

# EL PRINCIPIO DE CARIDAD Y LOS VALORES. HACIA UN RELATIVISMO MÁS ALLÁ DE LA INTERPRETACIÓN\*

María del Rosario Hernández Borges  
roherbo@ull.es

## RESUMEN

El Principio de Caridad ha sido definido, al menos, de dos formas diferentes: una naturalista y una trascendental. En este trabajo, me centraré en la segunda aproximación, tomando los argumentos de Davidson y su interpretación trascendental del principio de caridad como un caso representativo. El principio se aplica tanto a la interpretación de las creencias como de las actitudes evaluativas (deseos) para poder conocer el significado. Debido al carácter trascendental del principio, la comprensión y la inteligibilidad se salvan en su totalidad, no dejando resquicio a ningún relativismo relevante. Argumentaré que es en el elemento evaluativo donde podríamos situar ese relativismo cuya relevancia para el estudio del significado no se percibe desde los argumentos trascendentales. A partir de la hipótesis del marcador somático de Damasio esbozaré una propuesta de cómo podrían entenderse esos elementos evaluativos y de su papel en un relativismo relevante.

## ABSTRACT

The Principle of Charity has been defined in, at least, two different ways: a naturalistic one, or a transcendental one. In this paper I will focus on the latter approach, taking Donald Davidson's arguments and his transcendental interpretation of the principle of charity as a representative case. The principle is applied both to the belief and the evaluative attitudes (wishes) to be able of understand the meaning. Due to the transcendental nature of the principle, understanding and intelligibility are not put on risk, leaving no place to a relevant relativism. I will claim that this relativism can be located in the evaluative element and that its relevance for the study of the meaning is not seen since the transcendental arguments. Taking Damasio's «somatic-marker hypothesis» I will sketch a proposal about how these evaluative elements could be understood and their roles in a relevant relativism.

Los filósofos se han preocupado insistentemente por el tema del relativismo, especialmente por sus consecuencias para la interpretación y la comprensión mutua entre humanos. El análisis de este tema que realizaré en este trabajo se abordará desde dos perspectivas diferentes:





1. Una posición trascendental, desde la que se supone que los casos de relativismo no son suficientemente importantes como para arriesgar la comprensión y la comunicación, ya que identificamos tales casos a partir de un trasfondo de significados y de comunicación compartida. Desde esta perspectiva, la tarea filosófica consiste en una reflexión a priori sobre las condiciones que hacen posible teóricamente la comunicación. Los argumentos de Davidson serían un caso representativo de cómo se usa el Principio de Caridad para salvar la interpretación y evitar el relativismo; y ya que la interpretación del lenguaje depende de la interpretación de la creencia y del deseo, Davidson aplica el principio de caridad igualmente a uno que a otro.
2. Una posición naturalista, desde la que se propone analizar empíricamente los posibles casos conflictivos en la comunicación y estudiar su alcance, no sólo lingüístico, sino también en la acción, y su relevancia psicológica y social. Desde este punto de vista, utilizaré la hipótesis del marcador somático de Antonio Damasio como una forma de explicar en clave naturalista el papel que juegan las emociones en la acción.

Finalmente, concluiré planteando el tema del relativismo dentro del marco de una teoría amplia del significado donde las emociones tienen un papel central.

### 1. ¿CUÁNTA CARIDAD Y DE QUÉ TIPO SE NECESITA?

El principio de caridad fue formulado originalmente por N.L. Wilson<sup>1</sup> como una regla semántica utilizada para determinar los referentes de los nombres en el lenguaje del hablante, con el fin de responder a la pregunta ¿cómo conectar las palabras con las cosas? En 1960 en *Word and Object*, Quine imagina una situación de traducción radical donde el traductor sospecha que algunos hablantes afirman «p y no p», es decir, afirmaciones que infringirían nuestros criterios semánticos. El traductor en este caso, antes de aceptar una lógica distinta a la suya pensaría que el indígena está dando significaciones nuevas a vocablos familiares como «y», «no», «o». Por tanto, la máxima de traducción señala que afirmaciones aparentemente falsas son en realidad diferencias ocultas de lenguaje. Y «el fundamento de sentido común detrás de la máxima es que la estupidez del interlocutor, más allá de cierto punto, es menos probable que una mala traducción [...]»<sup>2</sup>. Quine hace un uso naturalista del principio porque lo considera una máxima heurística de sentido común

---

<sup>\*</sup> Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación «La realidad sin velos» (PI 2003/099), financiado por la Consejería de Educación del Gobierno Autónomo de Canarias, de enero de 2004 a junio de 2005, del que Manuel Liz Gutiérrez es su investigador principal.

<sup>1</sup> WILSON, N.L., «Substance without Substrata», *Review of Metaphysics*, 12, 1959, pp. 521-539.

<sup>2</sup> QUINE, W.V., *Word and object*, M.I.T. Press, 1960, p. 59.

que guía generalmente al intérprete; que puede ser útil al investigar el significado, pero que no es constitutivo de él, y que podría ser aplicada «localmente» en contextos interpretativos específicos<sup>3</sup>.

El uso que da Davidson al principio de caridad es diferente del de Quine al menos en dos formas distintas. Primero, en la obra de Davidson se encuentran varias formulaciones del principio, diferentes en su naturaleza y en sus consecuencias; y, segundo, en la obra de Davidson el principio de caridad tiene una naturaleza trascendental. El principio adopta, al menos, tres formas:

- i. En «Mental Events» (1970), Davidson afirma que en la búsqueda de una teoría del significado que dé sentido a las palabras del hablante, encontraremos a éste «consistente, creyente de verdades, y amante de lo bueno (todo desde nuestra propia perspectiva [...])»<sup>4</sup>.
- ii. En «On the very idea of a conceptual scheme» (1974), Davidson señala que para interpretar a los hablantes, sin conocer el significado de sus preferencias lingüísticas (el caso de la interpretación radical), tendremos que maximizar el número de oraciones que el hablante toma por verdaderas atendiendo a «consideraciones de simplicidad, nuestras sospechas sobre los efectos del condicionamiento social, y por supuesto nuestro conocimiento de sentido común o científico del error explicable»<sup>5</sup>.
- iii. En «Reply to his critics» (1999), Davidson responde a sus críticos argumentando que «la caridad no exige que encontremos a una persona siempre en lo correcto o siempre consistente (según nuestros criterios). Lo que exige es que encontremos suficiente acuerdo para ser capaces de dar sentido a nuestros desacuerdos»<sup>6</sup>.

Los requisitos que el principio de caridad impone a la interpretación parecen disminuir a medida que recorremos las tres formulaciones. De acuerdo con la primera formulación, no sólo deberíamos interpretar a los otros asumiendo que son coherentes y tomar como verdad lo que es verdad para nosotros, sino que la coincidencia entre el interpretado y nosotros mismos también se refiere a los valores. En la primera formulación del principio, Davidson exige caridad con respecto a la semejanza entre el interpretado y el intérprete, caridad que nos hace universales. Si aceptamos esta formulación del principio, no podríamos entender a alguien que, siguiendo leyes lógicas, considerara falso o malo algo que nosotros consideramos verdadero o bueno.

