

ARTÍCULOS

DAVIDSON Y LA CRÍTICA AL EMPIRISMO

DAVIDSON AND THE CRITICISM OF EMPIRICISM

Jesús Coll Mármol*

Universidad de Murcia
Murcia-España

Recibido 27 de febrero 2007/Received february 27, 2007
Aceptado 23 de abril 2007/ Accepted april 23, 2007

RESUMEN

Este artículo examina la crítica que Donald Davidson realiza a una de las doctrinas filosóficas más ampliamente aceptadas: el empirismo. El empirismo mantiene desde distintas perspectivas que la apelación a la experiencia es crucial para explicar alguno de nuestros más importantes conceptos y logros epistemológicos. Como se mostrará, la crítica de Davidson al empirismo es de gran calado, pues no sólo señala las incoherencias internas que algunas posiciones empiristas pueden plantear, sino los problemas que cualquier propuesta empirista está condenada a suscribir. Así mantiene que la experiencia, incluso en sus presentaciones más prometedoras, no puede realizar las tareas que los filósofos empiristas le encomiendan. Se finalizará argumentando que algunos intentos empiristas de evitar las críticas de Davidson fallan al reconocer el verdadero alcance de las mismas.

Palabras Clave: Davidson, Quine, Empirismo, Tercer Dogma, Teorías Distantes, Próximas del Contenido.

* C/ Vicente Aleixandre 19, 3 B. C.P. 30011. Murcia. España. E-mail: jesus.coll@alu.um.es

ABSTRACT

This article examines Donald Davidson's criticism of one of the most widely accepted philosophical doctrines: empiricism. Empiricism maintains from different perspectives that the appeal to experience is crucial in order to explain some of our most important epistemological concepts and achievements. As it will be shown, Davidson's criticism of empiricism goes deep because it not only points out the internal incoherencies that some empiricist conceptions can raise, but it also points out the problems that any empiricist proposal is condemned to subscribe. Thus he holds that experience, even in its most promising presentations, cannot perform the task entrusted by empiricist philosophers. Finally it will be argued that some empiricist attempts to avoid Davidson's criticism fail to recognize their real scope.

Key Words: *Davidson, Quine, Empiricism, Third Dogma, Proximal, Distal Theories of Content.*

INTRODUCCIÓN

Que Davidson debe filosóficamente mucho a Quine es algo innegable. Sus *Investigaciones* están dedicadas a él y buena parte de sus artículos hacen referencia continuada a pasajes de su obra. Incluso el caso clave en la filosofía del lenguaje davidsoniana, la interpretación radical, está inspirado en el caso quineano de la traducción radical. No obstante, y a pesar de las afinidades que podamos encontrar entre las filosofías de ambos autores, existe una diferencia crucial e irreconciliable entre ellas: la posición que mantienen ante el empirismo. Quine, a pesar de ser el verdugo filosófico de los dos primeros dogmas del empirismo,¹ mantie-

¹ Quine denuncia como dogmáticas dos ideas que recorren el pensamiento neopositivista, la idea de que podemos distinguir claramente entre enunciados analíticos y sintéticos y la idea de que todos los enunciados sintéticos pueden ser reducidos a un conjunto de enunciados básicos que tendrían un carácter puramente empírico, sin contaminación alguna por parte del reino del significado. Quine rechaza estas dos ideas, especialmente la idea de que podamos separar tajantemente enunciados que sean verdaderos en virtud de su significado y enunciados que lo sean en virtud de la

ne la idea de que hay algo valioso que salvar en dicha posición filosófica y trata de elaborar una filosofía empirista libre de tales dogmas. Davidson es, por su parte, el crítico del así llamado *tercer dogma del empirismo*, el dualismo de esquema conceptual y contenido empírico, dogma que atribuye al empirismo de Quine y que, según él, una vez abandonado sea “quizá el último, pues si lo abandonamos no está claro que haya algo distintivo que pueda ser llamado empirismo” (p. 189).²

Este artículo intenta examinar los motivos fundamentales que tiene Davidson para rechazar el empirismo.³ Para ello se examinarán algunos de sus escritos más representativos contra dicha posición. Se argumentará que la importancia de esta crítica en la filosofía davidsoniana radica en que ejemplifica a la perfección una de las posiciones filosóficas más importantes de Davidson: su antirrepresentacionismo. Davidson considera que la apelación a intermediarios epistemológicos entre el sujeto y el mundo tiene consecuencias nefastas en epistemología, impidiendo que el mundo externo constituya el verdadero contenido de mis pensamientos e invitando continuamente al escepticismo. Si no se rechazan posiciones como la empirista que aceptan la existencia de intermediarios mentales a los que el sujeto accede de forma inmediata y que median su relación con el mundo, el conocimiento de este último estará definitivamente perdido. Finalmente se argumentará que el empirismo incurre en incoherencias insalvables que no pueden ser rescatadas ni siquiera apelando a sofisticadas nociones de experiencia como la propuesta por McDowell.

experiencia. Para Quine, las cuestiones sobre significado y experiencia han de plantearse de un modo global, holista. Véase Quine, W. V. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review* 60, 20-41, para una exposición completa de este punto.

² Davidson, D. (1974). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47. Reimpreso en Davidson (1984).

³ El empirismo es una doctrina compleja que ha sido defendida de modo diferente a lo largo de la historia. Aquí se interpretará en el sentido de que la experiencia –sea concebida del modo que sea– desempeña un papel importante a la hora de justificar nuestras creencias, bien sea porque sirva de evidencia para ellas, bien sea porque es el elemento que las convierte en verdaderas.

