

CARIDAD E INTERPRETACIÓN

ELEONORA ORLANDO

Facultad de Filosofía y Letras,
Instituto de Filosofía,
Puán 470-480, 4^a piso,
1406 BUENOS AIRES
ARGENTINA

En este trabajo, examino críticamente una de las restricciones epistémicas impuestas por Davidson a la construcción de una teoría semántica para lenguajes naturales, a saber, el llamado "principio de caridad". El trabajo consta de dos partes fundamentales. En la primera, presento en forma sucinta las tesis principales de la teoría de la interpretación radical, de manera tal de dejar en claro el significativo rol que en ella desempeña el principio estudiado. En la segunda parte, desarrollo algunas objeciones a la tesis davidsoniana según la cual para interpretar un discurso ajeno es necesario proceder con caridad epistémica. En síntesis, sostengo que no hay evidencia empírica que fundamente la caridad y, como consecuencia de ello, no hay razón alguna para considerar que un principio tal deba ser parte constitutiva de una teoría semántica empírica.

Donald Davidson ha propuesto el desarrollo de un programa semántico centrado en el estudio empírico del lenguaje natural. El núcleo de este programa está constituido por la llamada "teoría de la interpretación radical", la cual especifica la estructura general que ha de tener una teoría acerca de la comprensión lingüística. La idea clave de Davidson – idea que ha tenido una gran repercusión en ciertas esferas de la filosofía del lenguaje contemporánea – es que la estructura en cuestión está constituida

básicamente por una teoría tarskiana de la verdad. De acuerdo con esta idea, comprender una oración de un lenguaje natural dado equivale a conocer las condiciones del mundo bajo las cuales esa oración es verdadera, y la noción de verdad involucrada en esta afirmación debe entenderse en el sentido definido por Tarski¹. Ahora bien, según Davidson, la construcción de una teoría de la comprensión involucra, además de la estructura tarskiana básica, la incorporación de un conjunto de restricciones epistémicas que otorgan aplicabilidad empírica a la teoría, es decir, que permiten relacionarla con una comunidad concreta de hablantes. Es el conjunto de restricciones en cuestión lo que representa el aporte específico de Davidson, o, en otras palabras, su visión peculiar de cómo la teoría tarskiana de la verdad debe ser complementada de modo de dar lugar a una teoría del significado – entendida como teoría de la comprensión.

Mi propósito en el presente artículo es examinar una de las restricciones epistémicas propuestas por Davidson, a saber, la aplicación del llamado “principio de caridad”. El trabajo está dividido fundamentalmente en dos partes. En la primera, hago una breve exposición de la teoría de la interpretación radical con el objeto de destacar el rol que en ella desempeña el principio en cuestión. En la segunda parte, señalo una serie de objeciones a la tesis davidsoniana de que para interpretar el discurso ajeno es necesario proceder con caridad epistémica. Como resultado de

¹ Esta aclaración es muy pertinente, puesto que pretende dejar bien en claro en qué consiste la originalidad de la propuesta de Davidson: se trata de la aplicación de la noción tarskiana de verdad para la construcción de una teoría de la interpretación y no meramente del uso de la noción de verdad para iluminar la de significado, puesto que esto último está presente, como es sabido, tanto en la obra de Frege y Russell como, aun más explícitamente, en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein.

ello, concluyo que el principio propuesto por Davidson carece de sustento empírico, por lo que no parece haber razón alguna para considerarlo un componente fundamental de una teoría semántica empírica.

1. EL ROL DEL PRINCIPIO DE CARIDAD EN LA PERSPECTIVA INTERPRETACIONISTA

Davidson introduce en semántica lo que puede denominarse “perspectiva interpretacionista”². Este punto de vista refleja una concepción conductista del lenguaje, según la cual el fenómeno fundamental que debe ser explicado por la teoría semántica es el *uso* del lenguaje por parte de una comunidad concreta de hablantes, fenómeno que presupone en ellos una capacidad básica, a saber, la de *comprender* las emisiones lingüísticas. Esta concepción se inscribe claramente en la línea del escepticismo quineano respecto del significado: todo lo que queda de éste son nuestras prácticas de comprendernos unos a otros, prácticas que no describen una realidad semántica independiente³.

Desde esta perspectiva, el objetivo fundamental de la semántica es explicar la conducta verbal o lingüística, es decir, la conducta de comprender y ser comprendido por medio del lenguaje. Dos requisitos básicos se imponen a esta tarea: (i) debe ser *interpretativa*, esto es, debe proveer la estructura general de una teoría de la comprensión o interpretación, es decir, de una teoría

² Esta terminología está tomada de Devitt ((1991), cap. 10).

³ Cabe aclarar que el escepticismo davidsoniano acerca del significado no es parte de una postura escéptica respecto de la existencia de la mente o de las representaciones mentales, como lo es en Quine; basta tener en cuenta su peculiar concepción metafísica, el denominado “monismo anómalo”, en la cual tienen cabida las entidades en cuestión. Véase Davidson (1980).

que se ocupa del tipo de conocimiento que caracteriza al hablante competente⁴; (ii) debe ser *empírica*, esto es, debe basarse en evidencia de la conducta lingüística descrita en términos no lingüísticos o ajenos al círculo intencional constituido por nociones tales como las de significado, creencia, intención y demás actitudes proposicionales.

La idea básica de Davidson es que la definición tarskiana de verdad para un lenguaje *L* nos proporciona la requerida estructura general. Como es sabido, a partir de un conjunto de axiomas de satisfacción, la definición en cuestión permite derivar para cada oración *s* de *L*, tal como, por ejemplo, la oración

It is raining

del inglés, un teorema de la forma T,

“It is raining” es verdadera (en inglés) si y sólo si está lloviendo que da los aspectos centrales del significado de *s* al especificar sus condiciones de verdad⁵. Conocer tales condiciones equivale, para Davidson, a comprender *s*. De este modo, la teoría explica la comprensión lingüística en términos del conocimiento de las condiciones veritativas tarskianas de las oraciones del lenguaje en estudio. La intención de Davidson es, por tanto, construir una

⁴ No se trata de ofrecer una interpretación particular de un lenguaje en particular, como el inglés o el quéchua, sino de mostrar cómo construir una teoría acerca de cómo es posible tal interpretación. Se trata de una *teoría de teorías* de la interpretación.