---

<sup>3</sup> JACKMAN, H., «Charity, Self Interpretation, and Belief», *Journal of Philosophical Research*, vol. 28, 2003, pp. 145-170.

<sup>4</sup> DAVIDSON, D., «Mental Events» (1970), en D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 222.

<sup>5</sup> DAVIDSON, D., «On the very idea of a conceptual scheme» (1974), en D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 196.

<sup>6</sup> DAVIDSON, D., «Davidson's Replies to his Critics», L.E. HAHN (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*. The Library of Living Philosophers, vol. XXVII, Illinois, Open Court, 1999, p. 342.



El principio es más flexible en las otras dos formulaciones, limitando la coherencia y la verdad a la atribución de creencias. En la segunda formulación del principio, podría considerarse al interpretado como diferente al intérprete si el intérprete puede explicar la diferencia como resultado de un error del interpretado. En la tercera formulación, la exigencia de interpretar al hablante como racional o consistente se reduce a lo necesario como para entender las discrepancias con él. En estos dos últimos casos, la caridad se aplica a la inteligibilidad. Con estas formulaciones de la caridad podemos interpretar a alguien que reza plegarias y quema incienso afirmando que, dado que cree en el alma y en otro tipo de entidades no materiales, piensa coherentemente que el leve movimiento que sintió en su casa provocado por un fenómeno sísmico se ha producido por la intervención de espíritus demoníacos vengativos a los que intenta calmar de esa manera. Ésas son sus creencias verdaderas, constituyen un sistema coherente y son inteligibles para mí, pero no son como mis creencias, para mí esas creencias son falsas.

Creo que de las tres formulaciones, la primera es la más estricta y la que no deja espacio alguno a la discrepancia o a las dificultades en la interpretación. Por ello, considerando que el propósito perseguido en su teoría es asegurar la comprensión y eliminar cualquier posibilidad de relativismo, el primero de los sentidos del principio de caridad es el que mejor refleja su pensamiento.

Esta amplia noción de caridad, que no deja espacio para el relativismo, se reafirma en la naturaleza trascendental del principio: la caridad es una condición necesaria para comprender a alguien, es una condición que se supone y que no viene determinada por lo empírico.

El concepto «trascendental» en la obra de Kant se refiere a un tipo de conocimiento a priori, aquellos conocimientos que versan sobre la posibilidad de representaciones a priori. «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori», afirma Kant<sup>7</sup>. La filosofía, entendida como reflexión a priori sobre la posibilidad de ciertos conocimientos a priori, es un conocimiento trascendental.

Un argumento trascendental podría entenderse como «un argumento que busca concluir condiciones trascendentales, es decir, condiciones a priori de la posibilidad de un cierto tipo de experiencia, de conocimiento o de lenguaje»<sup>8</sup>. Son argumentos que «parten de un supuesto, establecen sus condiciones necesarias y derivan de éstas consecuencias filosóficamente interesantes»<sup>9</sup>. Davidson parte del supuesto que la interpretación no es problemática, establece como condición nece-

<sup>7</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1781 (1996) (A 11-12/B 25).

<sup>8</sup> CABRERA, I., «Argumentos trascendentales o cómo no perderse en un laberinto de modalidades», texto citado en J.L. BLASCO ESTELLÉS, «Estructura lógica y valor epistemológico de los argumentos trascendentales», en J. BLASCO & M. TORREVEJANO (eds.), *Trascendentalidad y racionalidad*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

<sup>9</sup> IRANZO GARCÍA, V., «Caridad, interpretación y racionalidad», en J. BLASCO & M. TORREVEJANO (eds.), *op. cit.*, p. 248.

saría para que esto sea posible ciertos principios normativos o condiciones a priori, entre los que se encuentra el principio de caridad, que asegura la verdad de las preferencias que interpretamos. Para insistir aún más en la naturaleza trascendental del principio, se nos advierte (el propio Davidson y los davidsonianos lo hacen) que una interpretación empírica del principio es incorrecta. Nuestro uso del principio no tiene su causa en la evidencia empírica, ni es un límite pragmático de la elección entre diferentes interpretaciones, es la condición que hace posible la interpretación.

## 2. EL PRINCIPIO DE CARIDAD EN LA INTERPRETACIÓN DE LA CREENCIA Y DEL DESEO

El Principio de Caridad se plantea en la obra de Davidson en el marco de su teoría unificada de la creencia, preferencia y significado (TU en lo que sigue). Con esta teoría Davidson se propone analizar teóricamente qué tipo de estructura de creencia, preferencia y significado explica la posibilidad de que dos personas se entiendan mutuamente.

Las dos herramientas que usa Davidson para elaborar su TU son: la teoría de la decisión (en la versión de Richard Jeffrey), que relaciona deseos y creencias, primando los deseos frente a las creencias, y la teoría de la verdad de Tarski.

En su teoría de la verdad para los lenguajes formales, Tarski da por establecido el significado y pretende alcanzar una definición de verdad. Davidson invierte la tesis de Tarski, se propone entonces «invertir la dirección de la explicación: presumiendo la traducción, Tarski estaba en condiciones de definir la verdad; la presente idea consiste en tomar a la verdad como básica y extraer una explicación de la traducción o interpretación»<sup>10</sup>. La verdad se toma como primitivo. Para Davidson este planteamiento traería dos ventajas: (i) mientras cada emisión tiene su propia interpretación, la verdad es una propiedad única que se fija o no se fija a las emisiones y (ii) la verdad se puede conectar fácilmente con actitudes simples de los hablantes.

El obstáculo para la explicación de las emisiones es, según Davidson, la interrelación entre creencia y significado. Así, «un hablante que considera que una oración es verdadera en una ocasión lo hace en parte por lo que él significa, o significaría, mediante una emisión de esa oración, y en parte por lo que él cree. Si sólo podemos proseguir sobre la base de emisión honesta, no podemos inferir la creencia sin conocer el significado, y no tenemos esperanza de inferir el significado sin la creencia»<sup>11</sup>.

Davidson considera que en el proceso de dilucidar el significado y la creencia hay que empezar por algo que no sea ni lo uno ni lo otro. Toma como básico el

---

<sup>10</sup> DAVIDSON, D., «Radical Interpretation», 1973, en D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth and Interpretation (ITI)*, en lo que sigue), Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 145.

<sup>11</sup> DAVIDSON, D., «Belief and the Basis of Meaning», 1974, en D. DAVIDSON, *ITI*, *op. cit.*, p. 152.



concepto de asentimiento incitado, que define como la relación causal entre asentir a una oración y la causa de tal asentimiento. El problema del intérprete es que lo único que conoce, las causas del asentimiento de un hablante, es producto de dos cosas que desconoce: el significado y la creencia. Si conociera una de las dos, conocería la otra. Pero ¿cómo puede conocer las dos a la vez?

