A. MacIntyre³⁵ el desarrollo inicial de una tradición atraviesa tres etapas: 1) las creencias relevantes, los textos y las autoridades no son puestos en cuestión; 2) empiezan a identificarse todo un conjunto de problemas y dificultades que, sin embargo, no son resueltos; 3) en respuesta a tales problemas y dificultades se formulan una serie de reevaluaciones de las tesis primigenias. En esta tercera etapa, aquellos miembros de la comunidad que han aceptado las creencias de la tradición en su nueva forma son capaces de comparar las nuevas creencias con las antiguas; observan sus discrepancias y dicen: «las antiguas creencias eran falsas». Por otra parte, puede ser también que una tradición caiga en lo que A. MacIntyre denomina «crisis epistemológica», es decir, que se precipite en una situación caracterizada por la disolución de las certezas fundadas históricamente, de suerte que las tesis centrales para las nuevas estructuras teóricas y conceptuales no sean derivables en modo alguno a partir de las tesis más antiguas.

De esta forma, y en segundo lugar, el relativista pasa por alto una posibilidad que las crisis epistemológicas ponen de manifiesto: aquel que se encuentra en una tradición envuelta en una crisis epistemológica puede acudir a una tradición rival, esto es, es la misma situación de crisis epistemológica la que le permite comprender las creencias de la otra tradición, y una vez comprendidas debe también reconocer que dentro de esta

otra tradición es posible construir los conceptos y las teorías que permiten lo que no permitía su propia tradición, a saber: una explicación cogente e iluminadora de por qué su propia tradición no ha sido capaz de resolver sus problemas y restaurar su coherencia. «Pero este razonamiento retrospectivo —argumenta A. MacIntyre—³⁶ justifica el razonamiento prospectivo que hizo posible obtener el nuevo punto de vista y no sólo el nuevo punto de vista mismo.» Podría parecer que, dado el carácter retrospectivo del razonamiento, sólo es accesible a aquellos que se declaran a favor del nuevo punto de vista. Sin embargo (y éste es el tercer aspecto de la cuestión que no tomó en consideración Feyerabend) éste no es el caso, pues es la misma situación de crisis epistemológica la que urge, desde dentro de la antigua tradición, a buscar fuera de ella.

Por lo demás, como señala el mismo A. MacIntyre³⁷, «... nunca se puede excluir la posibilidad de aprender a comprender el otro punto de vista inconmensurable desde dentro de una manera imaginativa, antes de que se pueda vivir en él intelectualmente». Merece la pena detenerse en esta afirmación. En *Whose Justice?...* el problema de la traducción y de la inconmensurabilidad se planteaba en los siguientes términos: ¿cómo podrían los miembros de una comunidad lingüística entender el lenguaje de otra comunidad lingüística sumamente diferente, extraña y alejada? Intentar responder a esta cuestión nos ha llevado, de la mano de una posible confrontación entre Davidson y A. MacIntyre, a introducirnos en cuestiones altamente abstractas de orden epistemológico, que, por lo demás, parecen conducir al callejón sin salida que se resume en la pregunta (fatídica) de por qué asumir que el otro es racional o que su racionalidad es la misma que la nuestra. Ahora parece, sin embargo, que todas estas complicaciones han sido ociosas, pues para entender el lenguaje de otra comunidad (sumamente diferente, extraña y alejada) es suficiente con un ejercicio de imaginación.

Ahora bien, de un ejercicio de imaginación cabe exigir que sea consistente y coherente, pero no está tan claro que quepa también