⁵ En el ejemplo, el inglés es el lenguaje objeto y el español, el metalenguaje en el que se formula la teoría. La diversidad de lenguajes, si bien permite ilustrar claramente la idea general, no es necesaria, como lo muestran los casos homofónicos.

teoría que permita pasar de una descripción inicial de la conducta lingüística, tal como

John emite "It is raining"

a una redescrición interpretativa, tal como

John dice que está lloviendo.

La definición tarskiana parece ser el candidato ideal para desempeñar la tarea en cuestión puesto que su carácter recursivo permite dar cuenta de ciertos rasgos claves de la comprensión lingüística, como por ejemplo, el carácter productivo y sistemático de aquélla. De acuerdo con el primero, es posible comprender un número infinito de oraciones del lenguaje natural a partir del dominio de un vocabulario finito y un número finito de reglas sintácticas. La sistematicidad, por su parte, es el rasgo según el cual, si es posible comprender la oración p , entonces también será posible comprender muchas oraciones conceptualmente cercanas a p , lo cual puede ilustrarse a través del siguiente ejemplo: la comprensión de una oración como

Juan come una manzana

implica la comprensión de otras oraciones tales como "Una manzana es comida por Juan" y "Algo es comido por Juan", lo cual pone de manifiesto que la comprensión no se refiere a fragmentos aislados del lenguaje. Como mencioné anteriormente, ambos rasgos son explicados por la definición tarskiana en virtud de su carácter recursivo, según el cual las cláusulas que establecen las condiciones de verdad de las oraciones compuestas se derivan de aquéllas que establecen las de las oraciones simples que las com-

ponen, y éstas últimas se derivan a su vez de las cláusulas que establecen las condiciones de satisfacción de los componentes suboracionales – las funciones oracionales u oraciones abiertas.

Sin embargo, como puede preverse, la aplicación de la teoría de Tarski, elaborada originalmente para el lenguaje formal, al lenguaje natural exige tomar ciertas precauciones. En primer lugar, la aplicación del predicado veritativo – y, en general, de predicados semánticos – a oraciones que a su vez contienen al predicado veritativo – o, en general, predicados semánticos – generan las paradojas llamadas “semánticas”⁶. Davidson, sin embargo, no propone ninguna solución particular a este problema – por lo que cabría pensar que suscribe, en líneas generales, la solución delineada por el propio Tarski. En segundo lugar, en la medida en que el lenguaje natural contiene, ya sea explícita o implícitamente, expresiones indicadoras, es decir, expresiones tales como “yo”, “aquí”, “ahora”, que hacen referencia a hablantes, lugares y momentos del tiempo, el predicado veritativo deberá relativizarse a hablantes, lugares y momentos – el teorema para el ejemplo anterior será entonces

⁶ Se trata de las paradojas del tipo de la del mentiroso – generada por la aplicación del predicado veritativo a la oración del mentiroso, a saber, “Esta oración es falsa”. Como es sabido, la solución tarskiana consiste en abrir semánticamente el lenguaje, es decir, en distinguir una jerarquía infinita de niveles de lenguaje cada uno con su propio predicado veritativo. De este modo, el predicado veritativo usado en el metalenguaje es siempre distinto del predicado veritativo usado en el lenguaje objeto, por lo que no se genera contradicción alguna – “Esta oración es falsa₁” es verdadera₂ si y sólo si es falsa₁, y es falsa₂ si y sólo si es verdadera₁. El problema que se suele objetar a esta solución es que el/los concepto/s de verdad involucrado/s no es/son equivalente/s al concepto intuitivo de verdad. Para la solución tarskiana de las paradojas, véase Tarski (1935).

La oración "It is raining" emitida por el hablante *h* en *t* es verdadera (en inglés) si y sólo si está lloviendo en *t* cerca de *h*.

Una manera de hacerlo es considerar que la verdad es una relación entre oraciones, personas, lugares y momentos del tiempo. Alternativamente, se puede optar, como hace Davidson, por considerar que las portadoras de verdad no son las oraciones sino las emisiones o los actos de habla – los cuales son realizados por hablantes particulares, en lugares y momentos específicos⁷.

Sin embargo, la sola teoría tarskiana no hace a la teoría semántica ni interpretativa ni adecuadamente empírica – en los sentidos antes señalados. Para ello, Davidson considera que es preciso incorporar ciertas *consideraciones epistémicas* que permiten identificar la presencia de la estructura tarskiana en la conducta lingüística de una comunidad concreta de hablantes. Estas consideraciones definen la situación del *intérprete radical*, es decir, de quien va a hacer uso de la teoría de la verdad para construir una teoría adecuada de la comprensión. La situación de interpretación radical puede entenderse pensando en un niño que aprende su lengua materna o en un lingüista de campo que aprende una lengua nativa desconocida para él⁸. Las consideraciones en cuestión son las siguientes:

(1) *cierta concepción de la evidencia disponible*: el intérprete debe ser capaz de identificar, antes de iniciar el proceso de inter-

⁷ Véanse Davidson (1967) y (1973).

⁸ La situación en cuestión es análoga a la del traductor radical descrita por Quine: en ambos casos, se trata de encarar la tarea de comunicarse con una comunidad lingüística que nos es completamente extraña. Véase Quine ((1960), cap. 2).

pretación, *la actitud de sostener una oración como verdadera* – o asentir a una oración – por parte del hablante⁹;

(2) *el uso del principio de caridad*: el intérprete debe presuponer que el hablante es – más o menos – racional (caridad como racionalidad) y que las emisiones del hablante son verdaderas de acuerdo con sus propios *standards* (caridad como verdad);

(3) *el holismo*: a fin de poder asignar condiciones veritativas a una emisión del hablante, el intérprete debe asignar condiciones veritativas a un número suficientemente amplio de emisiones.

El carácter epistémico de estas consideraciones es obvio: se trata de enunciados que delimitan o restringen el estado epistémico o cognoscitivo del intérprete respecto de su objeto de interés, a saber, la conducta lingüística de una comunidad extraña. Ahora bien, estas restricciones, definitorias de la situación de interpretación radical, son las que permiten a la teoría de la interpretación satisfacer las condiciones impuestas por Davidson a toda teoría semántica: le otorgan *carácter empírico e interpretativo*.