Davidson adopta la posición del intérprete radical e intenta resolver la cuestión a la manera de Quine, aunque con algunas diferencias. El intérprete radical es aquel que comienza de cero, que no puede descubrir primero cuál es el objeto de su creencia y luego preguntarse si ésta es verdadera. Por ello Davidson considera la verdad como un primitivo, como algo transparente<sup>12</sup>. Esa transparencia tiene que ver con las causas de las creencias. Las causas de las creencias son los objetos de esas creencias. Si los mismos sucesos y objetos causan sistemáticamente las mismas creencias, entonces todas ellas son verdaderas y tienen el mismo significado. Ciertamente, esta identificación de las situaciones que determinan las condiciones en que es verdadera una creencia sólo sucede directamente con algunas creencias básicas. En muchos casos el contenido no está determinado por el contacto con el objeto sino por haber adquirido otros conceptos y palabras (holismo). Pero «en algún lugar de la línea, pues, tendremos que llegar a exposiciones directas que anclan al pensamiento y al lenguaje en el mundo»<sup>13</sup>.

En este punto es cuando el intérprete aplica el principio de caridad en sus interpretaciones radicales. «El principio ordena al intérprete traducir e interpretar de modo tal que algunos de sus propios criterios de verdad se lean en la estructura de oraciones que el hablante considera verdaderas»<sup>14</sup>. Cuando el intérprete impone su lógica al interpretado parece difícil entender que puedan diferir o no comprenderse.

La comprensión es posible ya que el intérprete lee la estructura del interpretado guiándose por principios normativos, es decir, por normas y reglas que tiene que aplicar para interpretar a los otros correctamente. Estas reglas no sólo afectan al intérprete, concebidas como el método de interpretación que usan; sino que se imponen tanto al intérprete como al interpretado porque las reglas constituyen y organizan su estructura de creencias y significados. Con los principios normativos se asume la racionalidad de los agentes que participan en un proceso de interpretación. Es decir, las reglas no son un método útil de interpretación, sino que la estructura de creencias, preferencias y significados está constituida por esas normas o reglas. Esas normas describen a un sujeto como racional.

El Principio de Caridad es una de las normas que dirige la manera en que creencias, deseos y significados se relacionan racionalmente. Si no aplicamos ese

<sup>12</sup> «La verdad es bellamente transparente comparada con la creencia y la coherencia y yo la considero un primitivo», afirma Davidson en «A coherence theory of truth and knowledge», 1983, en E. LEPORÉ (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 308.

<sup>13</sup> DAVIDSON, D., «Epistemología externalizada», *Análisis Filosófico*, 10, 1990, pp. 1-13, p. 5.

<sup>14</sup> DAVIDSON, D., «A coherence theory of truth and knowledge», *op. cit.*, p. 316.

principio, no podríamos entendernos mutuamente ni veríamos a los otros como seres intencionales.

Davidson considera que «la clave de la solución para identificar simultáneamente significados, creencias y valores de un agente es una política de acomodación racional, o un principio que Quine y yo, siguiendo a Neil Wilson, hemos llamado en el pasado el principio de caridad»<sup>15</sup>. Esta norma requiere que nosotros ajustemos nuestras propias proposiciones (o nuestras propias oraciones) a las palabras y actitudes de las otras personas de tal forma que presente como inteligible su habla y su conducta. Esto requiere que veamos a los otros como similares a nosotros mismos en coherencia y corrección, que los veamos como criaturas más o menos racionales que habitan en un mundo como el nuestro.

La norma de la acomodación racional o la caridad en la interpretación no es una política en el sentido de ser una entre muchas posibles normas fructíferas. Es la única norma disponible si queremos entender a los demás. Hemos de pensar en ella como la única forma de expresar «el hecho de que criaturas con pensamientos, valores y habla deban ser criaturas racionales, sean necesariamente habitantes del mismo mundo objetivo que nosotros, y necesariamente comparten sus valores fundamentales con nosotros. No deberíamos pensar en esto como algún tipo de accidente afortunado, sino como algo construido en los conceptos de creencia, deseo y significado»<sup>16</sup>. Este principio se aplica tanto a la interpretación de la creencia como del deseo.

## I. LA CREENCIA

En lo que respecta a la creencia, lo que asegura que nuestra perspectiva general del mundo es compartida por las criaturas que piensan es que las oraciones y los pensamientos que expresan están ligados causalmente a aquello sobre lo que versan. En los casos más simples, el asentimiento de una persona a una oración como «Está lloviendo» tenemos que interpretarlo como causado por la presencia de la lluvia. Aunque Davidson reconoce que existen muchas excepciones y que la aplicación de esta regla es «sutil» y «complicada», concluye que «ignorarla es simplemente abandonar la interpretación»<sup>17</sup>. «Se sigue que en los asuntos más simples y evidentes la interpretación adecuada pondrá de acuerdo generalmente al intérprete y al interpretado. También hará verdaderas a la mayoría de nuestras creencias más simples. Claramente, esta medida no deja lugar alguno para un concepto relativista de verdad»<sup>18</sup>.

El argumento davidsoniano a favor de la inevitabilidad de apelar al principio de caridad tiene dos partes. La primera tiene que ver con la coherencia. En la

---

<sup>15</sup> DAVIDSON, D., «Expressing Evaluations», 1984, en DAVIDSON, D., *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford, 2004, p. 35.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.



medida en que los contenidos proposicionales de los pensamientos implican a y son implicados por otros pensamientos y, por tanto, son las relaciones lógicas de un pensamiento lo que en parte lo define, para que un intérprete entienda los pensamientos de otros debe descubrir en ellos un grado suficiente de coherencia.

La segunda parte del argumento tiene que ver con el contenido empírico de las percepciones y de las oraciones de observación que las expresan. Estas oraciones son las que anclan el lenguaje y la creencia al mundo porque aprendemos de los otros en presencia de objetos y sucesos del mundo mutuamente percibidos. En el aprendizaje del lenguaje, unos términos de observación se van conectando con otros, de tal forma que mejoramos al aplicarlos y aprendemos a explicar los errores. Siguiendo a Quine, Davidson señala que los términos menos ligados directamente a la percepción asumen el contenido a través de conexiones lógicas con los términos de observación. Pero la complejidad y atenuación de estas conexiones provocan que las posibilidades de error aumenten; y para evitar los problemas que esto causaría a la interpretación Davidson va más allá de Quine. Mientras Quine aplica el principio de caridad únicamente a enunciados observacionales («oraciones condicionadas directamente al mundo»), Davidson lo extiende a todo el sistema de enunciados, ya que no ve cómo trazar la línea entre oraciones observacionales y teóricas<sup>19</sup>. El caso es que no podemos interpretar las creencias de un hablante si no suponemos un acuerdo general sobre tales creencias, si no suponemos su verdad. La caridad en la interpretación no es elegible, según Davidson; es necesaria, es la única metodología de interpretación posible. «La caridad nos es impuesta; nos guste o no, si queremos entender a los otros, debemos considerarlos en lo correcto en la mayoría de las cuestiones»<sup>20</sup>.