1. La crítica a la idea misma de un esquema conceptual

En 1974 Davidson escribe “Sobre la idea misma de un esquema conceptual”, artículo en el que se aborda el problema de la corrección del empirismo a través de un examen del relativismo conceptual. El relativismo conceptual es una doctrina que niega que haya un único mundo compartido por todos –o al menos que podamos acceder al mismo– y que sirva de contenido para nuestras teorías científicas mejor elaboradas; muy al contrario, afirma que la realidad es relativa a un conjunto de conceptos, o a un lenguaje, que organiza o da sentido al mundo o a nuestra experiencia del mismo. La idea de un sistema de conceptos que organiza la experiencia recibida es sin duda kantiana, y aunque Kant no mantuvo relativismo alguno, parece tentador decir que si los conceptos con los que organizamos dicha experiencia dependen de la sociedad o época histórica en la que nos encontramos, nuestra imagen del mundo será relativa a los mismos y podría haber diferentes formas de dar cuenta de la experiencia. Así, encontramos a autores como Kuhn⁴ que mantienen que, tras una revolución científica, los cambios conceptuales en las teorías científicas son de tal calado que los científicos pertenecientes a la teoría revolucionaria adquieren una visión distinta de la realidad. Además, comparar entre diferentes teorías científicas tras una revolución científica es un imposible, pues éstas tienen compromisos ontológicos tan dispares que no hay punto común desde el que poder comparar, influyendo de un modo tan decisivo en los científicos pertenecientes a distintos paradigmas que estos parecen vivir en mundos distintos. Del mismo modo Worf⁵ afirma que los compromisos metafísicos de los indios Hopi sólo pueden ser propiamente descritos en su lenguaje, y hacerlos explícitos

⁴ Véase Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.

⁵ Véase Worf, B. (1956). *Language, Thought and Reality*. Cambridge, Massachusetts: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.

en nuestro lenguaje es una tarea que sólo puede llevarse a cabo con la conciencia de una pérdida irreversible. En ambos casos nos encontraríamos ante la posibilidad de visiones del mundo que podrían llegar a ser radicalmente distintas y, dado que no hay punto común desde el que juzgar –si existiera ese punto común se desmontaría la metáfora principal que da vida al relativismo–, estas visiones se convierten así en inconmensurables.

Aunque en un primer momento pueda parecer que el relativismo conceptual invita a la tolerancia y a la fraternidad entre los pueblos, las consecuencias que esta doctrina tiene para nosotros como agentes racionales son devastadoras. Aplicada a la ciencia implica que no tenemos razones para pensar que nuestra teoría física mejor elaborada dé una descripción más adecuada del mundo que la que tienen los indios Hopi, por ejemplo. Tampoco que la ciencia sea una empresa con un carácter más racional que otras actividades humanas pues, como ha señalado Kuhn, la adhesión a un paradigma es en algunas ocasiones una mera cuestión de fe.⁶ Y si graves son las consecuencias en el plano científico, mucho más lo son en el plano ético, pues el relativismo supone la afirmación de que las conductas éticas de los individuos están siempre protegidas por el paraguas conceptual de la cultura en la que se realicen dichas conductas. La crítica ética se convierte así en una muestra de imperialismo ético y cultural que amenaza con destruir la multiculturalidad.

El problema de esta doctrina para el proyecto de interpretación radical davidsoniano es obvio, pues supone un ataque directo a la línea de flotación de ese proyecto: el principio de caridad. Davidson mantiene que el caso de la interpretación radical es un caso que nos puede ayudar a comprender la verdadera naturaleza de nuestro lenguaje y qué tipo de conocimiento habría que atribuir a alguien para afirmar que comprende un lenguaje. La peculiaridad de este caso radica en que se nos propone la comprensión de alguien que posee un lenguaje absolutamente

⁶ Kuhn, 1962, p. 244.

desconocido para nosotros que hay que descifrar. Además, desconocemos de modo crucial cuáles son las creencias del interpretado pues, si dispusiéramos de dicho conocimiento, conoceríamos qué cosas mantiene como ciertas y sólo tendríamos que buscar las circunstancias que convierten en verdaderas a esas creencias para emparejar oraciones de su lenguaje con las del nuestro. Para romper este desconocimiento lingüístico y doxástico Davidson mantiene que es necesario utilizar el principio de caridad. Este principio afirma que, necesariamente, y al menos en los primeros estadios de la interpretación, hemos de encontrar consistentes y correctas las creencias del interpretado acerca del mundo desde nuestro propio punto de vista pues, en caso contrario, sería absolutamente imposible introducirnos en dicho lenguaje.

Si el lenguaje fuera un velo para conocer los pensamientos de los demás, el caso de la interpretación radical sería imposible, pues el principio de caridad sería simplemente inaplicable: no podríamos dar por supuesto que el interpretado tiene una visión del mundo correcta desde nuestro propio punto de vista y siempre cabría la posibilidad de divergencias tan significativas que impidiesen incluso nuestra comunicación con ellos. Esto es así porque el relativismo no sólo convierte a este principio en meramente opcional, sino que lo considera radicalmente falso, acusándolo de rozar –si no de caer– en el mismísimo imperialismo cultural. Para el relativismo la verdad es relativa a un sistema de conceptos cultural e históricamente fijados, y podría suceder sin alarma alguna que, en una determinada cultura, sus individuos poseyeran creencias a nuestros ojos falsas pero que fueran, desde sus propios estándares, correctas. Si esto es así, la política caritativa de la interpretación radical davidsoniana se viene abajo así como la visión del lenguaje que de ella se sigue.

Davidson considera al relativismo conceptual como “una doctrina embriagadora y exótica, o lo sería si pudiéramos darle buen sentido al mismo” (p. 183).⁷ El problema, nos dice, es, “como tan a menudo en filosofía, que es difícil mejorar la inteligibilidad

⁷ Davidson, 1974, p. 183.

reteniendo la emoción” (p. 183).⁸ La crítica davidsoniana va a ir dirigida no sólo a la idea de que puede haber esquemas conceptuales alternativos haciendo a la verdad de ese modo relativa a dichos esquemas sino, tal como el título del artículo indica, a la idea misma de esquema conceptual. “Incluso aquellos pensadores que están seguros –nos dice– de que hay tan sólo un único esquema conceptual cometen el pecado del dualismo esquema-contenido; incluso los monoteístas tienen religión” (p. 183).⁹ Si el problema fuera tan sólo el relativismo, quizá el artículo hubiera terminado en la página siguiente cuando Davidson señala la paradoja a la que nos conduce el relativismo: para dar sentido a diferentes puntos de vista es necesario un punto de vista común (que es precisamente lo que niega el relativismo) desde el que establecer las diferencias. Pero Davidson está interesado en atacar las raíces mismas del problema, las ideas y metáforas en las que se basa el relativismo con el objetivo de que caigan en su crítica con él.

