

PABLO QUINTANILLA, editor

ENSAYOS DE METAFILOSOFÍA



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

ENSAYOS DE METAFILOSOFÍA

PABLO QUINTANILLA, editor

ENSAYOS DE METAFILOSOFÍA



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Ensayos de Metafilosofía

© Pablo Quintanilla, editor

Primera edición, marzo de 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN: 978-9972-42-884-5

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-03068

Impreso en el Perú — Printed in Peru

Índice

Agradecimientos	9
Introducción	11
I Conocimiento y autoconocimiento	15
La función metafilosófica del escepticismo <i>Luis Eduardo Hoyos</i>	17
Metafilosofía y presupuestos del escéptico Comentario a Luis Eduardo Hoyos <i>Federico Penelas</i>	31
Tugendhat, la filosofía analítica y la pregunta por el ser humano <i>Eduardo Fermandois</i>	41
II Formas de hacer Filosofía	61
O filósofo entre a lógica e a arte Acerca do escrito «Filosofia», de Wittgenstein <i>Silvia Faustino de Assis Saes</i>	63
Comentario a Silvia Faustino <i>Victor J. Krebs</i>	77
Danto y la definición esencialista del arte ¿Una alternativa pluralista a los «parecidos de familia»? <i>Verónica Tozzi</i>	85
Contra a incomensurabilidade entre teorias filosóficas: uma abordagem kripekeana <i>Breno Hax Junior</i>	99

¿Dos nociones comparables de inconmensurabilidad? Comentario a Breno Hax Junior <i>Raúl Meléndez</i>	131
Dos modos de presentarse la ontología <i>Carlos E. Caorsi</i>	137
Comentario a Carlos Caorsi <i>César Escajadillo</i>	151
III El lenguaje de lo mental	155
El rol de la filosofía en la psicología y la neurociencia <i>Ricardo A. Braun</i>	157
Comentario a Ricardo Braun <i>Oscar Augusto García Zárate</i>	179
El lenguaje del color y la objetividad del color <i>Mario Gómez Torrente</i>	193
La subjetividad del lenguaje del color Comentario a Mario Gómez Torrente <i>Manuel García-Carpintero</i>	207
IV Sentidos, interpretación y sinsentido	219
Psicologismo, metafísica y sinsentido <i>Javier Vidal</i>	221
Composicionalidad, pensamiento y sinsentido Comentario a Javier Vidal <i>José A. Díez</i>	245
Estrategias filosóficas: Davidson y Taylor acerca del significado y la interpretación <i>Pablo Quintanilla</i>	253
Comentario a Pablo Quintanilla <i>Pedro Stepanenko Gutiérrez</i>	269
Teorías del significado y traducción <i>Josep Macià</i>	275
Interpretación y traducción. Comentario a Josep Macià <i>Eleonora Orlando</i>	297
Los autores	311

Agradecimientos

Este libro recoge algunas de las investigaciones presentadas en el *XII Coloquio Iberoamericano de Filosofía Analítica*, que se realizó en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en Lima, en noviembre de 2007. Tanto el coloquio como el libro han sido posibles gracias al apoyo de muchas personas e instituciones, especialmente al del Departamento de Humanidades, el Centro de Estudios Filosóficos y el Fondo Editorial de la PUCP. Los agradecimientos personales son para Pepi Patrón, Jefa del Departamento de Humanidades, Miguel Giusti, director del CEF, Magdalena Dávila y Marilú Forero, ejecutivas del CEF, Patricia Arévalo, directora del Fondo Editorial, y Horacio Ramos, cuyo trabajo de edición y revisión fue invaluable.

Introducción

La filosofía ha pasado por diversas transformaciones a lo largo de la historia de su desarrollo, lo que ha motivado que cada cierto tiempo sea sano preguntarse acerca de su identidad, sus objetivos, su metodología, la naturaleza de sus objetos de estudio y el alcance de sus pretensiones. De hecho, todo filósofo importante ha incluido alguna reflexión metafilosófica en su obra, normalmente de manera explícita, pero a veces solo de forma implícita.