pedir que lo imaginado sea lo verdadero. En cualquier caso, se nos plantea el siguiente dilema: o bien pensamos que el ejercicio de imaginación es suficiente para la verdad objetiva (y no sólo para la verdad de acuerdo con aquel que realiza el ejercicio de imaginación) y, en consecuencia, identificamos la verdad con el ejercicio de imaginación realizado por alguna persona prominente; o bien pensamos que la verdad excede del mero ejercicio de imaginación, pero entonces tal ejercicio, aun en el caso de ser realizado son suma coherencia y consistencia, no nos asegura que lo imaginado sea objetivamente verdadero. Pero lo verdaderamente interesante del asunto es que este dilema es el mismo que se le plantea a Davidson cuando defiende que el principio de caridad obliga al intérprete a interpretar de tal modo que maximice la consistencia y la coherencia, tanto de sus creencias como de las creencias del interpretado. Nada nos asegura que las creencias del interpretado son verdaderas, pues la coherencia y la consistencia de las creencias del intérprete no parecen ser incompatibles con su posible falsedad. El dilema, en consecuencia, puede plantearse casi con las mismas palabras: o bien pensamos que el mero acuerdo generado por el principio de caridad es suficiente para la verdad objetiva (y no sólo para la verdad de acuerdo con el intérprete) y, por tanto, identificamos la verdad con alguna forma cualificada de acuerdo; o bien pensamos que la verdad excede el mero acuerdo, pero entonces la interpretación, y la coherencia y la consistencia que conlleva, no nos asegura que lo acordado sea también lo objetivamente verdadero.

Por lo demás, cabe también preguntarse cómo sería posible este ejercicio de imaginación si no son imputadas a la otra tradición (i. e., la que se comprende imaginativamente) aquellas creencias e intenciones que optimizan el mutuo acuerdo: ¿cómo sería posible este ejercicio de imaginación ante un ser no racional o de racionalidad radicalmente diferente de la nuestra? Ni el ejercicio de imaginación al que se refiere A. MacIntyre ni el método de la interpretación radical nos

aseguran la verdad de las creencias (de las tradiciones, diría A. MacIntyre) del intérprete o del interpretado.

Para solucionar esta dificultad Davidson introduce la ficción de un ser omnisciente, un ser que cree sólo y todas las verdades; este ser omnisciente adopta la posición de intérprete radical, de suerte que si encuentra a su interpretado en entero acuerdo con él, este último resultará ser, *ipso facto*, un creador de verdades³⁸. La solución de A. MacIntyre es en alguna medida similar, pues también él se remite a seres omniscientes (por habitar entre dos tradiciones y ser capaces de dominar los dos esquemas conceptuales respectivos). Sin embargo, mientras que el argumento de Davidson está construido con la única intención de mostrar que el contenido proposicional es una noción teórica que sólo existe en el contexto de la interpretación, A. MacIntyre parece considerar en algunos textos que estas personas privilegiadas existen o han existido realmente. Con lo cual parece que empiezan las cosas a aclararse un poco: a diferencia de Davidson, lo que A. MacIntyre se trae entre manos no es la aclaración de alambicadas cuestiones epistemológicas, sino el clogio de un personaje concreto. El «hablante de dos lenguajes» que antes era una hipótesis para plantear con precisión el problema del relativismo se nos ha convertido ahora en una persona de carne y hueso.

No conviene olvidar el contexto en el que A. MacIntyre se ocupa de estos problemas, la reconstrucción histórica de las disputas entre teólogos agustinianos y filósofos aristotélicos: agustinismo y aristotelismo, dos tradiciones incommensurables que —piensa A. MacIntyre— fueron admirablemente sintetizadas por Tomás de Aquino, pues él vivía en estos dos esquemas conceptuales alternativos, hablaba los dos lenguajes desde dentro y, en consecuencia, no necesitaba «llevar a cabo las tareas de traducción con el fin de comprender»³⁹. Al parecer, hay personas que «sobre la base de su propia comprensión de ambos lenguajes conceptuales pueden reconocer los puntos en que la intraducibilidad presenta barreras alrededor o por enci-

ma de la cuales no se puede descubrir ningún camino. Tales personas son poco numerosas»⁴⁰. Tomás de Aquino fue una de ellas, y A. MacIntyre, según vamos viendo, tiene la gran suerte de ser otra. Davidson, por el contrario, extiende este privilegio de poder habitar en dos lenguajes a todo aquel que sea capaz de usar la convención T y el principio de caridad: a todo ser racional meramente por ser racional.