Davidson considera que el criterio para diferenciar entre presuntos esquemas alternativos es su mutua intraducibilidad, la contrapartida lingüística de la inconmensurabilidad. Esto nos pone sobre la pista de que, aunque se trate de un problema epistemológico tradicional, éste va a ser considerado en términos lingüísticos. El criterio de identidad entre esquemas será la traducibilidad entre lenguajes y el de diferencia, como hemos dicho, su intraducibilidad. La cuestión es si podemos dar sentido a la idea de un lenguaje intraducible como parece seguirse de la posición relativista. Davidson considera dos casos en los que podemos considerar la intraducibilidad: de forma completa y de forma parcial.¹⁰ La idea de que pueda haber esquemas conceptuales

⁸ *Ídem.*

⁹ *Ídem.* Como ejemplo de monismo conceptual véase, por ejemplo, Popper (1994).

¹⁰ Eynine (1999) acusa a Davidson de no examinar conscientemente en ese artículo ni en ningún otro la posibilidad de la intraducibilidad asimétrica (Davidson, 1974, p. 185), esto es, la posibilidad de que la intraducibilidad vaya en una única dirección y haga que un lenguaje sea intraducible a otro, pero no viceversa. Este tipo de intraducibilidad es un fenómeno ubicuo como Hernández Iglesias ha señalado

completamente inconmensurables no ha sido defendida explícitamente por nadie, aunque sí que puede ser considerada como posible a partir de algunas afirmaciones de diversos autores,¹¹ especialmente por alguna de las metáforas que utilizan para dar sentido a sus descubrimientos e ideas. La crítica de Davidson va a consistir en mostrar que la traducibilidad a nuestro propio lenguaje es el único criterio que poseemos de lingüisticidad,¹² y que la defensa de la idea de un lenguaje esencialmente intraducible al nuestro ha de dar cuenta de por qué, a pesar de dicha intraducibilidad, se considera que el objeto o persona interpretada posee un lenguaje.¹³ Davidson revisa varias de las metáforas en las que los autores defensores de la inconmensurabilidad habitualmente se apoyan para dar sentido a esta idea. Davidson divide estas metáforas como perteneciendo a dos grandes clases. La primera nos dice que el esquema conceptual lo que hace es organizar, sistematizar algo dado y que por sí mismo carece de sentido. En la segunda se nos dice que lo que hace es ajustarse a dar cuenta de ese contenido dado. Davidson señala que con la

(Hernández Iglesias (1994), (2004)) y Davidson, en su respuesta a Eynine, señala que no puede negar la realidad de este fenómeno, pero que no tiene por qué llevar a pensar que nos encontramos ante esquemas conceptuales distintos. Véase nota 13.

¹¹ Entre ellos Davidson cita en su trabajo a Kuhn, Feyerabend, Whorf y al mismísimo Quine. El realismo de T. Nagel también podría llevar a esta situación.

¹² Esta es quizá una tesis demasiado fuerte, tal como ha argüido M. Hernández Iglesias en su libro de 2004, pues parece no dar cuenta de que hay otras formas de introducirnos en un lenguaje aparte de la traducción, como por ejemplo el aprendizaje. No obstante, como el propio autor reconoce, esta crítica no tiene por qué llevar a abrazar el dualismo de esquema y contenido ni por supuesto el relativismo conceptual. Véase especialmente los capítulos 3 y 4 de su libro para un examen detallado de este punto.

¹³ Hay que ser cuidadoso en este punto para que no haya malentendidos acerca de la posición de Davidson. Él no está afirmando que todos los lenguajes sean *de hecho* traducibles. La falta de evidencia y datos pueden provocar que consideremos ciertas inscripciones o marcas como lingüísticas y sin embargo intraducibles a nuestro lenguaje. Como he mencionado antes, la peligrosa idea del relativismo conceptual es que hace peligrar el proceso de interpretación radical y es en ese contexto en el que hemos de situar la tesis davidsoniana de la traducibilidad. En su agria respuesta a un artículo de E. Lepore y J. Fodor (véase Fodor & Lepore (1993) y Davidson (1993)), Davidson aclara que no considera que todos los lenguajes sean de hecho radicalmente interpretables, sólo que es posible en principio dicho tipo de interpretación en todos ellos.

primera metáfora se hace mayor hincapié en el aparato referencial del lenguaje, en sus términos, mientras que con la segunda se hace referencia de forma explícita a las oraciones del mismo, pues son éstas las que se ajustan o dan cuenta de ese *algo*. Ese *algo* tiene a su vez también varios candidatos a ocupar su papel protagonista, aunque en términos generales encontramos dos máximos candidatos, el mundo en sí y, sobre todo, la experiencia que tenemos del mismo, aunque no sean éstos términos sobre los que haya acuerdo filosófico.

La crítica a la primera de las metáforas se centra en su falta de inteligibilidad. Lo primero que detecta Davidson en esa metáfora es lo carente de sentido que es la idea de *organizar* el mundo.¹⁴ Como él mismo dice, no podemos “atribuir un significado claro a la idea de organizar un único objeto (el mundo, la naturaleza) a menos que ese objeto sea entendido como conteniendo o consistiendo en otros objetos” (p. 192).¹⁵ La metáfora cobra sentido *sólo* porque se da por supuesto que ambos mundos comparten una ontología común, tienen un mismo mobiliario. Tiene sentido decir que en otra cultura se organiza el mundo de un modo distinto porque encontramos predicados o términos de los que carecemos. Pero para poder dar sentido a esas discrepancias necesitamos una ontología común para los dos lenguajes. Y he aquí el punto fundamental contra la idea de una intraducibilidad total entre lenguajes: para poder dar sentido a tales diferencias hemos de poder traducir en su mayor parte el lenguaje supuestamente intraducible. Si esto es así, la hipótesis de que haya un lenguaje con un aparato referencial radicalmente distinto a otro lenguaje que lo haga totalmente intraducible se derrumba.

La otra metáfora no tiene como centro el aparato referencial del lenguaje, sino las oraciones. Son las oraciones las que

¹⁴ Davidson desestima en esta primera metáfora a la experiencia como protagonista, pues hace aún más ininteligible la metáfora de la organización. Así nos dice que un lenguaje, además de organizar la experiencia, tendrá que organizar también cosas tales como cuchillos y tenedores. Véase Davidson, 1974, p. 192.