Algunas de estas preguntas son, por ejemplo: ¿Tiene la filosofía un campo de investigación claramente delimitado o su objeto de estudio se extiende ilimitadamente, como lo hacen sus discusiones? ¿Es necesario o siquiera deseable llegar a respuestas convergentes? ¿Es la convergencia un ideal regulativo o podemos prescindir de ella? ¿Hay criterios para deslindar entre metodologías filosóficas apropiadas e inapropiadas? ¿Con qué metodología se determina la validez de esos criterios? ¿Cuál es la naturaleza de una pregunta filosófica? ¿En qué se distingue de una pregunta científica o personal? ¿Es posible que propuestas filosóficas que se presentan como radicalmente contrapuestas entre sí sean en realidad solo descripciones verbales diferentes unas de otras? ¿Qué es la comprensión y la claridad en filosofía? ¿Qué sentido tiene afirmar que una tesis filosófica es verdadera?

En el caso de la filosofía occidental, hasta hace relativamente poco tiempo las líneas de discusión constituían una tradición lineal donde los acuerdos pesaban más que los desacuerdos. Desde hace unos cien años eso ha cambiado. Ahora conviven en el espacio académico global tradiciones diferentes que reciben igualmente el nombre de filosofía, aunque autores reconocidos en algunas de ellas tengan reparos en aceptar que es filosofía lo que hacen algunos autores igualmente reconocidos de otras tradiciones. Las mayores posibilidades de la comunicación entre investigadores

y el rápido acceso a la información trajeron, en un primer momento, una mayor diversidad que homogeneidad. Eso ocurrió especialmente en el caso de tradiciones que parecían estar tan apartadas entre sí cuanto se puede, como por ejemplo la filosofía analítica respecto de algunas formas de filosofía autodenominada postmoderna de la tradición francesa. También parecía haber discrepancias esenciales con el pragmatismo, la hermenéutica y la fenomenología. En un primer momento pareció inevitable la inconmensurabilidad, en el doble sentido de intraducibilidad e incomparabilidad. Posteriormente, gracias al trabajo de autores que perteneciendo a una de estas tradiciones se interesaron por aspectos de otras, fue cediendo esa convicción y apareciendo la pregunta de si, por lo menos en algunos casos, las aparentemente insalvables discrepancias eran más de formulación que de contenido. Esto condujo a que en la obra de muchos de estos autores aparecieran reflexiones metafilosóficas interesadas por entender la verdadera profundidad de sus desavenencias con otras maneras de hacer filosofía.

Hoy parece imperar un sano pluralismo, es decir, la aceptación de que hay muchas maneras de hacer filosofía, donde algunas de ellas tienen virtudes y ventajas para afrontar ciertos problemas que otras no tienen. Creo que es lícito decir que algunas formas de hacer filosofía *ven aspectos* que otras no ven, y viceversa, lo que sugeriría que el enterarse de la manera como se trabaja en otras tradiciones sería siempre una ventaja antes que una desventaja. Pero este pluralismo tiene sus límites, porque algunas formas de hacer filosofía pueden ser más apropiadas para cierto tipo de problemas y para obtener cierto tipo de claridad respecto de ellos.

Por mucho tiempo la así llamada «filosofía analítica» desatendió las cuestiones metafilosóficas, quizá por suponer que era más importante ir a los problemas mismos antes que quedarse en los prolegómenos, o porque asumía que los temas metafilosóficos centrales ya están suficientemente establecidos. Sin embargo, desde hace por lo menos un par de décadas, otra forma de pluralismo se ha afincado también en la filosofía analítica. No solo el intercambio con otras tradiciones sino también el desarrollo mismo de sus propias temáticas ha generado respuestas muy diferentes entre sí y formulaciones con estilos diversos. Esto ha contribuido a que en el interior de esta tradición filosófica aparezcan con mucha fuerza preguntas de tipo metafilosófico.