VII

Aristóteles sabía que la ética y la política no son saberes teóricos, sino prácticos; no comienzan con un conjunto de axiomas, hipótesis o postulados, sino que tienen en su raíz la experiencia práctica de los seres humanos, los cuales —mirados aristotélicamente— son sobre todo y especialmente ciudadanos. Aristóteles se dirige a alguien que ya tiene experiencia ético-política previa, y es precisamente gracias a esta experiencia ya poseída por lo que está en condiciones de recibir de manera provechosa el discurso aristotélico; para las personas que carecen de esta experiencia, bien sea por su juventud o por estar poseídas por las pasiones, «el conocimiento resulta inútil (...); en cambio, para los que encauzan sus deseos y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso»⁴¹. El conocimiento de los asuntos prácticos exige un conjunto de precondiciones prácticas. A. MacIntyre es perfectamente consciente de este hecho, como también lo es de la imposibilidad de acudir en la actualidad al suelo donde Aristóteles enraizaba ese conjunto de precondiciones prácticas, la *polis*. Para Aristóteles, en efecto, el hombre bueno lo es, en primer lugar, por vivir en una *polis* bien ordenada y dispuesta que favorece el desarrollo en la dirección adecuada de la virtud moral que ya posee, y, en segundo lugar, porque aplica su recta razón (apuntando a un término medio óptimo) en la conducción de su vida. A. MacIntyre piensa además que una de las consecuencias más peligrosas de la Modernidad (y de su funesta manía de insistir en la autonomía y en la autodeter-

minción del sujeto) ha sido la destrucción sistemática de cualquier precondition práctica sobre la que pudiera erigirse una verdadera vida moral. Y quizá no sea erróneo leer sus propuestas como un intento de ayudar a la creación de las precondiciones necesarias para que el discurso tomista sea aceptado.

Desde esta perspectiva poco importa que las razones dadas en favor del tomismo sean débiles: los argumentos que A. MacIntyre ofrece (fundamentalmente en *Tres versiones rivales...*) en favor de la tradición tomista no son convincentes, pues toman pie casi exclusivamente en el supuesto éxito que tuvo esta tradición para afrontar, según él con éxito, los retos que se le plantearon en tiempos premodernos; pero su extensión al momento presente es, como dice C. Thiebaut, «un *non sequitur* hasta que no se enfrenten desde este paradigma los problemas que otras tradiciones están abordando hoy y que abarcan desde cuestiones epistemológicas hasta cuestiones éticas y políticas»⁴². Como muy bien sabe el mismo A. MacIntyre, el carácter fructífero del tomismo es algo que todavía está por ver, pues «la fuerza de una posición aristotélica y tomista sólo se hará clara en la medida en que se vea que se encarna también en formas particularizadas de prácticas en diversos tipos de actividades comunales»⁴³. De la genialidad de Tomás de Aquino (que en modo alguno se discute, sino que se concede gustosamente) no se sigue ni la superioridad racional ni mucho menos la vigencia de sus propuestas —que es de lo que ahora se trata—. Pero estas consideraciones, como indicábamos, poco importan, pues el tomismo es, en último extremo, lo que da razón y no lo que necesita razones. Y esta postura, a su vez, sólo se puede justificar señalando las monstruosas aberraciones de la Modernidad, una de las cuales sería el asunto del relativismo que nos ha ocupado en las páginas precedentes. Ahora bien, otro problema diferente es el de por qué A. MacIntyre califica de monstruosa aberración lo que a otros les parece un proceso de emancipación, ciertamente con sus altos y bajos, frente a viejas perspectivas esclavizadoras. Y a este respecto

quizá no sea tan pertinente hablar de tradiciones inconmensurables (y de si es posible traducir de una a otra, etcétera) cuanto simplemente de intereses y de intereses en conflicto.

Es cierto que sobre la base del interés de A. MacIntyre no se puede defender el tomismo, pero lo que sí se puede sostener es la necesidad de trabajar en esta dirección de reivindicación de la tradición tomista: sólo así se podrá ver si, a fin de cuentas, hay o no hay algo que ver. Desde esta perspectiva, que mira no tanto al tomismo en sí mismo cuanto a su eventual rehabilitación (en el supuesto de que una vez conseguida tal rehabilitación esta tradición será capaz de superar el callejón sin salida de la Modernidad), lo que A. MacIntyre hace (desde luego, con suma inteligencia y elegancia) es intentar persuadirnos para que abandonemos nuestra tradición (por ejemplo, ilustrada o genealogista) y entremos en la suya.