¹⁵ *Ídem*.

se ajustan, predicen o dan cuenta del curso de la experiencia. En esta metáfora nos encontramos más cómodos hablando de la experiencia que hablando del mundo, y es precisamente esta metáfora la más utilizada por los filósofos empiristas. De todos modos, la crítica de Davidson va a ser independiente de que se trate del mundo o la experiencia el objeto a ajustar o predecir. Esto no quiere decir que no haya lugar a la crítica del empirismo, pero no en tanto que empirismo, sino en tanto que se trata de una manera errónea de entender tanto el concepto de verdad como la relación que mantiene dicho concepto con el de traducción. En lo que se refiere al concepto de verdad, Davidson critica al empirismo por pensar que la afirmación de que la experiencia (o los hechos o lo que sea) es lo que hace verdadera a una oración añade algo al concepto de verdad. Más bien lo distorsiona y convierte a la verdad en un concepto oscuro. Davidson lo expresa del siguiente modo:

Nada, sin embargo, ninguna cosa, hace a una oración verdadera: ni la experiencia ni las irritaciones de la superficie ni el mundo pueden hacer a una oración verdadera. Que la experiencia toma un cierto curso, que nuestra piel está caliente o dolorida, que el universo es finito, estos hechos, si queremos hablar de ese modo, hacen a las oraciones y teorías verdaderas. Pero este punto se pone mejor de manifiesto sin mención a los hechos. La oración "Mi piel está caliente" es verdadera si y sólo si mi piel está caliente. Aquí no hay referencia a un hecho, un mundo, una experiencia o un trozo de evidencia (Davidson, 1974, p. 194).

El concepto de experiencia no arroja luz alguna sobre el concepto de verdad. El empirista considera que, situando la verdad en la experiencia, ésta se hace más próxima, quizá más humana, pero lo único que se hace con dicha estrategia es desvirtuarla. Davidson considera que el concepto de verdad es bellamente transparente y que no necesita ser definido en términos de algo más básico y, en muchos casos –como sucede en el de la experiencia–, peor comprendido que ella misma. Es el concepto de verdad el que ha de iluminar a otros conceptos como el de sig-

nificado o creencia y no a la inversa. En cualquier caso, apelar a la experiencia como algo que hace a las oraciones verdaderas es no comprender la naturaleza de la verdad e intentar reducirla a mucho menos de lo que en realidad es.

En lo que se refiere a la relación entre los conceptos de verdad y traducción, Davidson considera que esta metáfora establece una falsa relación entre ambos conceptos. Lo que concibe como posible el relativismo conceptual es que haya diferentes relaciones entre el lenguaje y aquello que es evidencia para ese lenguaje. Lo único que añadiría aquí el empirismo es la idea de que toda la evidencia posible no es otra que la evidencia que proporciona la experiencia. Pero, volviendo al problema general, lo que se concebiría como posible es que haya formas alternativas de ajustarse a la experiencia o el mundo. Y esto no es otra cosa que decir que puede haber lenguajes que sean verdaderos de aquello que les sirve de evidencia (sea esto lo que sea) y que, sin embargo, se muestren mutuamente intraducibles. Esto significa que se disocian de manera fundamental los conceptos de traducción y verdad. La cuestión es: ¿es esto posible? La respuesta de Davidson es negativa. Davidson apela en este punto a la que, en su opinión, es la mejor explicación del concepto de verdad, la de Tarski, y ésta asocia esencialmente las nociones de traducción y verdad.¹⁶ La cuestión que han de responder aquellos que disocian

¹⁶ Tarski es seguramente el autor del siglo XX que más contribuyó a una comprensión de la verdad –o mejor, del predicado “es verdadero”– con su así llamada concepción semántica de dicho concepto para lenguajes formales. Intentando hacer justicia a la afirmación aristotélica de que la verdad es decir de lo que es que es y de lo que no es que no es, Tarski mantiene que la verdad es un concepto semántico cuya misión es la de poner en relación oraciones del lenguaje del que se quieren conocer sus condiciones de verdad –lenguaje objeto– con oraciones de otro lenguaje al que pertenece el predicado “es verdadero” –metalenguaje– que nos brindan las condiciones de verdad del lenguaje objeto, dando como resultado oraciones del tipo “X es verdadero si y sólo si p” para cada oración del lenguaje objeto, donde X es una oración de dicho lenguaje mencionada y p una oración del metalenguaje que nos da las condiciones de verdad de X. Estas oraciones (conocidas como oraciones T) asocian los conceptos de verdad y traducción de un modo esencial porque dan por sentado que la oración que aparece a la derecha en una oración T es una traducción de la oración mencionada a la izquierda. Véase Tarski (1944).

ambos conceptos es la de cómo descubrir que un lenguaje es verdadero con respecto a aquello que le sirve como evidencia y afirmar al mismo tiempo que es completamente intraducible al nuestro, cómo saber que un ser tiene creencias verdaderas cuyo contenido ignoramos por ser su lenguaje esencialmente intraducible. La respuesta es, simplemente, que no se puede.¹⁷

Davidson considera tras estos argumentos que la idea de un fallo completo en la traducción queda desmontada y pasa a examinar los supuestos que se esconden en la idea más modesta, la de un fallo parcial. Antes que todo hay que recordar que la idea de una intraducibilidad parcial tiene como objetivo dotar de sentido al relativismo conceptual. Se introduce así “la posibilidad de hacer inteligibles los cambios y contrastes en los esquemas conceptuales por referencia a la parte común” (p. 195).¹⁸

Davidson va a negar que podamos utilizar esta idea de intraducibilidad parcial para dar sentido al relativismo conceptual y la razón fundamental va a ser el carácter obligatorio que tiene el principio de caridad en cualquier proceso de interpretación. La interconexión de creencia y significado hace que estemos forzados a la caridad. Sólo manteniendo constante la creencia, sólo asumiendo un acuerdo general en las creencias, podemos penetrar en las palabras de otros. Y sólo haciendo esto podemos dar sentido a los desacuerdos. La cuestión es si esos desacuerdos pueden dar lugar a la afirmación de que nos encontramos ante la existencia de esquemas conceptuales diferentes. Según Davidson la respuesta ha de ser negativa. Los desacuerdos que se puedan producir siempre pueden ser interpretados como diferencias de opinión acerca de un tema, diferencia de opinión que podría ser explicada apelando a la historia personal del hablante, la socie-

¹⁷ Davidson ha renunciado a este argumento (en Davidson, 1999, p. 340) por considerarlo confuso. Véase Hernández Iglesias (1999) para un examen y crítica del mismo.