⁹ El concepto de asentimiento/disentimiento a una oración está extraído de Quine, véase Quine ((1960), cap. 2). Tal vez podría pensarse que hay una diferencia entre la *actitud* de sostener una oración como verdadera y la *conducta* de asentir a una oración: la primera involucra un componente intencional mientras que la segunda puede ser descrita como una acción pura. Ahora bien, Davidson minimiza la diferencia en cuestión, por cuanto considera que la actitud de sostener una oración como verdadera es –prácticamente– una conducta y funciona como tal en la teoría. Sin embargo, podría insistirse en que esta diferencia entre Davidson y Quine es expresión de una diferencia altamente significativa entre ambos: la que permite oponer el *semanticalismo* de Davidson al *eliminativismo* de Quine. De todos modos, en lo que sigue, los conceptos de *asentimiento a una oración* y de *sostener una oración como verdadera* son considerados equivalentes y las expresiones correspondientes se usan, por lo general, de manera intercambiable.

En lo que sigue, me dedicaré a explicitar de qué manera las dos primeras condiciones mencionadas – entre las que se encuentra la que nos ocupa fundamentalmente en este trabajo, es decir, el uso del principio de caridad – otorgan a la teoría carácter empírico. El análisis del rol preciso desempeñado por la restricción holística quedará, por tanto, para otra ocasión.

Como he mencionado, el intérprete radical debe ser capaz de identificar en el hablante *la actitud de sostener una oración como verdadera* ante ciertas circunstancias del mundo *antes de iniciar el proceso de interpretación*. Cabe señalar lo siguiente: (i) *se presupone* que esta actitud psicológica es tan básica que equivale a una conducta y puede, por tanto, ser directamente observada; (ii) de este modo, la evidencia se recorta de modo tal que la única evidencia pertinente resulta ser de carácter conductístico; se considera que la atribución al intérprete de cualquier otro conocimiento empírico o *a priori* es inapropiada puesto que lo involucraría con la noción de significado que se intenta explicar; (iii) se sostiene que la base empírica de la teoría está constituida por el conjunto total de oraciones singulares que describen la actitud de sostener una oración como verdadera bajo ciertas condiciones del mundo, tales como

John sostiene “It is raining” como verdadera si y sólo si está lloviendo¹⁰.

Por consiguiente, según Davidson, la observación por parte del intérprete de cierta conducta del hablante que puede ser descrita en términos no lingüísticos – la mencionada actitud de sostener una oración como verdadera – permite contrastar (si bien no directamente, como se verá al tratar el principio de caridad) el

¹⁰ Para simplificar, dejo de lado los elementos indicadores de la oración mencionada.

conjunto total de bicondicionales *T* tarskianos¹¹. En opinión del autor, se ha logrado identificar una noción que permite abandonar el círculo intencional antes mencionado.

Ahora bien, Davidson considera que no es posible separar el proceso de asignación de significados a las emisiones de un lenguaje dado del de atribución de creencias al emisor. Ambos procesos, de hecho complementarios, son los que hacen posible la interpretación de la conducta lingüística. De ahí que rechace fuertemente la propuesta de Grice de explicar los significados en términos de actitudes proposicionales como las intenciones (Grice (1957)). Para Davidson, tanto la noción de significado como la de intención pertenecen al círculo intencional; por lo tanto, una explicación de la primera en términos de la segunda, a la manera de Grice, no logrará dar cuenta de las propiedades semánticas en términos no semánticos. Constituye pues una teoría incapaz de respetar la restricción empírica mencionada al comienzo. Desde su punto de vista, en la explicación de los significados, no es posible dar por sentada la noción de intención y, en general, la de actitud proposicional. La teoría de la interpretación debe explicar ambas nociones en términos de alguna noción externa al círculo intencional. De ahí la importancia concedida a la actitud de sostener una oración como verdadera, supuestamente la única actitud – prácticamente equivalente a una conducta – que puede ser identificada *independientemente del proceso de interpretación*, con lo cual no resulta contaminada por nociones intencionales.

Según Davidson, entonces, la “delgada” evidencia conductística provee a teóricos e intérpretes de los fundamentos necesarios no sólo para asignar condiciones de verdad y, por tanto, sig-

¹¹ Es natural pensar que “verdadero” es un término semántico y, por ende, en algún sentido, lingüístico. Davidson es consciente de ello, pero considera que el concepto expresado es claramente intuitivo de manera preteórica y que no requiere explicación alguna.

nificado a las emisiones sino también para atribuir intenciones, creencias, deseos y otras actitudes proposicionales a los hablantes. A diferencia del asentimiento, estas otras actitudes psicológicas no pueden ser identificadas independientemente de la interpretación. A su vez, ésta no puede llevarse a cabo si se ignora todo acerca de las actitudes proposicionales de los hablantes. En palabras de Davidson:

Dado que no podemos tener esperanzas de interpretar la actividad lingüística sin conocer lo que un hablante cree y no podemos fundar una teoría de lo que él significa sobre un descubrimiento previo de sus creencias e intenciones, concluyo que al interpretar emisiones desde la nada – en la *interpretación radical* – de alguna manera debemos proveer simultáneamente una teoría de la creencia y una teoría del significado (Davidson (1974a), p. 144).

Hay pues una primera consideración epistémica que restringe la evidencia disponible de manera tal de poder relacionar la teoría de la interpretación lingüística con una teoría general de la interpretación de las actitudes proposicionales. De hecho, Davidson prefiere hablar de *una teoría de la interpretación radical* constituida por una teoría del significado y una teoría de la creencia.

La observación de la conducta en cuestión ofrece entonces fundamentos empíricos suficientes no sólo para la asignación de significados sino también para la atribución de creencias¹². Como

¹² Cabe destacar que no se ve claramente hasta qué punto se trata de dos procesos *distintos*. En mi opinión, atribuir creencias a los emisores es asignar significado a esas creencias, y asignar significado a las creencias es asignar significado a las emisiones correspondientes. El objetivo central de la teoría parece ser la asignación de significado, tanto a las emisiones lingüísticas como a las creencias y a las restantes actitudes proposicionales.

la doble tarea es excesiva para tan escasa evidencia, Davidson agrega una segunda consideración epistémica, a saber, el *principio de caridad*.