Y así, no puede extrañar, como ha sido frecuentemente señalado, que la lectura que hace A. MacIntyre de la Modernidad sea altamente tendenciosa, omitiendo unas cosas y destacando otras, pues lo que aquí está en juego —podríamos decir parafraseando a uno de los «demonios» particulares de A. MacIntyre— no es el sentido descriptivo de las diversas tradiciones, sino su sentido emotivo. Y lo mismo podría decirse a propósito del problema de la inconmensurabilidad y de la traducción, a saber: que no le interesa el problema en sí mismo, sino debido —y volvemos a citar al «demonio»— al poder que este problema tiene para expresar o evocar actitudes, a diferencia de describirlas o designarlas.

No hay, pues, una confrontación real con los escritos de Davidson, sino más bien un conjunto de argumentos persuasivos que actúan alterando el significado descriptivo (si se me permite la expresión) de las tesis davidsonianas (cosa posible dada la enorme abstracción de dichas tesis), pero aprovechando la fuerza emotiva que sí mantienen los problemas discutidos: relativismo, inconmensurabilidad, traducción... A. MacIntyre señala, quizá pensando en Davidson, que «la com-

plejidad, el carácter indirecto y la variedad nos ayuda a ocultar el hecho de que incluso los temas más abstractos y técnicos de nuestra disciplina —los relativos a la referencia, a la verdad y a la traducibilidad— pudieran tener en ocasiones implicaciones políticas y sociales (...). Toda filosofía, de una forma u otra, es filosofía política»⁴⁴. Por esto rechaza los planteamientos de Davidson, porque dado su nivel de abstracción ayudan a ocultar estas cuestiones verdaderamente decisivas. Y así, realmente, la crítica de A. MacIntyre a Davidson no está tanto en función de la discusión de sus argumentos cuanto en función del intento de persuadirnos de la superioridad de la tradición tomista, pues A. MacIntyre no se plantea, por ejemplo, si la noción de verdad se puede pensar o no al margen de la de traducción, sino que se limita a señalar la gran genialidad de Tomás de Aquino, en el cual se hace cuerpo la crítica a Davidson, pues aquél, como indicábamos, fue una de esas pocas personas capaces de

habitar en dos lenguajes, en dos tradiciones, y, por tanto, capaz también de comprender y solventar los problemas de inconmensurabilidad sin necesidad de llevar a cabo las tareas de traducción. De esta forma, lo que se consigue, o se intenta conseguir, es modificar la actitud del lector, previamente a favor de la tradición genealogista o ilustrada y ahora, quizá, persuadido al menos de que la tradición tomista no es una antigualla sin interés, sino una tradición con capacidad de afrontar los retos del mundo contemporáneo. Si se ha conseguido esto poco importa malinterpretar la tesis de Davidson acerca de la interpretación radical, o que Hegel no sea tenido en cuenta en la reconstrucción de la Modernidad.

Y es que, en el fondo, no le falta razón a Tugendhat cuando se niega a ir por detrás de las exigencias de fundamentación de la Modernidad..., o bien aceptar el relativismo y el desacuerdo emotivista.

NOTAS

¹ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, en especial cap. V, 1992.

² *Ídem*, p. 159.

³ *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, Universidad de Notre Dame Press, p. 379.

⁴ Cfr. *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press, cap. 2, 1960.

⁵ *Whose Justice?...*, p. 374.

⁶ *Ídem*, p. 375.

⁷ *Ídem*, pp. 380-381.

⁸ *Ídem*, p. 381.

⁹ *Ídem*, p. 370.

¹⁰ En *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 183-198.

¹¹ *Ídem*, p. 190.

¹² *Ídem*, p. 192.

¹³ *Ídem*, p. 192.

¹⁴ *Ídem*, pp. 193-194.

¹⁵ «Un hablante que tiene por verdadera una oración en una ocasión lo hace así en parte por lo que quiere decir, o querría decir, al emitir tal oración, y en parte por lo que cree. Si todo con lo que podemos contar es con el hecho de la emisión honesta, no podemos inferir la creencia sin conocer el significado, y no tenemos oportunidad de inferir el significado sin la creencia» (D. Davidson, «Belief and the Basis of Meaning», en *Inquiries into...*, p. 142).

¹⁶ «Radical Interpretation», en *Inquiries into...*, p. 137.

¹⁷ «Substance without Substrata», en *Review of Metaphysics*, 12, 1959, pp. 521-539.