¹⁸ Davidson (1974). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47. Reimpreso en Davidson (1984).

dad, la época histórica..., pero nada nos fuerza a pensar que la diferencia se encuentre en diferencias conceptuales insalvables que hagan a nuestro interlocutor inaccesible desde nuestros propios conceptos.

Con estos argumentos Davidson considera que el relativismo conceptual no puede ser formulado. Pero la conclusión, como ya anticipamos, no afecta sólo a esta posición filosófica, sino también a los monistas conceptuales. “Si no podemos inteligiblemente distinguir entre esquemas, tampoco podemos decir que sean uno solo” (p. 198).¹⁹ Con esto Davidson está rechazando la distinción entre la idea misma de un esquema conceptual y, por supuesto, de aquello que dota de contenido a los esquemas y que vendría naturalmente dado. En este artículo Davidson señala algo que Sellars²⁰ había señalado con anterioridad y que será crucial en la teoría del conocimiento davidsoniana: el rechazo al mito de lo Dado. La idea de que la mente funciona organizando algo sin conceptualizar, algo que es materia para ella, cae por la borda con el rechazo del dualismo de esquema y contenido. Y es por ello que la idea de contenido empírico, sea éste lo que fuere, cae asimismo por la borda.

Pero, ¿en qué sentido? ¿Hasta qué punto se encuentra amenazado el empirismo por esta crítica? Quine, por ejemplo, en su corta respuesta al artículo de Davidson,²¹ restringe la crítica de éste al empirismo a la idea empirista tradicional de que lo que hace a una oración verdadera es la experiencia. Quine está de acuerdo con Davidson en que “no hay nada que añadir al análisis de Tarski en la medida en que se trate del concepto de verdad” (p. 39).²² Más abajo añade que “el empirismo como teoría de la verdad se

¹⁹ *Ibidem*, p. 198.

²⁰ Sellars, W. (1956). Empiricism and The Philosophy of Mind. En Feigl, H. & Scriven, M. (eds.) *The foundation of science and the concepts of psychology and psychoanalysis*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

²¹ Quine (1981a).

²² *Ibidem*, p. 39.

va por la borda, y en buena hora”.²³ Sin embargo, esto no significa a los ojos de Quine que haya que descartar al empirismo como doctrina epistemológica. Y esto porque, en opinión de Quine, el empirismo es ante todo una doctrina de la evidencia:

El pretendido tercer dogma, entendido ahora no en relación con la verdad, sino con la creencia garantizada, queda intacto. Tiene un aspecto tanto descriptivo como normativo, y en ninguno de esos aspectos considero que sea un dogma (Quine, 1981a, p. 39).

Quine continúa señalando que su concepción de la experiencia no ha de ser interpretada de modo fenomenista, sino dentro de un marco naturalista, y que la idea de que nuestra ciencia trata de acomodar el movimiento de los receptores sensoriales ha de permanecer con nosotros. El único error que reconoce Quine es haber hablado en algunas ocasiones (por ejemplo en *Word and Object*) de esquemas conceptuales en lugar de lenguajes, aunque tal expresión no tenía una “función técnica” (p. 41).²⁴

Los argumentos de Davidson van claramente más allá de lo que Quine imagina. Desde luego van más allá de ser una mera crítica al concepto de verdad empirista y en varios lugares de “Sobre la idea misma de un esquema conceptual” encontramos pruebas de su rechazo al empirismo como teoría de la evidencia y del contenido. Sin embargo, será en artículos posteriores en los que desarrollará tales argumentos y donde se hará más patente dicha crítica.

2. El ataque al empirismo como teoría de la evidencia y del contenido

Es en artículos posteriores al ataque de 1974 al tercer dogma del empirismo (especialmente en Davidson (1982), (1983),

²³ *Ídem.*

²⁴ *Ibidem*, p. 41.

(1988) y (1990)), donde de forma más clara se reta la relación entre significado y evidencia del empirismo. En ellos Davidson pretende atacar la idea de que el significado de una oración pueda venir determinado, como piensa Quine, por el conjunto de acontecimientos físicos que ocurren en un sujeto cuando éste asiente o disiente sobre la verdad de una oración y que tales acontecimientos puedan servir como evidencia o contenido de nuestras oraciones y creencias.

La situación en la que nos encontramos a la hora de determinar dónde situar significado de una oración es la de dónde poner el peso en la larga cadena de causas que llevan a un hablante a asentir a una oración. Davidson distingue dos tipos de teorías dependiendo de dónde, en esa larga cadena causal, se sitúe la evidencia para determinar el contenido de una oración o creencia. Hace esto en el contexto de la interpretación radical, pues es ahí donde mejor se pueden poner de manifiesto las diferencias entre ambas teorías. La primera sería lo que podríamos traducir como una *teoría próxima del contenido*, que señalaría que, para determinar el contenido de una oración o creencia, hemos de fijarnos en aquellos acontecimientos que se sitúan más cerca del sujeto, ya sea en las ideas humeanas o en los estados físicos que ocurren en él, como ocurre en el caso de Quine. En este último caso nos encontraríamos con que dos oraciones tienen el mismo significado cuando son los mismos los patrones de estimulación que llevan al asentimiento y disentimiento. Por otro lado nos encontraríamos con lo que podríamos llamar una *teoría distante del contenido*. Esta teoría dice “simplemente que los acontecimientos y objetos que determinan el significado de las oraciones observacionales y proporcionan una teoría de la evidencia son los verdaderos acontecimientos y objetos sobre los que correcta y naturalmente interpretamos que tratan las oraciones” (p. 72).²⁵

²⁵ Davidson, 1990, p. 72.

En este caso hablamos de igualdad de significado cuando encontramos que los mismos objetos y acontecimientos llevan al asentimiento o disentimiento del hablante. Nos encontramos así ante una teoría externista del contenido, pues el contenido de una oración o creencia viene determinado por los acontecimientos externos sobre los que versa la oración en cuestión. Es este tipo de teoría la defendida por Davidson y debemos ver las razones de su apoyo en la crítica que realiza a la defensa de Quine de una teoría próxima del contenido.