El principio de caridad comprende tesis muy distintas, y ha sido formulado por distintos autores de maneras muy diversas. Por un lado, está la *caridad* como *racionalidad*, según la cual el intérprete está obligado a presuponer que el hablante es (más o menos) racional de acuerdo con sus propios *standards* de racionalidad. Hay varios tipos de racionalidad, por ejemplo, (a) la de las creencias dadas otras creencias, (b) la de la conducta dados ciertos deseos y creencias y (c) la de los deseos dadas ciertas necesidades. Davidson parece claramente sostener (a) y (b) (Davidson (1986)). De acuerdo con esto, el intérprete no puede evitar proyectar su propia lógica sobre el discurso, el pensamiento y la acción ajenos. La consistencia entre las creencias y entre éstas y la acción se transforma en un requisito esencial de la interpretación.

Por otro lado, y esto es lo característico de Davidson, la *caridad* ha sido asociada con *la verdad*. El principio de caridad como creencia verdadera puede enunciarse como sigue: el intérprete está obligado a proyectar sus propias creencias en el hablante y a presuponer asimismo que la mayor parte de las creencias del hablante son verdaderas de acuerdo con sus propios *standards*. Por consiguiente, el principio de caridad típicamente davidsoniano implica presuponer que:

(i) las creencias son *comunes* a hablantes e intérpretes;

(ii) la mayor parte de esas creencias compartidas son *verdaderas*.

De este modo, si el presunto hablante no es inteligible y mayoritariamente correcto, no es interpretable, esto es, no es realmente un hablante para el intérprete. Según esto, las diferencias de tipo

y grado entre los sistemas de creencias del hablante y el intérprete sólo pueden ser comprendidas a partir del acuerdo general. Del mismo modo, los errores sólo pueden ser comprendidos a partir de la verdad global. A pesar de que es posible presuponer que los miembros de una comunidad lingüística se comunican mutuamente sobre la base de creencias comunes pero erróneas, el punto de Davidson es que esto no puede constituir una regla general. En su opinión, aun cuando el concepto de creencia es el de un tipo de pensamiento que puede o no coincidir con un hecho, los casos de falta de coincidencia sólo son comprensibles a la luz de la coincidencia general. Por consiguiente, tener el concepto de creencia implica ser consciente de la posesión de un conjunto mayoritariamente verdadero de creencias. Por esta razón, Davidson considera que la naturaleza misma de la creencia elimina la posibilidad del error masivo. Más aun, según Davidson, dado que los contenidos de las creencias están constituidos por sus mismas causas físicas, el escepticismo puede ser fácilmente refutado, puesto que la idea de que podemos estar equivocados acerca de *todos* los objetos que integran nuestro entorno inmediato no tiene sentido alguno.

La caridad es un elemento clave para que el intérprete pueda resolver su doble incógnita, a saber, el significado y la creencia. Davidson sugiere que el intérprete se concentre en la asignación de significado manteniendo fijo el factor creencia. Este método resulta adecuado pues, como vimos, en virtud de la caridad, el intérprete puede presuponer que:

(i) el hablante no tiene creencias distintas de las que él mismo tendría si estuviera en su lugar;

(ii) la oración que el hablante sostiene como verdadera generalmente expresa una creencia que es de hecho verdadera.

Asimismo, dado que una oración que expresa una creencia verdadera es una oración verdadera, resulta fácil apreciar que el principio de caridad juega un rol fundamental en el proceso de contrastación de los bicondicionales T^{13} . En términos del ejemplo anterior, es la caridad lo que permite pasar de un enunciado singular directamente basado en la evidencia disponible, tal como

(ES) John sostiene “It is raining” como verdadera si y sólo si está lloviendo

y una generalización empírica acerca de la comunidad de hablantes, tal como

(GE) “It is raining” es sostenida como verdadera si y sólo si está lloviendo

al bicondicional T correspondiente

(T) “It is raining” es verdadera si y sólo si está lloviendo.

En síntesis, es en virtud del principio de caridad que la evidencia del asentimiento a una oración puede ser considerada evidencia de su verdad.

Según Ramberg,

[...] el principio de caridad no es una restricción pragmática de la elección entre distintas interpretaciones, sino una precondición de la interpretación (Ramberg (1989), p. 77).

¹³ Nuevamente, no está claro hasta qué punto el proceso de atribución de creencias es distinto del proceso de asignación de significados; el principio de caridad no parece exigir la distinción, puesto que se aplica tanto a las creencias como a las emisiones lingüísticas.

Como tal, señala la necesidad de presuponer la existencia de un lazo efectivo entre una emisión dada y ciertas circunstancias observables. En este sentido, se lo considera una condición de posibilidad del carácter empírico de los bicondicionales *T*.

2. ALGUNOS PROBLEMAS EN TORNO A LA CARIDAD

Como ha sido señalado, la perspectiva interpretacionista incluye la aceptación del llamado “principio de caridad”. Esta segunda consideración epistémica, de acuerdo con la cual se debe presuponer que hablantes e intérpretes comparten un sistema de creencias en su mayor parte verdadero, merece algunos comentarios.

En primer lugar, la expresión “sistema de creencias” contiene una ambigüedad que debería ser clarificada: *¿refiere al conjunto de todas las creencias particulares o sólo al esquema conceptual?*

La primera opción convierte al principio en una tesis completamente implausible. *¿Es preciso acaso presuponer un acuerdo de ese tipo en la mayor parte de las instancias de comunicación?* La evidencia parece indicar lo opuesto: es perfectamente posible comprender el discurso de otro sin compartir ninguna de sus creencias particulares; es igualmente posible interpretar sus acciones sin compartir ninguna de las creencias que lo llevan a actuar de la manera en que lo hace. Podría haber un sentido en el cual tener una buena comunicación implicase estar de acuerdo en muchos aspectos particulares. Pero este sentido no parece establecer una condición de la comunicación sino de su calificación como buena.

Propongo entonces examinar la segunda opción, según la cual la expresión “sistema de creencias” refiere al esquema conceptual. *¿Qué es exactamente un esquema conceptual?* Puede decirse que, en sentido estricto, un esquema conceptual está

constituido por las categorías semánticas fundamentales, determinadas por las expresiones lógicas y las creencias más básicas. En un sentido más amplio, puede considerarse que incluye a las creencias básicas mismas.