¹⁸ «On the Very Idea of...», p. 196.

¹⁹ «How is Weakness of Will Possible», en *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr. S. Evnine, *Donald Davidson*, Stanford, Stanford University Press, cap. 8, 1991.

²² «Thought and Talk», en *Inquiries into...*, p. 169.

²³ Cfr. A. MacIntyre, «Relativism, Power and Philosophy», en M. Krausz (ed.), *Relativism. Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, Indiana, Universidad de Notre Dame Press, 1989, p. 187.

²⁴ *Ídem*, p. 188.

²⁵ Cfr. «Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism», en *Dialectica*, 41, 1-2, 1987, pp. 69-77.

²⁶ *Ídem*, p. 190.

²⁷ *Ídem*, p. 196.

²⁸ Cfr. *Ídem*, p. 199.

²⁹ Cfr. *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, Universidad de Notre Dame Press, 1988, p. 353.

³⁰ *Ídem*, p. 366.

- ³¹ *Ídem*, p. 367.
- ³² *Tres versiones...*, p. 156.
- ³³ *Ídem*, pp. 156-157.
- ³⁴ *Ídem*, p. 157.
- ³⁵ Cfr. *Whose Justice?...*, pp. 353 y ss.
- ³⁶ Cfr. *ídem*, pp. 361 y ss.
- ³⁷ *Tres versiones...*, p. 157.
- ³⁸ *Ídem*, p. 158.
- ³⁹ Cfr. «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy on Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 317.
- ⁴⁰ *Tres versiones...*, p. 152.
- ⁴¹ *Ibidem*.
- ⁴² *EN*, 1, 3, 1095 a 10-12.
- ⁴³ *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 110.
- ⁴⁴ AM «The Privatization of Good», en *The Review of Politics*, 52, 3, 1990, p. 360.
- ⁴⁵ «Relativism, Power and...», p. 192.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

(Fundada en 1975)

Editada por el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF

COMITÉ EDITORIAL

María Julia Bertomeu - Eduardo Flichman
Oswaldo Guariglia - Leiser Madanes
Ezequiel de Olaso - Mario Presas

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** es una publicación semestral que aparece en otoño y primavera. Consta de artículos, discusiones, estudios, críticos, notas, reseñas bibliográficas y actualidad filosófica. Los trabajos, escritos por investigadores latinoamericanos, son editados en español y portugués. La revista está abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas. Los artículos, notas y discusiones son recopilados, entre otros, en el *Philosopher's Index* y en el *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*.

CASILLA DE CORREO 5379 - 1000 BUENOS AIRES - ARGENTINA
FAX (54-1) 787-0533

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN XXI

Año 1995

SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTÍCULOS

- L. H. de Araújo Dutra, Neo pirronismo na filosofia da ciência.
- E. A. Barrio, Condicionales contrafácticos y realismo semántico.
- A. Cassini, ¿Por qué el espacio y el tiempo no son sustancias?
- C. Cordua, Wittgenstein: Generalidad, Causalidad, Hipótesis.
- R. Cristin, Fenomenología y Monadología. Lineamientos para un nuevo paradigma filosófico.
- E. Flichman, Causas, leyes naturales y explicaciones científicas.
- G. Marqués, Crítica al "demarcacionismo": alcances y perspectivas.
- M. I. Mudrovic, Voltaire y la Enciclopedia: la génesis del nuevo campo epistémico de la historia.
- D. I. Pérez, ¿Leyes causales intencionales? Sobre los argumentos de Fodor en favor de las leyes intencionales.
- W. Salmon, La comprensión científica en el siglo veinte.
- V. Rodríguez, Comentarios sobre la teoría de las cantidades conservadas.
- F. Tula Molina, Del empirismo al humanismo: clave de lectura y crítica de la obra de P. K. Feyerabend.

NOTAS - DISCUSIÓN - COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Comité de Redacción: María Julia Bertomeu, Eduardo Flichman, Oswaldo Guariglia, Leiser Madanes, Ezequiel de Olaso y Mario Presas.

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** aparece desde 1975 y desde el vol. XVII se publica semestralmente en otoño y primavera de cada año. Dirección: Casilla de correo 5379, Correo Central, 1000 Buenos Aires, Argentina, Fax (54-1) 787-0533.