La mayor parte de “Significado, verdad y evidencia” está dedicada al estudio del empirismo de Quine, más concretamente a la tarea de encontrar en este autor indicios para una teoría de la evidencia. Aunque finalmente Davidson terminará atribuyendo –correctamente– a Quine su compromiso con lo que llama teorías próximas del contenido, en el artículo se muestran las ambigüedades y contradicciones en las que Quine (y seguramente toda filosofía empirista) ha de caer para defender un empirismo que vaya más allá de atribuir un mero papel causal a la experiencia y le otorgue un importante peso epistemológico.²⁶ Davidson cita pasajes de la obra de Quine en los que parece decantarse por una teoría distante del contenido y otros muchos en los que se decanta por una teoría próxima. Así, por ejemplo, en una cita de un pasaje de “Las raíces de la referencia” (p. 70)²⁷ nos encontramos a Quine diciendo que el aprendizaje ostensivo requiere observación y que el niño y el padre deben ver ambos rojo cuando el niño aprende la palabra “rojo”, y uno de ellos debe ver también que el otro ve rojo al mismo tiempo. Esto parece una clara declaración a favor de una teoría distante del contenido, pero no debería confundir-

²⁶ Hablar de un mero papel causal puede llevar a equívoco sobre la importancia que Davidson otorga a la experiencia. Davidson niega el innatismo y lo que podríamos denominar como una concepción metafísica del mundo, y da una importancia crucial en el aprendizaje del lenguaje a los sentidos como condición necesaria para su adquisición y, con él, del conocimiento. Lo que niega es que algún acontecimiento en dichos órganos o en nuestro cerebro, o algún tipo de enunciado especial que recoja dichos hechos, pueda servir como elemento justificativo para alguna de nuestras creencias.

²⁷ Citado en Davidson, 1990, p. 70.

nos. Para Quine, este proceso externista de aprendizaje no tiene influencia alguna a la hora de determinar el significado de una oración como “Esto es rojo”. Lo que determina finalmente todo el significado de las oraciones observacionales como la que acaba de ser examinada es lo que Quine llama su significado estimulativo. Y éste no tiene nada que ver con la existencia o no de objetos rojos, sino con la clase de patrones de estimulación que llevan al asentimiento o disentimiento de dicho grupo de oraciones.

Davidson considera que una doctrina como la de Quine genera multitud de problemas. El primero, relativo al contenido de la oración, es que el significado estimulativo de una oración es demasiado pobre para determinar el contenido de la misma. Así, podemos imaginar la posibilidad de que dos oraciones que tengan idéntico significado estimulativo pero cuenten con significados distintos. Davidson nos pide que imaginemos el caso de alguien que, cuando un jabalí corre delante de él, tuviera los mismos patrones estimulativos que yo cuando un conejo lo hace por delante de mí. Yo traduzco, siguiendo el criterio de los patrones estimulativos, su oración por “he ahí un conejo”, aunque por delante de mí lo que esté pasando sea un jabalí. Lo que se seguiría más bien de este caso es que la causa externa es la que daría el verdadero contenido de la oración, no desarrollando los episodios internos del individuo ningún papel relevante en la determinación del mismo. Del mismo modo podríamos encontrarnos con significados estimulativos muy diferentes pero cuyo contenido fuera idéntico. Davidson pone como ejemplo de esto la posible existencia de “pequeños hombres y mujeres verdes de Marte que localizan objetos mediante un sonar, como los murciélagos” (p. 74).²⁸ En este caso, y bajo el supuesto de que penetráramos en sus pensamientos, el significado estimulativo sería radicalmente distinto del nuestro, pero la interpretación del contenido de sus pensamientos no haría uso alguno de dicha información, sino de las causas externas relevantes que facilitan

²⁸ Davidson, 1990, p. 74.

la comunicación. De ese modo, el empirismo como teoría del contenido se iría por la borda al no dar cuenta de en qué consiste el contenido de una oración o creencia.

Si ese fuera todo el problema que hubiera con el empirismo podríamos considerarlo como una doctrina falsa, pero de consecuencias inocuas para la epistemología. Simplemente coloca el dardo lejos de la diana y eso es todo. Sin embargo, el problema fundamental que tiene el empirismo es que nos lleva de cabeza a una doctrina epistemológica que sí que es realmente peligrosa para nuestra racionalidad: el escepticismo. Aunque empaquetar a todas las doctrinas empiristas en un mismo saco sea algo complicado e incluso injusto, la acusación de Davidson al empirismo es que crea un intermediario epistemológico entre nuestras creencias y el mundo que abre una brecha insalvable entre ambos. Davidson lo expresa así:

Si las evidencias últimas en favor de nuestros esquemas y teorías, el material básico sobre el cual se fundamentan, son subjetivas de la manera que he descrito, entonces también lo será todo aquello que se base directamente en ellas: nuestras creencias, deseos, intenciones y lo que queremos decir o significar mediante nuestras palabras. Aunque todo esto constituya la progenie de nuestra concepción del mundo... sin embargo también conserva la independencia cartesiana respecto de aquello sobre lo que versa que tenía las evidencias en que se basaba: como las sensaciones, todo ello podría ser tal como es y el mundo ser muy diferente (Davidson, 1988, p. 78).

El problema del empirismo como doctrina epistemológica que basa la evidencia en un elemento subjetivo como la experiencia es que garantiza la seguridad de ese elemento a costa de abrir una brecha insalvable con el mundo. Si lo único a lo que tengo acceso privilegiado es al intermediario epistemológico, siempre será posible sembrar dudas acerca de cómo se relaciona el intermediario con el mundo quedando así irremediabilmente abierta la puerta del escepticismo para un defensor de la existencia de dichos intermediarios.