Sin embargo, ¿cómo se ponen de acuerdo las creencias del hablante con los criterios de la lógica del intérprete? Leyendo nuestra propia lógica en los pensamientos de un hablante. Esto no implica una coherencia perfecta, pero sí la suficiente para garantizar la interpretación y el acuerdo.

---

<sup>19</sup> Davidson afirma: «Algo como la caridad opera en la interpretación de aquellas oraciones cuyas causas de asentimiento están presentes o ausentes en distintos tiempos y lugares: cuando el intérprete encuentra una oración del hablante a la que éste asiente regularmente bajo condiciones que él reconoce, toma estas condiciones como las condiciones de verdad de las oraciones del hablante. [...] Esto es aproximadamente correcto [...] Las oraciones y predicados menos directamente engranados con sucesos fácilmente detectados pueden, según el canon de Quine, interpretarse a voluntad, dadas únicamente las restricciones relativas a las conexiones con oraciones condicionadas directamente al mundo. En este punto yo extendería el principio de caridad con vistas a favorecer interpretaciones que preserven la verdad todo cuanto sea posible: creo que contribuye a la comprensión mutua, y por tanto a una mejor interpretación, interpretar como verdadero, cuando podamos, lo que el intérprete acepta como tal. En esta cuestión tengo menos elección que Quine, porque yo no veo cómo trazar de salida la línea entre oraciones observacionales y teóricas» («A coherence theory of truth and knowledge», *op. cit.*, p. 316).

<sup>20</sup> DAVIDSON, D., «On the very idea of a conceptual scheme», *op. cit.*, p. 197.

## II. EL DESEO

El holismo que defiende Davidson es aplicable no sólo al significado y la creencia, sino también a las relaciones entre actitudes cognitivas y evaluativas. Davidson entiende por «evaluación» actitudes como querer, desear, sostener que es adecuado, estar en la obligación, etc. Y, aunque una evaluación no sería un acto verbal, se puede expresar en el lenguaje.

De acuerdo con Davidson existirían dos formas diferentes en las que las actitudes evaluativas se relacionan con las oraciones. Por un lado, se podría entender como la aceptación o bien de una oración evaluativa, o bien de una oración descriptiva. Por ejemplo:

- (i) Alguien podría valorar positivamente la erradicación de la pobreza aceptando la oración «Sería bueno si la pobreza fuera erradicada» (oración evaluativa).
- (ii) Alguien podría desear o querer que la oración «La pobreza se erradique» (oración descriptiva) sea verdad.

Desde esta perspectiva no sólo se establece una diferencia formal entre dos tipos de oraciones, una oración evaluativa, por un lado, y una oración descriptiva, por otro; sino que existe una clara diferencia de contenido: «la creencia de que una oración es verdadera ni implica ni es implicada por el deseo de que la oración sea verdadera»<sup>21</sup>.

Una segunda forma de abordar el tema sería entenderlo como el contraste entre dos actitudes diferentes, creencia y deseo, que se dirigen a la misma oración (o proposición).

Según Davidson, cuál de estos dos enfoques tomemos determinará la diferencia en nuestro estudio de la relación entre la evaluación y el lenguaje. La mayoría de los estudios de esta relación se concentran en la primera perspectiva, que depende del uso de oraciones explícitamente evaluativas, dando lugar a uno de estos dos errores: o bien el deseo se ve como una forma de creencia acerca del valor moral o de otro tipo que tienen ciertos sucesos o estados, o bien se considera que a las oraciones evaluativas les falta contenido empírico. «La primera de estas perspectivas asemeja demasiado la evaluación a la cognición; la segunda, bifurca el lenguaje de una forma no aceptable dejando a la semántica de las oraciones evaluativas sin relacionar con la semántica de las oraciones con un valor de verdad»<sup>22</sup>.

Debido a estas dificultades, Davidson opta por la segunda perspectiva, donde creencia y deseo se consideran dos actitudes que se dirigen a la misma oración. De esta forma puede ligar ambas no sólo como condiciones causales de la acción, sino haciendo depender nuestro conocimiento de las creencias de una persona de nues-

<sup>21</sup> DAVIDSON, D., «Expressing Evaluations», *op. cit.*, p. 25.

<sup>22</sup> DAVIDSON, D., «Expressing Evaluations», *op. cit.*, p. 25-26.



tro conocimiento de sus deseos. Por ello Davidson afirma que el deseo es más básico conceptualmente que la creencia.

Si en el caso de las creencias, Davidson encuentra dos presiones que nos conducen a conformar las creencias de los interpretados en pautas comprensibles: una presión en dirección de la verdad y una presión en dirección a la consistencia, dos presiones similares se nos imponen en el caso de las actitudes evaluativas (preferencias o deseos). Primero, la transitividad entre las preferencias y entre preferencias y creencias es una presión constitutiva sobre la interpretación porque no podríamos explicar o entender fácilmente las desviaciones de ese principio. Ante una inconsistencia interpretamos que la preferencia ha cambiado a lo largo del tiempo o que las proposiciones que comparamos son más de las que suponemos. Segundo, el acuerdo en la preferencia es otra presión que se nos impone. Los límites que implica esta segunda presión son vagos. Por ejemplo, existen desacuerdos sobre algunos principios generales de evaluación que son mucho más difíciles de acomodar que otros. «[...] con el deseo igual que con la creencia, hay un supuesto (a menudo dejado a un lado por otras consideraciones) de que causas similares engendran evaluaciones similares en el intérprete y en el interpretado»<sup>23</sup>. Ésta no es una exigencia empírica o un supuesto de andar por casa. Es una condición necesaria de la interpretación correcta.

Por tanto, en la interpretación de los deseos, al igual que en el caso de la creencia, yo debo «hacer coincidir tus valores con los míos; no, por supuesto, en todos los temas, pero en los suficientes como para señalar nuestras diferencias. Esto no es [...] aparentar o asumir que estamos de acuerdo. Más bien, ya que los objetos de tus creencias y valores son los que las causan, la única forma que tengo de determinar cuáles son esos objetos es identificar objetos comunes a ambos, y tomar lo que ha causado que tú creas y desees como básicamente similar a los mismos objetos que han causado que yo piense y quiera»<sup>24</sup>. Sin embargo, la correspondencia entre las actitudes de los otros y las propias debe ser la adecuada en los temas importantes como para dejar espacio a los fallos, que son los casos interesantes donde discrepamos acerca de lo que creemos verdadero o en lo que queremos. Por supuesto, la posibilidad de fallos no implica la aceptación de ninguna forma de relativismo. «Al igual que con la creencia, no hay lugar alguno para valores que relativizan, o para preguntar si son posibles las comparaciones de valores interpersonales»<sup>25</sup>.