Los artículos recogidos en este volumen aspiran a abordar estos temas, pero todos lo hacen desde problemas filosóficos mismos. Es decir, a partir de discusiones habituales en la tradición analítica, que tienen que ver con temas como el conocimiento, el método, la naturaleza de la mente o el problema del significado y la interpretación, sus autores formulan cuestiones metafilosóficas que tienen un valor

en sí mismas, pero que también permiten aclarar la pregunta filosófica puntual que condujo a la reflexión metafilosófica. Al mismo tiempo, todos los artículos pretenden ser contribuciones originales a los problemas planteados, es decir, no quieren ser meramente exegeticos o reconstructivos, sino desean hacer propuestas propias. Muchos de los artículos publicados incluyen una discusión por parte de otro autor, lo que ayuda a explicitar el verdadero valor y originalidad de la propuesta, así como permite perfilar mejor el significado de la pregunta, filosófica y metafilosófica, que se planteó. Finalmente, todos los autores trabajan en universidades de la órbita iberoamericana. Eso muestra dos cosas: por una parte el nivel y la calidad que está alcanzando la filosofía en esta parte del mundo y, de otro lado, el proceso de consolidación de la comunidad filosófica iberoamericana.

Pablo Quintanilla

I

Conocimiento y autoconocimiento

La función metafísica del escepticismo

Luis Eduardo Hoyos

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

I

En un extenso ensayo sugestivamente titulado «Relación del escepticismo con la filosofía» (*Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*)¹, Hegel acometió en 1802 un duro ataque contra el escepticismo moderno, que para él estaba encarnado principalmente en la obra del filósofo post-kantiano Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), más conocido entre sus contemporáneos como *Aenesidemus*², pero que tiene un «aire de familia» fácil de encontrar en la primera de las *Meditaciones* de Descartes y en el proyecto de Hume de conducir el «representacionalismo moderno» a un callejón sin salida³. El

¹ Hegel, G.W.F., *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, publicado originalmente en *Kritisches Journal der Philosophie*, que editaban Hegel y Schelling en Jena. Cito (en adelante como *Verhältnis*) la edición de los *Jenaer Kritischen Schriften* de Hegel (Tomo II) a cargo de Brockard, H. y H. Buchner, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1983. *Verhältnis* es en realidad la reseña del libro de G.E. Schulze titulado *Kritik der theoretischen Philosophie*, que en dos tomos apareció en Hamburgo en 1801. Cito (en adelante como *KthPh I y II*) la reimposición en *Aetas Kantiana*, Bruselas 1973.

² El apodo *Aenesidemus* se debe al título de la obra que hizo muy famoso a Schulze en Alemania desde 1792, siendo aún muy joven. El libro se llamó: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*. En él, Schulze, sin indicación del nombre del autor ni del lugar de publicación, arremete fuertemente contra la interpretación que K.L. Reinhold hizo de la filosofía crítica de Kant y, a través de aquel, contra el mismo Kant. La pregunta guía de la investigación de Schulze-Aenesidemus es: ¿Puede ser tenido como refutado el escepticismo de Hume por la *Crítica* kantiana? Y la respuesta es: no. Kant conoció el *Aenesidemus* y supo ver su peligrosidad. Cf. Hoyos, L.E., *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2001.

³ Cf., Forster, M., *Hegel and Skepticism*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989.

«aire de familia» del escepticismo moderno está constituido (1) por la imposibilidad de dar una prueba contundente de la existencia del mundo exterior, y por creer que esa imposibilidad socava el fundamento del conocimiento del mundo circundante, y (2) por la creencia de que tenemos un acceso directo, cierto e incorregible a los «datos de conciencia» o contenidos de representación.