Este problema no es el único que se le plantea al empirismo como teoría de la evidencia. Otro problema a juicio de Davidson es el de que el empirismo está íntimamente ligado como teoría de la evidencia al fundamentismo, doctrina que rechaza por considerar que intenta encontrar algo que no se puede lograr: una base absolutamente segura para el conocimiento. Davidson considera que lo único que puede justificar a una creencia es otra creencia y que no podemos salir de nuestras creencias para encontrar algo más básico, más rocoso y carente de elemento de juicio en lo que basar nuestro conocimiento. En artículos como “*Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*” (1983) o “*Contenido empírico*” (1982), Davidson examina diferentes intentos de caracterizar la experiencia como base justificativa para nuestras creencias mostrando que, cuando se la concibe como un hecho, no puede justificar nada, ya que carece del elemento normativo que haría posible su papel justificativo y, cuando adquiere dicho papel justificativo, pierde sus rasgos de hecho rocoso y privilegiado para convertirse en una creencia más entre otras sin poseer ningún carácter privilegiado. Podríamos decir incluso que Davidson defiende lo que podríamos llamar una *teoría de la no evidencia*: nada excepto otra creencia puede justificar a una creencia, con lo que ningún hecho o experiencia, sean estos caracterizados como sea, puede ser considerado como evidencia justificativa para una creencia. La idea de Neurath de que nuestro conocimiento es una balsa que ha de ser reparada mientras se navega en ella sin posibilidad alguna de tomar puerto encaja perfectamente con la posición davidsoniana de que ningún hecho –no la experiencia, desde luego– puede justificar ni servir de base indubitable para un determinado conjunto de creencias.

Davidson afirma que, en cierto modo, no importa qué tipo de empirismo se defienda, da igual la caracterización que hagamos del intermediario epistemológico. Se podría pensar que el problema del escepticismo se da sólo en aquellas doctrinas que reifican la experiencia, como en el caso de las ideas lockeanas o humeanas. De este modo un empirismo como quineano se salvaría

de dicha acusación, pues su concepción de la experiencia no crea un reino de objetos aparte de los objetos mundanos, ni el sujeto tiene un acceso privilegiado al conjunto de estimulaciones que le llevan a asentir ante una determinada oración. Se da el caso, además, de que Quine es el máximo representante de la doctrina de la naturalización de la epistemología y con esto se nos invita a pensar que la visión del mundo que nos da la ciencia es correcta y que no queda lugar para el escepticismo. Así, en un texto citado por Davidson,²⁹ Quine dice en respuesta a Cresswell, quien le acusa de reificar la experiencia, que su naturalismo no hace en modo alguno eso, sino que parte de objetos reales que afectan a nuestras terminaciones nerviosas y explica cómo adquirimos oraciones acerca de esos mismos objetos. A pesar de esto, Davidson considera que hasta este tipo de empirismo más científico, menos fenomenológico, termina asimismo con sus huesos en el escepticismo. El problema es que lo que determina el significado de una oración es su significado estimulativo, y éste puede ser el mismo aunque estemos radicalmente equivocados acerca de cómo son realmente las cosas. Aunque Quine asume una conexión causal entre las situaciones externas y los estímulos, la posibilidad de, por ejemplo, ser cerebros en una cubeta está totalmente abierta para su filosofía pues, si las estimulaciones fueran exactamente las mismas en cada caso, nuestras creencias y significados permanecerían idénticos a pesar de la variación de la causa. Según Davidson esto se produce porque el:

Escepticismo no se basa ni en los supuestos de los datos de los sentidos ni del reduccionismo, sino en la idea mucho más general de que el conocimiento empírico requiere un intermediario epistemológico entre el mundo tal como lo concebimos y nuestra concepción de él, y esta idea está en el corazón de la teoría próxima de Quine” (Davidson, 1990, p. 74).

²⁹ Davidson, 1990, p. 75. El texto de Quine pertenece a *Replies to eleven essays*, en Quine, 1981b, p. 181.

3. Buscando un papel para la experiencia

Como hemos visto, Davidson rechaza al empirismo en todas sus manifestaciones, tanto como teoría de la verdad, del contenido o de la evidencia. ¿Qué papel otorgar entonces a los sentidos como fuente de conocimiento? El único papel que Davidson otorga a la experiencia concebida como algo distinto de la creencia es *causal*: la experiencia causa creencias, pero en modo alguno las puede justificar o servir de contenido a las mismas. Desde luego que los sentidos juegan un papel fundamental en la adquisición de nuestra visión del mundo,³⁰ pero esto no significa que ese papel haya de ser necesariamente epistemológico, mucho menos que tenga el poder de generar algún conjunto de objetos internos en la mente del sujeto que constituyan el verdadero contenido de sus creencias, aquello sobre lo que éstas son verdaderas o falsas. Reconocer el necesario papel de los sentidos no compromete tampoco a otorgar a dichos objetos internos un papel justificativo que ni ellos ni ninguna otra cosa puede tener. Simplemente no podemos salir de nuestra piel lingüística para encontrar algo más básico, más rocoso, en lo que fundar los pilares de nuestro conocimiento.

El empirismo es una doctrina ampliamente arraigada en la comunidad filosófica y la idea de acudir en su ayuda parece siempre asaltarle a uno cuando se encuentra ante un rechazo tan radical como el davidsoniano. Este parece ser el caso de McDowell (1994) quien, en su *Mind and World*, trata de restablecer lo que

³⁰ De hecho en la obra de Davidson encontramos un papel fundamental para lo que él llama las creencias perceptivas. Sin embargo, este papel no es el de servir de base indubitable para el resto del conocimiento: siempre cabe el error en ellas, como en cualquier tipo de creencias. Más bien su papel es importante porque es desde ellas, donde comienza el aprendizaje del lenguaje y en las que se produce el proceso que Davidson llama de *triangulación*. Este proceso involucra a dos sujetos que interactúan con el mundo y que reconocen respectivamente sus respuestas ante el mismo. Según Davidson este proceso es constitutivo del lenguaje y de la posibilidad de atribuir creencias a alguien, jugando un papel destacado en el rechazo davidsoniano al escepticismo. Véase Davidson (1991) para un desarrollo de este punto.

denomina como un empirismo mínimo. El principal temor de este autor es que, al abandonar el empirismo, nuestros pensamientos pierdan contacto con el mundo. Es por ello que McDowell intenta llegar a una noción de experiencia que adolezca de los problemas que han desbordado a otras concepciones de la experiencia como la quineana, y que pueda tener un papel justificativo para nuestras creencias, llegando a lo que denomina como *apariencias* (appearings), estados mentales que carecen del elemento de juicio que caracteriza a las creencias pero que, a diferencia de aquellas, tienen por el contrario un carácter completamente conceptual y que, en su opinión, pueden servir de fundamento para el resto del conocimiento. No voy a entrar en un análisis detallado de las razones por las que el empirismo mínimo de McDowell no funciona pero, como mínimo, McDowell falla a la hora de comprender por qué nada más básico que una creencia puede justificar a una creencia. Independientemente de si disponemos de alguna noción de experiencia que pueda ser coherentemente definida, lo que nunca podría hacer esa noción es justificar nada, pues su supuesta virtud, carece de un elemento de juicio, la vuelve inútil para poder servir de fundamento a nuestro conocimiento. El problema con la experiencia no es sólo un problema de cómo la caracterizamos, sino que, independientemente de cómo se la caracterice, no puede ser de utilidad para las tareas que le asignamos.