Por consiguiente, el acuerdo en la preferencia se establece a partir de una «base» de las comparaciones interpersonales que «es proporcionada para cada uno de nosotros por sus propios valores centrales, sus normas de consistencia y lo que es valioso en sí mismo. Estas normas no se eligen, al menos en ningún sentido ordinario; son lo que dirigen y explican nuestras elecciones»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> DAVIDSON, D., «The Interpersonal Comparison of values», 1986, en DAVIDSON, D., *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford, 2004, p. 72.

<sup>24</sup> DAVIDSON, D., «Expressing Evaluations», *op. cit.*, p. 36.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 36.

<sup>26</sup> DAVIDSON, D., «Interpersonal comparison of values», *op. cit.*, p. 73.

La tesis de Davidson sobre la comparación interpersonal de valores es que no tenemos que buscar una base a partir de la cual, una vez conocidos los intereses de cada persona, compararlos y emitir un juicio. La base de la comparación interpersonal ya existe cuando atribuimos deseos a los otros, esa base es el propio método, que se nos impone, de atribución de deseos en el proceso de interpretación. Por eso, podemos distinguir entre comparaciones interpersonales y los juicios normativos basados en esas comparaciones. «Porque los temas de imparcialidad, justicia, y bienestar social no juegan ningún papel especial en nuestras atribuciones de actitudes evaluativas y preferencias a los otros»<sup>27</sup>.

Encontrar bases comunes nos permite criticar, comparar y persuadir. Esta base común no tiene como consecuencia la comprensión, sino que es la condición de ella. A veces da la sensación de que, dado que compartimos el mismo lenguaje, éste nos permite «descubrir si compartimos su perspectiva del mundo y sus valores básicos»<sup>28</sup>. Esto es una ilusión. «Si entendemos sus palabras, existe una base común, una ‘forma de vida’ compartida»<sup>29</sup>.

### 3. LA TEORÍA DE LA DECISIÓN Y LA CONEXIÓN DE LA CREENCIA Y EL DESEO

Como ya señalé, según Davidson, los significados, las creencias y los deseos dependen unos de otros. Esto se aprecia claramente en la versión de la teoría clásica de la decisión bayesiana que propuso Frank Ramsey. Lo que Ramsey denomina «probabilidad subjetiva» es la creencia cuantificada de acuerdo con su fuerza. El deseo se considera como una relación entre tres cosas: un agente y dos alternativas, una de las cuales se desea con más fuerza que la otra, y a esto se le llama «utilidad subjetiva». Estos deseos relativos tienen una conexión directa con la conducta ya que se manifiestan en las elecciones. Tanto la probabilidad subjetiva como la utilidad subjetiva determinan la acción ya que el curso de acción elegido dependerá tanto de las probabilidades que asignemos a la ocurrencia de un cierto estado de hechos, como de la preferencia por un curso de acción más que por otro. En la teoría de Ramsey las probabilidades subjetivas y las utilidades subjetivas se aplicaban a la elección de una estrategia de acción en un juego<sup>30</sup>.

Pero esto no es suficiente para explicar cómo se da la interpretación y cómo no es posible el relativismo o la incompreensión. En las situaciones experimentales habituales (tal como las que se podrían representar en los juegos de Ramsey) se supone que el contenido de los enunciados es conocido por el agente y que agente e intérprete comparten el mismo lenguaje y se entienden mutuamente. Pero en su

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>28</sup> DAVIDSON, D., «Expressing Evaluations», *op. cit.*, p. 37.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Un juego es una situación interactiva especificada por el conjunto de participantes, los posibles cursos de acción que puede seguir cada participante, y el conjunto de utilidades.



teoría de la interpretación Davidson parte de que el intérprete desconoce los significados de las preferencias del interpretado, esto es, parte de un escenario de «interpretación radical», y desde este escenario el significado de las oraciones del agente no se puede suponer<sup>31</sup>. O lo que es lo mismo, si se desconocen los significados de las oraciones ¿cómo puede un intérprete radical descubrir que un agente prefiere una oración no interpretada más que otra?, ¿cómo obtiene el intérprete radical los datos necesarios para aplicar la teoría?<sup>32</sup>.

La teoría de la decisión de la que parte Davidson es una versión modificada de la teoría de Ramsey, que debe su desarrollo a Richard Jeffrey<sup>33</sup>. La teoría de Jeffrey le permitía aplicar el procedimiento establecido en la teoría de Ramsey para calcular probabilidades y utilidades a las preferencias, no sobre juegos o apuestas en juegos, sino sobre la verdad de las proposiciones. De esta forma no asume la comprensión de las proposiciones que representan la creencia y el deseo.

En la teoría de Jeffrey, la relación básica que establece el orden de preferencia es la siguiente: «la persona S prefiere la verdad de la proposición P sobre la verdad de la proposición Q». Davidson modifica ligeramente la teoría de Jeffrey al aplicarla a la preferencia entre oraciones en vez de entre proposiciones. Si ligamos dos ideas que, como ya vimos, eran básicas para Davidson: i) que la verdad se toma como un primitivo y ii) que el deseo es más básico que la creencia, a partir de la pauta de preferencia podremos medir las probabilidades subjetivas y los valores que se conceden a las proposiciones. Aunque los cálculos resultantes no son tan exactos como en las teorías clásicas de la decisión, son adecuados para explicar las elecciones y las preferencias.

Lo que prescribe el principio de caridad queda recogido en la teoría de Jeffrey. La versión de Jeffrey de la teoría de la decisión aplicada a enunciados nos dice que un agente racional no puede preferir un enunciado y su negación, a una tautología; ni una tautología, a un enunciado y su negación<sup>34</sup>. De esta forma, un intérprete puede identificar, sin saber los significados de los enunciados del agente, todas las conectivas proposicionales (negación, conjunción, bicondicional). Con este conocimiento podemos determinar las probabilidades subjetivas de todos los enunciados del agente y fijar luego los valores de verdad relativos de esos enunciados (desde el punto de vista del agente).

Pero además, la primacía del deseo con respecto a la creencia se observa en que «cuanto más seguros estamos de que algo sucede, menos lo valoramos, positiva o negativamente»<sup>35</sup>. Davidson ilustra esto con el siguiente ejemplo: puedo desear

<sup>31</sup> LORENZ-MEYER, L., «The Architecture and Evidential Base of the Unified Theory», en STOECKER, R. (eds.), *Reflecting Davidson: Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers*, Berlín, de Gruyter, Berlín, 1993.

<sup>32</sup> HANSEN-SOLES, D., «Prefers True: Archimedean Point or Achilles' Heel», en HAHN, L.E. (ed.), *op. cit.*

<sup>33</sup> R. Jeffrey, R. (1983), *The Logic of Decision*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.