Pienso que un davidsoniano tiene dos razones para elegir este último sentido, más amplio, según el cual un esquema conceptual está constituido por las categorías semánticas fundamentales *en conjunción con* las creencias más básicas. En primer lugar, las categorías semánticas se fijan a partir de las creencias más básicas. En segundo lugar, el primer sentido pone al principio de caridad en conflicto con la tesis de la inescrutabilidad de la referencia: aquéllos que tuvieren distintos esquemas referenciales, no tendrán las mismas categorías semánticas, y por lo tanto, no podrá decirse de ellos que comparten el esquema conceptual¹⁴. A modo

¹⁴ La tesis de la inescrutabilidad de la referencia, originada en Quine ((1960), cap. 2) y suscripta por Davidson (1977b), (1979) – puede resumirse brevemente de la manera siguiente. Para comprender un lenguaje extraño – y, paralelamente, para construir una teoría acerca de la comprensión de un lenguaje extraño –, es necesario basarse en ciertas consideraciones epistémicas, en particular, la evidencia del asentimiento – o la disposición a asentir – a oraciones en circunstancias públicamente observables; pero la evidencia en cuestión, aun en el caso ideal, no determina unívocamente la referencia – esto es, dándole un sentido general a la expresión, el valor semántico – de las expresiones suboracionales; por consiguiente, una misma asignación de condiciones veritativas a una oración dada es compatible con la adscripción de distintos esquemas referenciales. En otros términos, la evidencia del asentimiento a oraciones, si bien permite al intérprete radical establecer las condiciones veritativas de las mismas, no le permite determinar unívocamente a qué refieren los términos singulares del lenguaje en estudio ni de qué son verdaderos sus predicados. La ostensión misma no parece tener ninguna utilidad al respecto, como lo muestran las siguientes palabras del propio Quine: “Señala un conejo y has señalado el estadio temporal de un conejo,

de ejemplo, bajo la hipótesis de que la tesis de la inescrutabilidad sea verdadera, la persona que considera que “conejo” refiere a conejos y la persona que considera que esa expresión refiere a partes no separadas de conejo tienen esquemas referenciales diferentes; por consiguiente, sus categorías semánticas son distintas o, en otras palabras, cuantifican sobre distintos tipos de cosas. Ahora bien, si se sostiene que el esquema conceptual está constituido *sólo* por las categorías semánticas, no podrá decirse de estas personas que tienen el mismo esquema conceptual. Por el contrario, si se considera que el esquema conceptual incluye también a las creencias más básicas, el conflicto desaparece: a diferencia de las categorías semánticas, las creencias pueden traducirse de un lenguaje a otro; por consiguiente, aun de quienes tienen distintos esquemas referenciales, puede decirse que sus creencias básicas son equivalentes, y por lo tanto, que comparten el esquema conceptual¹⁵.

una parte (fundamental) del conejo, la fusión (de todas las partes) del conejo, y el fragmento espacio-temporal donde la conejidad se manifiesta” (Quine (1960), cap. 2, pp. 52-53).

¹⁵ Sin embargo, si el principio de caridad postula la existencia de una estructura cuantificacional universal del lenguaje que refleja la estructura de la realidad, parece perfectamente posible discriminar las categorías de entidades existentes – en este caso, sospecho que persiste su incompatibilidad con la tesis de la inescrutabilidad. Dada la tesis de la inescrutabilidad de la referencia, ¿cómo puede sostenerse que la cuantificación puede justificar discriminaciones ontológicas de algún tipo? Conjeturo que la respuesta de un *dauidsoniano* sería que el uso de la cuantificación en el marco de una perspectiva externalista, así como las consecuentes discriminaciones ontológicas, son sólo instrumentos intrateóricos. Pero entonces, no veo manera alguna de eludir el relativismo ontológico de Quine, es decir, la relativización de la ontología a cierto marco referencial (para la fundamentación de esta última tesis, véase Quine (1969). Esta tesis contradice claramente el caritativo acuerdo universal sobre los objetos, eventos y

Si bien esta última interpretación tal vez vuelva al principio de caridad compatible con la tesis de la inescrutabilidad, no logra en cambio hacerlo plausible: no hay más razones para afirmar que la gente está usualmente de acuerdo respecto de las creencias más básicas y generales de las que había para afirmar que concuerda en creencias específicas y particulares. Con respecto a la afirmación de que la mayor parte de las creencias básicas compartidas son verdaderas, debe decirse que tampoco cuenta con apoyo empírico alguno. Por un lado, es evidente que los seres humanos tienen una ilimitada capacidad para engañarse unos a otros. Tampoco es difícil concebir la hipótesis de que somos sistemáticamente engañados por la sociedad de consumo o alguna otra versión contemporánea del Genio Maligno cartesiano – sin que eso nos vuelva incapaces de sobrevivir.

En un artículo llamado “Sobre la idea misma de esquema conceptual”, Davidson comienza por establecer que tener un cierto esquema conceptual es hablar un determinado lenguaje. Aclara, sin embargo, que si los lenguajes son intertraducibles, hablantes de distintos lenguajes no tienen distintos esquemas sino el mismo. Luego, argumenta en favor de la tesis de que todos los lenguajes son perfectamente intertraducibles. Finalmente, concluye que el relativismo conceptual y “la idea misma de esquema conceptual” no tienen una base inteligible. Parece pensar que, dado que no tiene sentido afirmar que existen distintos esquemas conceptuales, el concepto de esquema conceptual no es teóricamente útil. Por lo tanto, ni siquiera tiene sentido afirmar la existencia de uno solo. Debe pues asumirse (pero no puede decirse) que hay un único esquema conceptual.

demás entidades existentes que conducen a las personas a sostener ciertas oraciones como verdaderas.

Ahora bien, no veo razón alguna para creer que la idea de esquema conceptual esté asociada a los conceptos de lenguaje y traducibilidad *de la manera que Davidson sugiere que lo está*. En mi opinión, hablantes de un mismo lenguaje pueden tener distintos esquemas conceptuales, entendidos en cualquiera de los dos sentidos antes mencionados; hablantes de lenguajes distintos pero intertraducibles también pueden tener distintos esquemas conceptuales. Si se rechaza la tesis de que la comunicación se basa en el acuerdo mutuo, la posibilidad de que nuestro interlocutor posea un esquema conceptual diferente del propio es plenamente inteligible. La ininteligibilidad de la idea de múltiples esquemas conceptuales no puede pues constituir un argumento en favor de la caridad sin constituir al mismo tiempo una petición de principio¹⁶.