Ambos aspectos son caras de una misma moneda. Hegel consideró al escepticismo moderno como menos valioso que el escepticismo antiguo. Esa subvaloración del escepticismo moderno se halla sin duda motivada por el carácter problemático que los dos aspectos mencionados tenían para él, de cara a una fundamentación del conocimiento, pero encuentra su principal razón de ser, sobre todo, en (3) la destructiva consecuencia que Schulze sacó de la reflexión escéptica moderna para la teoría del conocimiento. Según Schulze, la principal consecuencia del escepticismo filosófico no consiste en el cuestionamiento de la posibilidad de nuestro conocimiento del mundo, sino en la puesta en duda de la posibilidad de la filosofía como conocimiento. La filosofía del conocimiento, o epistemología, pierde así la respetabilidad como disciplina teórica.

Cuando Hegel se inclina por una validación del escepticismo antiguo está pensando principalmente en los famosos diez tropos recogidos por Sexto Empírico en sus famosos *Esbozos pirrónicos*. Los también famosos cinco tropos de Agripa, que figuran asimismo en el informe de Sexto, representan para Hegel, en cambio, una tendencia anti-filosófica que encuentra su máxima expresión en la crítica de Schulze a lo que él denominó la «filosofía teórica»⁴.

Me propongo exponer a continuación lo que considero más característico de los famosos diez tropos, con la intención de sacar a la luz los motivos que —siguiendo la orientación hegeliana— los harían dignos de una valoración filosófica positiva. Posteriormente, haré una breve presentación de los cinco tropos de Agripa subrayando su valor como instrumentos que sirven para cuestionar el estatus de la teoría del conocimiento. Es esto lo que a los ojos de Hegel los convertiría en motivos anti-filosóficos de reflexión. Finalmente, intentaré defender —en contra de Hegel— la idea de que el escepticismo de Agripa es muchísimo más interesante para la filosofía que el de los diez primeros tropos, por cuanto pone en tela de juicio el valor de la filosofía del conocimiento como teoría de segundo orden.

Si esta última sugerencia es aceptable, queda la pregunta acerca del objeto de la actividad filosófica. Nótese que en esta formulación ya hay una tesis implícita, pues no hablo del «objeto de la filosofía», sino del de la «actividad filosófica». La expresión

⁴ Hegel, G.W.F., *Verhältnis*, pp. 42, 63ss.

«objeto de la filosofía» no tiene para mí sentido por dos razones. En primer lugar, porque *la* filosofía, así sin más, no existe. Existen, en el mejor de los casos, *las* filosofías, cuya diversidad se explica o bien por los diferentes campos en los que se despliega una determinada reflexión sobre los fundamentos, el alcance y el sentido de una disciplina (así en el caso de la filosofía de la ciencia, del derecho, de la matemática, etcétera), o sobre el carácter de una manifestación de la cultura humana (el caso de la filosofía del lenguaje, del arte, etcétera) o de *algo* que se considera susceptible de análisis conceptual, aun cuando su estudio requiera también de información proveniente de varias fuentes empíricas de conocimiento (es el caso de la llamada filosofía de la mente, o el de la filosofía de la acción, por solo mencionar dos ejemplos de esta índole), o bien por los diferentes métodos de estudio. En este orden de ideas, creo que lo que da aire de familia a la llamada filosofía analítica (del lenguaje) es una particular escogencia metodológica, y otro tanto puede decirse de la filosofía hermenéutica, o de la fenomenología, por ejemplo. Estas distinciones no son, por supuesto, tan rígidas que nos impidan deslizarnos de una a otra elección metodológica, o combinarlas.

En segundo lugar, la expresión «objeto de la filosofía» no tiene sentido porque no hay un «objeto» de la filosofía, entendido como se entiende el objeto de la física, el de la biología, el de la antropología, o incluso el de la economía, para solo referirme a unos ejemplos escogidos al azar. Si hubiera un «objeto» de la filosofía, habría de estar definido por el campo determinado sobre el que se aplica la reflexión o el análisis que llamamos «filosóficos». Sería el caso, nuevamente, de la filosofía del derecho, de la matemática, de la ciencia, del lenguaje, de la mente, etcétera.