<sup>34</sup> Esto se tomaría como el caso de las proposiciones 'éticamente neutrales' con respecto a un conjunto de pagos de Ramsey, aquellas que juzgaríamos que tienen la misma probabilidad de ocurrir.

<sup>35</sup> DAVIDSON, D., «Expressing Evaluations», *op. cit.*, p. 32.



con la misma intensidad la verdad de «No habrá ninguna guerra nuclear mañana» y «Encontraré una moneda de 25 centavos en la calle mañana», pero infravaloro la falsedad de la primera mucho más que la falsedad de la segunda, debido a que creo que la primera es casi completamente verdadera y la segunda casi completamente falsa. Por tanto, «debido a que la deseabilidad de la verdad o la falsedad de una oración depende en parte de lo probable que pensemos que es su verdad, es posible derivar probabilidades subjetivas de preferencias»<sup>36</sup>. Esto hace posible comparar grados de creencia en oraciones a partir de comparaciones acerca de la deseabilidad de la verdad.

De esta manera, con la versión de la teoría de la decisión formulada por Jeffrey tendríamos una forma de determinar una función de probabilidad y una función de deseabilidad para la persona, que asignen a cada oración en un orden de preferencia valores numéricos para la probabilidad y la deseabilidad (utilidad) subjetivas. Con esto, piensa Davidson, se pueden hacer predicciones de acciones intencionales, ya que se conectan creencia, deseo, y acción.

Davidson reconoce que el esbozo que ha hecho para llegar a una descripción coherente de los pensamientos y significados de un hablante y un agente no pretende ser una explicación realista de cómo se produce esto realmente. De manera extraoficial, sabemos que a la hora de interpretar las conductas de los demás (de sus creencias, deseos, proposiciones) tenemos una evidencia mucho mayor que la que usamos en una teoría formal. Davidson insiste en varias ocasiones en que la teoría planteada no pretende explicar cómo procedemos realmente para entender a los otros, sino que es una forma de interpretar las actitudes proposicionales básicas. Sin embargo, sobre este punto es ambiguo: por un lado dice que no ha dado una descripción realista y explica qué limitación de su planteamiento muestra esto: ha olvidado el papel de los acuerdos sociales usuales, y su método supone una sociedad de dos; sin embargo, por otro lado, no cree que el número de personas que consideremos sea relevante, ya que si no es posible entender a un hablante interactuando con él, tampoco podremos por la intercesión de otros. Además, el método davidsoniano de interpretación muestra, en su opinión, no sólo que la interpretación radical es posible, sino que lo es a partir de la descripción de las características de cierto patrón de actitudes proposicionales. «El objetivo de la teoría no era describir cómo realmente interpretamos, sino especular sobre qué hay en el pensamiento y el lenguaje que los hace interpretables. Si podemos contar una historia como la historia oficial acerca de cómo es eso posible, podemos concluir que las restricciones que la teoría plantea a las actitudes pueden articular algunos de sus rasgos filosóficamente significativos»<sup>37</sup>.

En ningún momento Davidson ha considerado que cotidianamente interpretáramos las palabras y pensamientos de los otros mediante «la secuencia bizantina»

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>37</sup> DAVIDSON, D., «Podría haber una ciencia de la racionalidad», 1995, en NUDLER, O. (comp.), *La racionalidad. Su poder y sus límites*, Paidós, Buenos Aires, 1996, p. 285.

(el término es suyo) de pasos que él describe. Su propósito no es hacer «psicología de sofá». Su interés se dirige hacia la cuestión teórica de qué tipo de estructura de creencias, deseos y significados explicarían la posibilidad de que una persona entendiera a otra. Davidson considera que la teoría de la decisión es básica para entender a las criaturas racionales, junto a la lógica y la semántica formal. Estas disciplinas organizan formalmente lo que el sentido común supone: «las criaturas pensantes tienden a aceptar las consecuencias lógicas de sus creencias, tratan las conjunciones como implicando cada elemento que aparece en la conjunción y persiguen los fines que valoran más frente a posibilidades que no aceptarían porque valoran menos»<sup>38</sup>.

#### 4. DEL HERMENEUTA AL TERAPEUTA<sup>39</sup>. MARCADORES SOMÁTICOS, SIGNIFICADOS Y RELATIVISMO RELEVANTE

### I

Debido a su naturaleza trascendental cualquier intento de explicar el principio de caridad en términos sociológicos, psicológicos o antropológicos es, desde el punto de vista de Davidson, cambiar el tema<sup>40</sup>. Es decir, no habría posibilidad de tratar el principio de caridad como un principio empírico. La caridad no se puede naturalizar.

Esta interpretación del principio de caridad no es defendida por todos, ni siquiera por aquellos con los que, según el propio Davidson, él comparte perspectiva. Ésta sería la posición de Quine. Quine da una interpretación empírica del principio cuando reconoce su desacuerdo con Davidson sobre «su máxima [la de Davidson] de maximizar la verdad de las preferencias del informante nativo». Quine afirma: «Yo maximizaría la plausibilidad psicológica de mis atribuciones de creencia al nativo, más que la verdad de las creencias atribuidas»<sup>41</sup>. Considerando el consejo de Quine, sería psicológicamente más plausible atribuir creencias falsas al hablante considerando sus ritos y tabúes extravagantes.

Siguiendo esta línea empírica de interpretación, autores como Ian Hacking y Steve Lukes consideran el Principio de Caridad como la práctica de sentido co-

---

<sup>38</sup> DAVIDSON, D., «Davidson's Replies to His Critics», en HAHN, L.E., *op. cit.*, p. 124.

<sup>39</sup> En su espléndido libro *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas* (A. Machado Libros, Madrid, 2003), Fernando Broncano señala, al hilo de la discusión sobre el Principio de Caridad y su papel en la adscripción de creencias y actitudes a los otros, que la irracionalidad se produce cuando fracasa sistemáticamente la hermenéutica. En aquellas ocasiones en las que, tras repetidos intentos, no somos capaces de interpretar a alguien empezamos a tratarle como haría un terapeuta, no como habitualmente hacemos, como hermeneutas. «[...] nos dirigimos a él con el cuidado que reservamos para los niños, los enfermos y los locos» (p. 166).

<sup>40</sup> RAMBERG, B., *Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.

<sup>41</sup> QUINE, W.V.O., «Where Do We Disagree?», en L.E. HAHN (ed.), *op. cit.*, p. 76.



mún del lingüista de campo, reglas resultado de la experiencia, o un límite pragmático a la interpretación<sup>42</sup>. También Rorty y Smart han discutido la naturaleza normativa y racional del Principio de Caridad. Según Rorty, no hay diferencia alguna entre los esfuerzos para traducir mi lenguaje a un lenguaje desconocido y otros intentos para encontrar semejanzas entre un animal desconocido y uno familiar; en ambos casos la cuestión es encontrar una pauta de semejanza<sup>43</sup>. Smart da razones similares cuando argumenta que al aplicar el principio de caridad imponemos nuestros valores y normas de racionalidad porque asumimos comunalidad entre las normas de los otros y las propias. Cuando hablamos de las normas de las otras personas expresamos normas propias, pero no estamos haciendo juicios de valor, sólo hablamos sobre juicios de valor. Por ello la palabra «racional» surge en el discurso heurístico sobre nuestro discurso interpretativo. «Racional» se puede entender como «similar a lo que yo hago». Smart da el siguiente ejemplo: si usamos el *modus ponens* y asumimos que el interpretado también lo usa, no nos comprometemos con la validez de esa norma, sólo asumimos que es plausible suponer que los otros se adhieren a ella<sup>44</sup>.