La idea que se esconde tras intentos como el de McDowell es que si no disponemos de una base de enunciados o estados mentales que conecten de un modo directo, inmediato, con el mundo, el resto de nuestro lenguaje o de nuestras creencias quedarán absolutamente desenganchadas del mundo externo. Lo que Davidson habría mostrado es que no es posible disponer de dicha base pues, incluso en caso de haberla, no podría desempeñar la función que deseamos encomendarle. Si esto es así, parece que nos vemos abocados a una pérdida de contacto con el mundo y, desde luego, este parece ser el mayor riesgo de una filosofía como la davidsoniana. El problema del escepticismo es una de

las tareas pendientes de una filosofía que rechaza la experiencia como base del conocimiento y mantiene que sólo una creencia puede justificar a otra creencia.³¹ Pero este problema no ha de ser un obstáculo para el reconocimiento de que el empirismo es, como mínimo, una doctrina errónea, no sólo acerca de cómo está estructurado nuestro conocimiento y nuestro lenguaje, sino también del papel que nuestros sentidos juegan en la adquisición de conocimiento de dicho mundo externo. Su rechazo es simplemente condición de posibilidad para un estudio efectivo de cómo nuestro pensamiento conecta con aquello que siempre fue su objeto: el mundo externo.

REFERENCIAS

- Barret, R. (edit.). (1990). *Perspectives on Quine*. Oxford: Basil Blackwell.
- Caorsi, C. E. (edit.). (1999). *Ensayos sobre Davidson*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.
- Davidson, D. (1974/1984). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47.
- Davidson, D. (1982/2001). Empirical Content. *Grazer Philosophische Studien* (16/17), 471-489. Amsterdam: Rodopi.
- Davidson, D. (1983/2001). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. En Henrich D. edit., *Kant oder Hegel* (pp. 423-438). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press. (Hay traducción al castellano (1989). *De la verdad y la interpretación*. Barcelona: Gedisa).
- Davidson, D. (1988/2001). The Myth Of the Subjective. En Benedikt, M. & Burger, R. (edits.). *Bewusstsein, Sprache und die Kunst*, (pp. 45-54). Vienna: Edition S. Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei.

³¹ Véase Davidson (1983) y (1991) para un intento de respuesta al problema escéptico.

- Davidson, D. (1990). Meaning, Truth and Evidence. En Barret, R. & Gibson, R. (edit.), *Perspectives on Quine*. (pp. 68-79). Oxford: Basil Blackwell.
- Davidson, D. (1991/2001). Three Varieties of Knowledge. En Phillips Griffith, A. (edit.). *A.J. Ayer: Memorial Essays. Royal Institute of Philosophy Supplement: 30*. (pp. 153-166). Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, D. (1993). Reply to Jerry Fodor and Ernest Lepore. En Stoecker, R. (edit). *Reflecting Davidson*. (pp. 77-84). Berlin: de Gruyter.
- Davidson, D. (1999). Reply to Manuel Hernández Iglesias. En Caorsi, *Ensayos sobre Davidson*. (pp. 340-342). Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press. (Hay traducción al castellano (2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra).
- Evnine, S. (1999). On the way to language. In Hahn, E. L. (edit.), *The Philosophy of Donald Davidson*. (pp. 289-304). Chicago: Open Court Publishing.
- Feigl, H. & Scriven, M. (eds.) (1956). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fodor, J. & Lepore, E. (1993). Is Radical Interpretation Possible? En Stoecker, R. (edit), *Reflecting Davidson*. (pp. 57-76). Berlin: Walter de Gruyter.
- Hahn, E. L. (edit.) (1999). *The Philosophy of Donald Davidson*. Illinois: Open Court Publishing.
- Hernández Iglesias, M. (1994). Incommensurability without Dogmas. *Dialectica*, 48, 29-45.
- Hernández Iglesias, M. (1999). Verdad y traducción en Davidson. En Caorsi C. E. (ed). *Ensayos sobre Davidson*. (pp. 295-316). Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria
- Hernández Iglesias, M. (2004). *El tercer dogma*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Kotatko, P., Pagin, P. & Segal, G. (edits.) (2001). *Interpreting Davidson*. Stanford: CSLI Publications.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
- Lepore, E. (edit.) (1986). *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell.
- Margalit, A. (edit) (1979). *Meaning and Use*. Dordrecht: Reidel.

- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press. (Hay traducción al castellano (2003). *Mente y Mundo*. Salamanca: Sígueme).
- Popper, K. (1994). *The Myth of the framework*. In *Defence of Science and Rationality*. Londres/Nueva York: Routledge. (Hay traducción al castellano (1953). *El mito del marco común*. Barcelona: Paidós).
- Quine, W. V. (1951/1953). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60 (1), 20-41.
- Quine, W. V. (1953). *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press. (Hay traducción al castellano (1962). *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Ariel).
- Quine, W. V. (1960). *Word and Object*. Cambridge: MIT Press. (Hay traducción al castellano (2001). *Palabra y objeto*. Barcelona: Herder).
- Quine, W. V. (1974). *Roots of Reference*. La Salle: Open Court. (Hay traducción al castellano (1977). *Las raíces de la referencia*. Madrid: Revista de Occidente).
- Quine, W. V. (1981a). On the very Idea of the Third Dogma. En Quine (1981b) 38-42.
- Quine, W. V. (1981b). *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sellars, W. (1956). Empiricism and The Philosophy of Mind. En Feigl, H. & Scriven, M. (eds.) *The foundation of science and the concepts of psychology and psychoanalysis*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stoecker, R. (edit.) (1993). *Reflecting Davidson*. Berlin: de Gruyter.
- Tarski, A. (1944). The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, 341-75. (Hay traducción al castellano (1991). *La concepción semántica de la verdad*. Valdés (edit.), 275-313).
- Valdés Villanueva, L. M. (edit.) (1991). *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos.
- Worf, B. (1956). *Language, Thought and Reality*. Cambridge, Mass.: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.