Cuando digo «objeto de la actividad filosófica», estoy suponiendo dos cosas: una, que en lugar de *la* filosofía hay más bien *el filosofar*. Es lo que está a la base de la célebre observación de Kant en el sentido de que no se puede aprender ni enseñar la filosofía, sino que a lo sumo se puede aprender o enseñar a filosofar. Y la otra, que la expresión «objeto» encierra una afortunada ambigüedad, de la que aquí me quiero valer: por una parte significa propósito, sentido, y por otra se refiere a aquello sobre lo que la actividad en cuestión se ejerce. En este último sentido, no quiero decir con «objeto» nada más, ni nada menos, que lo que pienso que se debe decir cuando —como mencioné arriba— se habla de la reflexión filosófica ejercida sobre un discurso, o sobre un campo determinado de estudio. El «objeto» de la filosofía no es nada menos, pero tampoco nada más, que el objeto sobre el que se ejerce su actividad reflexiva, crítica, metódica y analítica particular: el derecho —que no necesita de la filosofía para existir— en la filosofía del derecho, la ciencia en el caso de la filosofía de la ciencia, el lenguaje en el de la filosofía del lenguaje, etcétera. En el primer sentido, en cambio, quisiera sugerir algo relacionado con lo que social e institucionalmente hacemos los

que trabajamos, en lo que se llama dentro de las universidades, el Departamento, o el Instituto, o la Facultad de Filosofía.

II

Los diez primeros tropos se refieren fundamentalmente al conocimiento perceptual de primer orden y tienen como finalidad mostrar, mediante la aplicación del método de la equipolencia (*isostheneia*), que no hay forma de decidir entre diferentes presunciones de objetividad desde diferentes puntos de vista perceptuales. Sexto, o mejor Enesidemo, el antiguo presunto autor de los diez tropos, presenta estas diferencias de puntos de vista perceptual en el caso de los animales, de los hombres, de acuerdo «a las diferentes constituciones de los sentidos», «según las circunstancias», «según las posiciones, distancias y lugares», etc.⁵

Lo mejor es considerar algunos de los ejemplos presentados por Sexto Empírico. Por ejemplo, en el primer caso, es natural creer que, puesto que un perro es muy diferente a un ser humano en constitución y origen, entonces perciba de manera muy distinta lo que se presenta a su sentido de la vista a como nosotros percibimos lo que se nos presenta a nuestro sentido de la vista. Si esto es así, entonces no será posible establecer mediante demostración que nuestra forma de percibir debe prevalecer sobre la del perro en cuestión. Con respecto a lo que sea un objeto de la percepción en sí mismo, independientemente de cómo lo percibamos, no podemos entonces establecer nada seguro, y solo queda suspender el juicio sobre el particular.

Otro tanto puede decirse con respecto a las diferentes disposiciones entre seres humanos:

...si las cosas mueven el ánimo de modo diferente según los distintos hombres, también de eso podría seguirse lógicamente la suspensión del juicio; siendo nosotros seguramente capaces de decir qué parece cada uno de los objetos según cada una de esas diferencias, pero no estando capacitados para declarar qué es objetivamente⁶.

Y lo mismo, fundamentalmente, vale para toda situación epistémica de tipo perceptivo, puesto que desde el punto de vista perceptual, solo contamos con el modo como se nos presentan, se nos dan, o se nos aparecen las cosas, y no hay razón para privilegiar el modo como a un punto de vista se le aparece algo sobre el modo como a otro punto de vista se le aparece de manera diferente, ni tampoco hay cómo esta-

⁵ Cf. Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 14, Gallego, A. y T. Muñoz (trads.), Madrid: Gredos, 1993.