Una distinción importante que está presente en estas críticas es la distinción entre lo que hacemos (o hacen los otros) habitualmente, cómo percibimos lo que hacemos desde el sentido común y cómo estudiamos desde la ciencia lo que hacemos y nuestra percepción de sentido común sobre lo que hacemos. La perspectiva del hermeneuta es la perspectiva de primera persona o de tercera persona de sentido común. La perspectiva del terapeuta, que con respecto a sus acciones también puede ser hermeneuta, es la perspectiva de tercera persona propia de la ciencia. Davidson entiende que en el método interpretativo, el del hermeneuta, la coincidencia de la perspectiva de primera y de tercera persona se impone, pero la perspectiva de tercera persona adoptada es la del sentido común. Como mayoritariamente podemos comprendernos, no existe lugar para el relativismo.

Con respecto al método de estudio de la interpretación, considero, siguiendo el argumento de Rorty, que el hecho de que usemos el conocimiento del que disponemos (sobre nosotros mismos o sobre cualquier otro animal) para conocer aquellos objetos (o sujetos) nuevos sólo indica una pauta de control y adaptación al entorno que puede estudiarse empíricamente (y, de hecho, se estudia) por la ciencia.

Si esos estudios describieran algún caso de relativismo, su espacio y relevancia tendría que ser considerado. Su espacio se relaciona con cuántos y cuáles son los elementos, creencias y deseos afectados. Es importante saber cuántos para evaluar si los casos de incomprensión son sólo excepciones. Y es importante saber cuáles porque no es lo mismo entendernos cuando hablamos de mesas, sillas, camas o lámparas, que hacerlo sobre la inmigración, la paternidad, el matrimonio, la familia o el

---

<sup>42</sup> HACKING, I., *Why does language matter to philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975. LUKES, S., (1982), «Relativism in its place», HOLLIS, M. & LUKES, S. (eds.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford, 1982.

<sup>43</sup> RORTY, R., «Davidson's mental-physical distinction», en L.E. HAHN (ed.), *op. cit.*

<sup>44</sup> SMART, J.J., (1999), «Correspondence, Coherence and Realism», L.E. HAHN (ed.), *op. cit.*

sistema económico preferible. Es probablemente con respecto a estos temas donde el relativismo y la incompreensión parcial tienen un lugar.

El ámbito del relativismo no es el de los límites de la traducción de conceptos o de enunciados. Límites que los propios relativistas lingüísticos se encargaron de autorrefutar traduciendo los casos de lenguas amerindias a las lenguas occidentales sin aparente problema. El ámbito de un relativismo socialmente relevante tiene que ver con aquellas diferencias de significados que crean conflictos. Es decir, el ámbito del relativismo es aquel espacio, como todo espacio relativo al significado, donde las diferencias sociales se muestran en las diferencias mentales y viceversa. En esos casos, los posibles conflictos sólo podrían abordarse identificando qué diferencias de significados los ocasionan. Estas diferencias de significado son relativas a todos aquellos elementos que son resultado de los aprendizajes y que se ponen en juego en cada momento. Por tanto, si el ámbito del relativismo es el que creo, Davidson está discutiendo un problema que no tiene que ver con el relativismo. La relevancia de estos relativismos no tiene tanto que ver con la posibilidad de la interpretación del lenguaje, como Davidson piensa, como con el hecho de que la coexistencia social resulte afectada, a pesar de la comprensión. Por razones psicológicas, sociales y políticas éste es un punto importante que el análisis filosófico no debería olvidar.

Pero en algo tiene razón Davidson, el problema tiene que ver con la atribución de significados. La cuestión entonces sería que los significados no se agotan en la interpretación, entendida ésta como la identificación de las creencias y actitudes evaluativas que causan una acción. El tema tiene que ver con los mecanismos de aprendizaje que determinan cuáles son esas creencias y esos deseos.

En lo que sigue tomaré prestada la hipótesis del marcador somático de Antonio Damasio y analizaré qué puede aportar al estudio de un relativismo socialmente relevante en el sentido que acabo de ver. Evidentemente, esto será un cambio radical de perspectiva: acercaré el tema a la neurociencia, por lo que abandonaré la perspectiva del hermeneuta por la del terapeuta, una perspectiva naturalista.

## II

Según Damasio, nuestra experiencia cotidiana viene siempre ligada a algún grado de emoción. Sea esta emoción entendida como respuesta a un estímulo evolutivamente dado o a un estímulo aprendido, el resultado es el mismo: «emociones positivas o negativas y sus sentimientos consiguientes llegan a ser componentes obligados de nuestras experiencias sociales»<sup>45</sup>. La influencia de las emociones es tal que inter-

---

<sup>45</sup> DAMASIO, A., *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt Books, Orlando, 2003, p. 146. Relacionada con el fondo spinozista existente en la hipótesis de Damasio es interesante la propuesta de Vicente Hernández Pedrero acerca de la relación ontológica entre «equilibrio psicosomático» y prudencia ética. Cfr. HERNÁNDEZ PEDRERO, V., «Ética, naturaleza y liberación, o conocer en los límites de la inmanencia (Tan difícil como raro)», *Laguna*, núm. 12, 2003, pp. 89-114.



vienen en todo aprendizaje. Así, las emociones sociales influyen en nuestra categorización de las situaciones que experimentamos (la estructura de los posibles cursos de acción, sus componentes, su valor) en términos de nuestra historia personal.

De este papel relevante que juegan las emociones en el aprendizaje surge la hipótesis de los marcadores somáticos. Los «*marcados somáticos son un caso especial de sentimientos generados a partir de emociones secundarias. Estas emociones y sentimientos han sido conectados, mediante aprendizaje, a resultados futuros predecibles de determinados supuestos*» (cursiva en el original). El origen de los marcadores somáticos está en la experiencia. En primer lugar, innatamente tenemos una maquinaria neural (las estructuras del sistema límbico) que permite generar estados somáticos en respuesta a determinadas clases de estímulos, ésta es la maquinaria de las emociones primarias o tempranas. Pero esta maquinaria básica se complejiza en el caso de las emociones secundarias o adultas y es necesario la intervención de la corteza prefrontales y somatosensoriales. En los aprendizajes propios del proceso de socialización se conectan clases específicas de estímulos con clases específicas de estados somáticos creándose así disposiciones adquiridas. Los mecanismos que se extienden a estas nuevas áreas del cerebro responden automáticamente a señales que surgen del procesamiento de imágenes mentales (verbales y no verbales) que tenemos de personas o situaciones.