En segundo lugar, considero que el texto de Davidson contiene una segunda ambigüedad, más importante que la anterior: de acuerdo con esto, creo que es posible distinguir tres interpretaciones distintas del principio según el cual, para interpretar un lenguaje, es necesario proceder con caridad epistémica, a saber, una interpretación *fuerte*, una interpretación *intermedia* y una interpretación *débil*. A la luz de la distinción en cuestión, se verá que las objeciones anteriores presuponen o bien la interpretación fuerte o bien la intermedia, cuya implausibilidad las hace válidas. En mi opinión, sólo la interpretación débil posee cierto grado de

¹⁶ Cabe destacar, además, que la existencia de lenguajes intraducibles – por tanto, de esquemas conceptuales diferentes – no implica la tesis (originada en Kuhn, véase al respecto Kuhn (1962)) de la inconmensurabilidad entre esquemas conceptuales, a menos que se sostenga al mismo tiempo una teoría holística del significado y la tesis constructivista de que el lenguaje crea el mundo. Por lo tanto, el rechazo de la inconmensurabilidad no implica en modo alguno el rechazo del relativismo conceptual.

plausibilidad. En lo que sigue, especificaré en qué consiste cada una de las interpretaciones mencionadas¹⁷.

En primer término, cabe mencionar a la interpretación *fuerte*, según la cual el principio examinado debe considerarse un principio *constitutivo del significado y la creencia* mismos. Desde este punto de vista, se trata de un principio *ontológico*. Podría formularse como sigue:

(c) el esquema conceptual del hablante *no es* distinto del del intérprete: no hay dos esquemas conceptuales distintos

e incluso, de manera más fuerte, como

(d) el esquema conceptual del hablante *no puede ser* distinto del intérprete: no puede haber dos esquemas conceptuales distintos.

En otras palabras, si discriminamos las dos tesis comprendidas en la caridad, se estaría afirmando: por un lado, (i) que es constitutivo del hecho de que una persona exprese oraciones significativas y tenga creencias el que esa persona sea (más o menos) racional de acuerdo con nuestros *standards*; por otro lado, (ii) que es constitutivo del hecho de que una persona exprese oraciones significativas y tenga creencias el que esas emisiones y creencias sean verdaderas de acuerdo con nuestros *standards*; lo que implica que hay un sistema de creencias común a hablantes e intérpretes y que la mayor parte de las creencias de ese sistema son verdaderas. Cabe destacar que, bajo esta interpretación, todo principio gnoseológico, concerniente al intérprete que realiza la atribución,

¹⁷ La propuesta de estas tres interpretaciones alternativas está inspirada en algunas consideraciones hechas por Moretti en Moretti (1993).

adquiere la categoría de un principio ontológico, concerniente a la naturaleza misma del significado o la creencia atribuidos. No hay significado ni creencia sin proceso de atribución.

Esta interpretación es fuertemente sugerida por el propio Davidson en el argumento en contra del relativismo conceptual mencionado anteriormente (Davidson (1974b)). Davidson comienza por relacionar estrechamente los conceptos de lenguaje, creencia, verdad y racionalidad del modo en que se ha visto: el intérprete radical no está – ni puede estar – en posición de creer que los hablantes que interpreta tienen creencias radicalmente distintas de las suyas (ni masivamente erróneas) ni reglas inferenciales completamente inaccesibles. De ello se concluye que es imposible creer que existan múltiples esquemas conceptuales. Según esto, la tesis relativista extrema que sostiene la existencia de esquemas conceptuales inconmensurables es ininteligible. Aun más, se dirá que la idea misma de esquema conceptual lo es, en la medida en que supone una dicotomía concepto-objeto o concepto-experiencia (lo cual constituye, para Davidson, el denominado “tercer dogma del empirismo”). Sin duda, hay aquí un tránsito de una tesis gnoseológica a una tesis ontológica: dada su *ininteligibilidad* para nosotros, los intérpretes, *no hay* – ni puede haber – esquemas conceptuales distintos del propio – ni esquema conceptual *simpliciter*.

Ahora bien, en mi opinión, esta interpretación presenta varios problemas. En primer término, tiene un excesivo matiz epistémico. Bajo esta luz, se afirma que el significado depende de las condiciones epistémicas de algún intérprete, no sólo en su accesibilidad sino básicamente en su *existencia*. En otras palabras, no hay significado alguno al margen de la práctica de interpretación y, por tanto, de las restricciones epistémicas a las que ésta está

sujeta¹⁸. Estas restricciones no sólo regulan el proceso de atribución de significado sino que *constituyen* esencialmente el significado atribuido. Del mismo modo, las teorías epistémicas del significado sostienen, por lo general, que no hay condiciones de verdad – significados – que trasciendan las capacidades epistémicas del sujeto y sus restricciones – o, en otras palabras, que no sean condiciones de verificación o de asertabilidad. Esta unión estrecha entre significado y condiciones epistémicas resulta paradójica en quien intenta presentar su teoría como una alternativa al verificacionismo, es decir, como una instancia – por cierto, peculiar – de la teoría correspondentista de la verdad¹⁹.

En segundo término, la tesis ontológica sugerida por esta interpretación no parece contar, como se destaca al principio de esta sección, con apoyo empírico alguno. Primeramente, ¿por qué considerar que la universalidad es un rasgo constitutivo de nuestro esquema conceptual? Parece ser una cuestión empírica cuán similar al nuestro es el esquema conceptual de los demás. Además, ¿por qué aceptar que la verdad es constitutiva del concepto de creencia? Nuevamente, parece ser una cuestión empírica cuán verdaderas son las creencias de una persona.

De acuerdo con la segunda interpretación, caracterizada como “*intermedia*”, la caridad es un principio *constitutivo de la atribución* de significados que, en tanto tal, señala una limitación

¹⁸ Esto recuerda lo dicho en la primera parte a propósito del escepticismo davidsoniano respecto del significado, lo cual sugiere que la interpretación fuerte es la correcta o la más adecuada al espíritu del texto.

¹⁹ Véanse, por ejemplo, Davidson (1967) y (1969). Soy consciente de que el autor posteriormente abandonó estas pretensiones iniciales. Actualmente, ya no se considera a sí mismo un defensor de la teoría de la verdad como correspondencia sino que postula una versión, también peculiar, de la concepción deflacionaria de la verdad. Véase Davidson (1990).

esencial del intérprete. Se trata entonces no ya de un principio ontológico acerca de los significados y las creencias sino de un principio *gnoseológico* acerca del intérprete. Podría ser expresado de la siguiente manera:

(b) el intérprete *no puede creer* que el esquema conceptual del hablante sea distinto del suyo propio.