⁶ *Ibid.*, p. 87

blecer que desde un punto de vista podamos decidir cómo es, y qué es (en sí mismo) eso que aparece.

Lo que a Hegel le pareció genuinamente filosófico de los tropos relacionados con la relatividad perceptual está ligado a lo que él consideraba una implícita crítica a las pretensiones de objetividad que pudieran ser elevadas a partir de la experiencia meramente sensorial. Los diez tropos encierran algo así como una crítica del conocimiento sensible. Por esta misma razón, le pareció que el escepticismo de Schulze era «bastardo» y «bestial»⁷, pues éste lleva a cabo su crítica de la filosofía teórica acentuando una especie de confiabilismo en el sentido común y en la adscripción de objetividad de nuestro conocimiento perceptivo consciente (y mediato, no del inmediato)⁸. Ciertamente es que, para Hegel —«el gran enemigo de la inmediatez», según la celebrada expresión de Wilfrid Sellars⁹— la fórmula «conocimiento inmediato» sería equivalente a algo así como un círculo cuadrado. Esta visión de las cosas va a quedar claramente proyectada en la famosa crítica de Hegel a la «inmediatez» del conocimiento sensible, en el famoso capítulo de la *Fenomenología del espíritu* que lleva por título «Certeza sensible». Allí muestra Hegel, en su peculiar estilo, tras un brillante análisis del uso de los indexicales «aquí», «ahora» y «yo», que aun la experiencia pretendidamente más inmediata supone una mediación de tipo lingüístico¹⁰. El pasaje es decisivo para comprender dos cosas de cierta relevancia en el presente contexto. La primera, que Hegel concibe la experiencia humana como un proceso dinámico en el que siempre ha de haber algún tipo de mediación consciente y/o conceptual. Y la segunda, estrechamente ligada a la anterior, que es así como debe comprenderse la función positiva del escepticismo. Hegel, que, como se sabe, también llamó a la *Fenomenología del espíritu*, «ciencia de la experiencia de la conciencia», consideró que ésta podía entenderse como un «escepticismo que se consume a sí mismo»¹¹. Con eso, creo, quiso decir que el proceso de hacerse consciente, la experiencia, se va llevando a cabo a través de una permanente puesta en cuestión de lo que vamos ganando en ella, orientada racionalmente.

⁷ Cf. Hegel, G.W.F., *Verhältnis*, pp. 46, 88

⁸ Ambos tipos de conocimiento, el inmediato y el mediato, son distinguidos por Schulze con relativo cuidado (cf. Schulze, G.E., *Über die menschliche Erkenntnis*, Gotinga: Vandehoeck & Ruprecht, 1832, p. 13; del mismo autor: *Grundsätze der allgemeinen Logik*, Gotinga: Vandehoeck & Ruprecht, 1831, pp. 2ss.

⁹ Cf., Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1997, p. 14.

¹⁰ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Wessels, H-F. y H. Clairmont (eds.), Hamburgo: Meiner Verlag, 1988, pp. 63-70 (= 69-78). Cf., Düsing, K., «Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit», en: *Hegel-Studien*, 8, 1973, p. 125.

¹¹ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 61 (= 56).

III

No es justo con Schulze, ni con la vocación escéptica encarnada en su filosofía, y que aparece llamativamente en varias tendencias de la crítica del conocimiento en el siglo XX, desconocer el hecho de que por razones muy simples y con un peso conceptual obvio, la epistemología no puede dejar de constituir un continuo con las ciencias empíricas. Esta es la base de la epistemología naturalizada y empírica, proyecto claramente expuesto por Schulze en la parte positiva —o propositiva— de su filosofía¹².