Por tanto, la emoción se definiría como «la combinación de un *proceso evaluador mental*, simple o complejo, con *respuestas disposicionales a dicho proceso*, la mayoría dirigidas *hacia el cuerpo propiamente dicho*, que producen un estado corporal emocional, pero también *hacia el mismo cerebro* (núcleos neurotransmisores en el tallo cerebral), que producen cambios mentales adicionales»<sup>46</sup>. Los sentimientos (el sentimiento de una emoción) sería la experimentación de esos cambios de nuestro cuerpo mientras discurren los pensamientos sobre contenidos específicos. Ya que el sentimiento tiene que ver con el cuerpo (aunque abarca tanto la sensación visceral como la no visceral), Damasio denomina a este fenómeno «somático», y ya que lo que se produce es una «marca» de una imagen, lo llamó «marcador».

Los marcadores somáticos se adquieren en la experiencia, como resultado de la interacción entre un sistema de preferencia interno y circunstancias externas (entidades, acontecimientos, convenciones sociales y normas éticas). Por un lado, el sistema de preferencias interno está formado por disposiciones reguladoras innatas formuladas para asegurar la supervivencia del organismo. Esto suele ser resultado de la evitación del dolor, la búsqueda del placer y el mantenimiento de estados funcionalmente equilibrados. Por otro lado, las circunstancias externas que conforman los marcadores somáticos son entidades, ambiente físico, opciones de acción y sus resultados, castigos y recompensas propios de cada acción que son administrados, en la infancia y adolescencia, por padres, mayores relevantes, grupo de iguales, configurando así convenciones sociales y principios éticos propios de cada cultura. Aunque Damasio reconoce que el conjunto básico de estímulos con parejas somáticas

---

<sup>46</sup> DAMASIO, A., *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 135.

se adquiere en la infancia y en la adolescencia, esto no limita la presencia de los marcadores somáticos a estas épocas del desarrollo. «[...] la acumulación de estímulos marcados somáticamente sólo cesa cuando cesa la vida, de modo que es apropiado describir esta acumulación como un proceso de aprendizaje continuo»<sup>47</sup>.

El papel de los marcadores somáticos es permitirnos sobrevivir, esto es, mantener el sistema en equilibrio. Los marcadores somáticos pueden ser negativos o positivos, dependiendo de si las circunstancias externas a las que se han asociado nos acercan al dolor o al placer, esto es, si contribuyen al mantenimiento del equilibrio o no. Dado un sujeto con ciertos aprendizajes y, por tanto, con ciertos marcadores somáticos, cuando «un marcador somático negativo se yuxtapone a un determinado resultado futuro, la combinación funciona como un timbre de alarma. En cambio, cuando lo que se superpone es un marcador somático positivo, se convierte en una guía de incentivo»<sup>48</sup>.

El funcionamiento del marcador somático influye de manera decisiva en nuestra toma de decisiones, ayuda a la deliberación resaltando algunas opciones (peligrosas o favorables) y las elimina de futuras consideraciones. Esto no significa que deliberen por nosotros, pero sí nos ayudan a deliberar, hasta el punto que aumentan probablemente la precisión y la eficiencia del proceso de decisión. Aunque no deliberen por nosotros, sí actúan sin nuestro control. Esto es, los marcadores somáticos son mecanismos que funcionan como un sistema de calificación automática de predicciones, que actúan, independientemente de nuestra voluntad, para evaluar las múltiples posibilidades futuras. «Los marcadores somáticos suministran criterios que expresan, en cualquier momento dado, las preferencias acumulativas que hemos recibido y adquirido»<sup>49</sup>. Estos criterios (valores o preferencias) permiten jerarquizar las posibilidades disponibles y así crear orden en la limitada cantidad de información mental consciente de salida y de información de salida de movimiento que nuestro cerebro es capaz de manejar<sup>50</sup>.

Un rasgo interesante de la hipótesis del marcador somático que propone Damasio es que los marcadores somáticos pueden manifestarse en la conciencia y constituir un sentimiento o pueden permanecer encubiertos pero activos. Muchas decisiones cotidianas, en las que se ha activado la maquinaria disposicional reguladora que subyace al proceso, cursan aparentemente sin sentimientos. En estas ocasiones, que suelen ser la mayoría, la señal emocional opera «por debajo del radar de la conciencia»<sup>51</sup>. Lo que ha sucedido en estos casos es que la señal del estado corporal no ha sido el foco de atención, y «aunque la maquinaria subyacente escondida haya sido activada, nuestra conciencia nunca lo sabrá»<sup>52</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 171.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 166.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 187.

<sup>50</sup> Damasio señala a Karl Lashley como el autor que por primera vez reconoció esta característica del cerebro.

<sup>51</sup> DAMASIO, A., *Looking for Spinoza, op. cit.*, p. 148.

<sup>52</sup> DAMASIO, A., *El error de Descartes, op. cit.*, p. 176.

### III

Varios elementos de la hipótesis del marcador somático de Damasio me parecen especialmente relevantes:

1. La activación de este componente emocional no pasa necesariamente por la conciencia; al contrario, generalmente se presenta sin ella.
2. Si no es consciente no siempre podremos verbalizarlo, ni considerarlo como la traducción de una oración (que exprese una actitud evaluativa o el grado de deseabilidad de la verdad, como considera Davidson).
3. Tampoco el principio de caridad podría funcionar adecuadamente dentro de este modelo porque para poder conocer qué marcadores somáticos están ligados con cada situación de aprendizaje en cada individuo (o quizás en grupos de individuos que los compartan) tendríamos que conocer esas situaciones y nosotros, como intérpretes, podríamos conocerlas o no.
4. La coherencia y la consistencia lógica es un ingrediente de cualquier explicación legítima o científica, pero no es un ingrediente suficiente. Los cuentos de hadas pueden ser coherentes pero no se corresponden con lo que existe.

En conclusión, considero que el significado es el resultado del conjunto de procesos que intervienen en el aprendizaje y tales procesos no son de naturaleza exclusivamente lingüística. Los significados son resultado de situaciones de aprendizaje y tienen un componente emocional-afectivo. Es tarea de la ciencia explicar el mecanismo de su génesis y activación posterior y esta explicación, tal y como hace Damasio, no es de naturaleza trascendental. Por tanto, la perspectiva del terapeuta que he intentado adoptar no tiene por qué alejarse de lo intencional, ni de los significados, simplemente trata a éstos desde la perspectiva de tercera persona propia de la ciencia. El resultado de la investigación científica determinará finalmente el ámbito, la relevancia y las intervenciones psico-sociales necesarias con respecto al relativismo de significados. Y sobre todo situará lo humano en línea con el resto de lo natural, muy lejos de cualquier análisis trascendental.