Desde este punto de vista, se sostiene que uno es absolutamente incapaz de comunicarse con quienes tuvieren un esquema conceptual distinto del propio. Asumir el rol de intérprete es asumir una restricción epistémica esencial: no es posible acceder a lo radicalmente distinto.

Uno de los problemas de esta interpretación es que, si bien en menor grado que la interpretación anterior, preserva el paradójico matiz epistémico antes mencionado. De acuerdo con ella, los únicos significados accesibles son *significados-para-el-intérprete*, esto es, significados constituidos en el proceso de interpretación, significados que dependen esencialmente de las limitaciones epistémicas del intérprete. Más allá de la interpretación, podrá haber significados, pero éstos nos están definitivamente vedados, no podemos saber si existen realmente ni cuáles son. De la misma manera, para las teorías epistémicas del significado, las únicas condiciones de verdad que pueden ser objeto de comprensión son aquéllas que dependen de mis capacidades epistémicas: son condiciones de verificación o de asertabilidad.

En segundo lugar, la tesis gnoseológica enfrenta el mismo problema de falta de base empírica que la tesis ontológica. Si bien bajo esta interpretación no se está afirmando que no existan personas con esquemas conceptuales distintos del propio sino que no hay modo de comunicarse con tales personas, esta segunda afirmación también resulta falsa a la luz de la experiencia. Parece

perfectamente posible comunicarse con miembros de comunidades que tienen esquemas conceptuales distintos del propio. A modo de ejemplo, la física aristotélica y la física cuántica pueden expresarse tanto en un mismo lenguaje como en lenguajes intertraducibles: si hay un sentido en el que el griego clásico y el español actual son intraducibles no es en el sentido fuerte de la tesis de la inconmensurabilidad, puesto que un griego podría aprender a hablar nuestro lenguaje si adquiriera un conjunto de conceptos, tales como los conceptos de electrón, gen, ideología, etc.

Además, tampoco parece imposible comunicarse con comunidades de hablantes que están en su mayor parte equivocados acerca del mundo que los rodea. La diferencia y el error no parecen ser obstáculos que imposibilitan la comunicación. ¿Por qué la acumulación de errores habría de ser catastrófica para la interpretación? ¿Cuál es el límite?²⁰

Finalmente, según la interpretación que denominé “*débil*”, el principio de caridad es un principio que concierne a la atribución de significados pero no es constitutivo de ésta. De acuerdo con este sentido, el proceso de interpretación no involucra una unión profunda entre lenguaje y esquema conceptual sino un vínculo inicial y pasajero. Se trata, por tanto, de un principio *heu-*

²⁰ Véase el siguiente ejemplo ofrecido por Papineau: “Supongan, por ejemplo, que vemos a un grupo de hablantes del dzongkha aparecer en un estudio de filmación cerca del norte de la India, y que ven unos robles de papel maché de tamaño real, lo cual los conduce a emitir “Shing”. O, supongan nuevamente, que hemos notado que los hablantes dzongkha son llevados a emitir “Gyem sguk rim” al enfrentarse con una sucesión de extranjeros altos (y sólo altos). Una lectura natural de la situación es concluir que “Shing” significa *árbol* y “Gyem sguk rim”, *todos los extranjeros son altos*. Pero esto implica entonces que las precisas emisiones dzongkha en cuestión son falsas.” Papineau ((1987), p. 34).

ristico, puramente *metodológico*. Su formulación más adecuada sería la siguiente:

(a) *al empezar la interpretación*, el intérprete no puede creer que el esquema conceptual del hablante sea distinto del suyo propio²¹.

La plausibilidad de esta interpretación reside en que podría ser conveniente empezar por asignar al hablante una lógica en común y verdad a todas sus emisiones; nada garantiza en cambio que lo asignado inicialmente se mantenga al finalizar el proceso de interpretación. Sin embargo, tal vez pueda incluso ponerse en duda la plausibilidad de la caridad así interpretada: más específicamente, es posible considerar que no es aconsejable presuponer *a priori* que el hablante es perfectamente correcto y racional para después calificar este presupuesto a la luz de la experiencia, sino que podríamos tener buenas razones para creer *a priori* que es limitado en muchos aspectos – razones basadas, por ejemplo, en nuestro conocimiento de computación o de psicología. Sea como fuere, esta interpretación débil, la única que podría considerarse que posee cierta plausibilidad, está muy alejada de la que, en repetidas ocasiones, parece ser la interpretación propuesta por el propio Davidson, a saber, la interpretación fuerte mencionada en primer término.

En apoyo de esto último, cabe también hacer referencia al argumento trascendental mediante el cual Davidson introduce el principio examinado. Dicho argumento puede reconstruirse como sigue:

²¹ Por “esquema conceptual”, entiendo tanto la lógica como el sistema de creencias – de modo tal de abarcar tanto a la caridad como racionalidad cuanto a la caridad como creencia verdadera.

(1) La comunicación humana mediante el lenguaje es un hecho innegable.

Luego, (2) existe un sistema de creencias universal y en su mayor parte verdadero que la hace posible²².

De este modo, el mismo Davidson parece conceder explícitamente que el principio de caridad no es un principio empírico, *descriptivo* de la conducta lingüística, por cuanto lo introduce como un principio *a priori* que constituye su condición de posibilidad (Davidson (1977a)). La caridad involucra entonces un elemento *normativo* que, en última instancia, no puede ser reducido o explicado en términos físicos²³. En este sentido, comprometerse con la caridad, a la manera de Davidson, implica adoptar una visión no fisicalista de la semántica. De acuerdo con ésta, la conducta lingüística no puede ser estrictamente explicada sino que debe ser *racionalizada o comprendida*²⁴. La semántica es científica, pero en un sentido más laxo del término, como ha sido explícitamente reconocido por el mismo McDowell.

La versión que da Field del fisicalismo excluye toda tesis según la cual hay hechos que no pueden reducirse a los hechos físicos – por consiguiente, tanto el cartesianismo como el fisicalismo. Pero

²² Faltaría explicitar la segunda parte de este argumento, es decir, la conclusión extraída acerca de la existencia, independiente de lo mental y objetiva, del mundo externo.

²³ Esto puede crear la falsa impresión de que ningún principio normativo puede ser explicado en términos físicos. De ninguna manera pretendo sostener una tesis semejante: en mi opinión, la irreductibilidad de la caridad se fundamenta no en su carácter normativo sino en su carácter apriorístico.

²⁴ Devitt sostiene que de este modo la perspectiva interpretacionista se acerca a la tradición europea de la *Verstehen*, la cual propone un entendimiento empático de los fenómenos sociales. Véase Devitt ((1991), cap. 10).

la versión aquí dada discrimina: admite ciertas tesis de irreducibilidad, pero rechaza otras. El cartesianismo, tal como se lo entiende comúnmente queda excluido. [...] Sin embargo, el semanticalismo [...] es compatible con el fisicalismo en su nueva formulación. [...] La tesis de la irreducibilidad depende de la idea de que *la formulación de una caracterización de la verdad se subordina a la recopilación de un modo de hablar cuya clave radica en un tipo de comprensión, [...], totalmente distinta de aquélla que la física puede ofrecer* (McDowell (1978))²⁵.

Finalmente, tengo la impresión de que el principio de caridad es en parte sugerido como una respuesta al escepticismo. Pero, en su forma radical, el escepticismo no sólo nos priva de la verdad sino también de toda creencia, con la excepción de la creencia de que ahora esto teniendo cierta sensación; en otras palabras, el escepticismo conduce al solipsismo del instante. Por esta razón, debe ser dejado de lado desde el momento mismo en que uno se embarca en alguna tarea teórica. De este modo, tampoco considero que la aceptación de la caridad pueda ser justificada en la necesidad de rechazar el escepticismo.

CONCLUSIÓN

Tal vez sea en efecto un rasgo constitutivo de un esquema conceptual el poseer una mínima racionalidad interna que arroje un cierto grado de coherencia. Si esto es así, la racionalidad como coherencia sería un principio constitutivo. Cabría entonces preguntarse si este principio puede o no considerarse de tipo empírico. Pero de un principio tal a la caridad davidsoniana hay, como se ha visto, un largo trecho: en mi opinión, Davidson no ofrece razones suficientes en apoyo de la idea de que para explicar la conducta humana en general y la conducta lingüística en particu-

²⁵ La traducción y las bastardillas son mías.

lar es necesario presuponer *a priori* que la mayor parte de nuestras creencias y deseos más básicos son compartidos y correctos. La atribución de actitudes proposicionales o estados intencionales a un agente es un problema empírico que debe ser resuelto por medios empíricos. Como consecuencia de ello, la interpretación adecuada de un discurso ajeno puede basarse eventualmente en la atribución de creencias al hablante, mayoritariamente falsas y distintas de las nuestras. El error y la diferencia no siempre son un obstáculo para la comprensión mutua²⁶.

Abstract: *In this paper, I critically examine one of the epistemic constraints imposed by Davidson on the construction of a semantic theory for natural languages, namely, the so-called "principle of charity". The paper is basically divided into two main sections. In the first one, I summarize the main theses of the theory of radical interpretation so as to give a clear idea of the significant role played in it by the principle under study. In the second section, I develop a number of objections to the Davidsonian thesis that in order to interpret an alien speech it is necessary to proceed with epistemic charity. To put it in a nutshell, I claim that charity is not supported by empirical evidence and, consequently, there is no reason to take it to be a basic constituent of an empirical semantic theory – as Davidson's is meant to be.*

BIBLIOGRAFÍA

- DAVIDSON, D. (1967). "Truth and Meaning". In: DAVIDSON, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation* (New York, Oxford University Press).
- . (1969). "True to the Facts". In: DAVIDSON, D. (1984).
- . (1973). "Radical Interpretation". In: DAVIDSON, D. (1984).

²⁶ Agradezco a mi director, Alberto Moretti, cuya brillante capacidad de análisis me facilitó enormemente el estudio de la obra de Davidson, y a mi colega y amigo, Eduardo Barrio, quien me brindó la oportunidad de discutir profundamente estos temas.

- . (1974a). "Belief and the Basis of Meaning". In: DAVIDSON, D. (1984).
- . (1974b). "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". In: DAVIDSON, D. (1984).
- . (1975). "Thought and Talk". In: DAVIDSON, D. (1984).
- . (1977a). "The Method of Truth in Metaphysics". In: DAVIDSON, D. (1984).
- . (1977b). "Reality without Reference". In: DAVIDSON, D. (1984).
- . (1979). "The Inscrutability of Reference". In: DAVIDSON, D. (1984).
- . (1980). *Essays on Actions and Events* (Oxford, Clarendon Press).
- . (1986). "A Coherence Theory of Truth and Knowledge". In: LEPORE, E. (1986). *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Cambridge, Basil Blackwell).
- . (1990). "The Structure and Content of Truth", *The Journal of Philosophy*, 87.
- DEVITT, M. (1991). *Realism and Truth* (Oxford, Basil Blackwell).
- DEVITT, M. & STERELNY, K. (1987). *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language* (Oxford, Basil Blackwell).

- FIELD, H. (1972). "Tarski's Theory of Truth", *The Journal of Philosophy*, 69.
- FREGE, G. (1892). "Sobre sentido y referencia". In: SIMPSON, T. M. (1973).
- GRICE, H.P. (1957). "Meaning", *The Philosophical Review*, 66.
- KUHN, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas* (México, Fondo de Cultura Económica).
- MCDOWELL, J. (1978). "Physicalism and Primitive Denotation: Field on Tarski", *Erkenntnis*, vol. 13.
- MORETTI, A. (1993). "Lo razonable, lo caritativo y el relativismo". In: NUDLER, O. (1993). *La Racionalidad en Debate*. Vol. 1. *Racionalidad y Conocimiento: la Racionalidad en la Ciencia* (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina).
- PAPINEAU, D. (1987). *Reality and Representation* (Oxford, Basil Blackwell).
- QUINE, W. (1960). *Word and Object* (Cambridge, The MIT Press).
- . (1969). "Ontological Relativity". In: QUINE, W. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, Columbia University Press).
- RAMBERG, B. (1989). *Donald Davidson's Philosophy of Language* (Cambridge, Basil Blackwell).
- SIMPSON, T. M. (1973). *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones* (Buenos Aires, Siglo XXI).

- TARSKI, A. (1935). "The Concept of Truth in Formalized Languages". In: TARSKI, A. (1956). *Logic, Semantics, Metamathematics* (Oxford, Clarendon Press). Segunda edición revisada: Hackett Publishing Company, 1983.
- . (1944). "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica". In: VALDÉS VILLANUEVA, L. (1991). *La Búsqueda del Significado* (Madrid, Tecnos).