La idea del continuo entre ciencias empíricas y epistemología está apoyada, para Schulze, en la convicción de que cualquier intento de fundar una teoría del conocimiento que no tenga como base, y por tanto también como límite, la información sobre nuestros aparatos de cognición —información ésta que se halla en últimas validada empíricamente— conduce forzosamente al dogmatismo y a la especulación. Esos fueron vicios en los que tanto el racionalismo, como el empirismo —como teorías fundacionalistas del conocimiento— incurrieron. El dogmatismo en la filosofía «consiste, tomado en general, en la afirmación según la cual hay una filosofía científica»¹³. Y algo más adelante agrega Schulze:

Dogmas son aquellas proposiciones que determinan con seguridad algo acerca de lo que pertenece a la experiencia por fuera de los principios que se hallan en toda experiencia¹⁴.

Schulze consideró que todas las fallas de la «filosofía teórica» o «teoría del conocimiento» moderna dependían de un error originario y fundamental, de un «defecto de nacimiento» (*Erbfehler*), que se ha reproducido desde por lo menos Descartes hasta Fichte. Se trata, por una parte, de la creencia en que una filosofía primera del conocimiento es posible, es decir, de la creencia en que un primer fundamento incommovible del conocimiento puede ser establecido y, por la otra, en la falsa presunción de que nuestro conocimiento de las cosas consiste en un enlace subjetivo de las representaciones. Se trata de una clara crítica a la concepción de la mente, o de la subjetividad, como «espejo de la naturaleza» —una metáfora muy socorrida de la crítica de la epistemología tradicional en el siglo XX¹⁵.

¹² Cf. Schulze, G.E., *KthPh II*.

¹³ Schulze, G.E., *KthPh I*, p. 86.

¹⁴ *Ibid.*, p. 88

¹⁵ Cf., Lorenz, K., *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, Munich: DTV, 1977. También cf. Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983.

Para destorcer el curso equivocado que la filosofía teórica moderna ha seguido, influenciada por este «defecto de nacimiento», Schulze propone un método terapéutico compuesto de dos antídotos: por una parte somete a examen crítico el proyecto de filosofía primera mediante un cuestionamiento del modelo kantiano de argumentación trascendental, que fue, junto al de Reinhold —el controvertido epígono de Kant— el que más lo desveló. Por otra parte, demuele el representacionalismo moderno mediante una concienzuda reivindicación de la filosofía del sentido común de Thomas Reid y de su «fenomenología» no representacionalista de la percepción y de los procesos de cognición basados en lo que éste llamó las «facultades intelectuales del hombre» («the intellectual powers of man»).

No puedo, ni quiero, decir mayor cosa sobre esto último en el presente contexto, pues me obligaría a extenderme de un modo que no me parece pertinente¹⁶. Vale indicar sucintamente que Schulze es quizás el más importante receptor de la filosofía escocesa del sentido común en Alemania, prácticamente proscrita allí desde que Kant la estigmatizó en un célebre, y muy injusto, pasaje de los *Prolégomenos*¹⁷. Pero sobre todo, y lo más importante en este contexto, que él no se sirve de esta filosofía con propósitos anti-escépticos (como fue el caso del mismo Reid con Hume), sino que muestra la perfecta complementariedad que hay entre el proyecto de filosofía del sentido común y el escepticismo filosófico. Y en eso reside la originalidad del muy injustamente olvidado Schulze.

Escepticismo filosófico y filosofía (y fenomenología) realista del sentido común son compatibles porque el objeto de la reflexión escéptica no es el conocimiento de primer orden, o validado empíricamente, sino la creencia filosófica de que la epistemología puede resolver el «problema del conocimiento» (¿cómo es él posible? ¿qué le brinda certidumbre? ¿existe realmente su objeto?), sin servirse de los resultados ofrecidos por ese mismo conocimiento.

La crítica de Schulze al modelo de argumentación trascendental kantiano es muy llamativa porque pone el dedo en la llaga, es decir, porque muestra el punto que permite ver el carácter espurio y no logrado de dicho modelo.

Kant tiene la pretensión de que su argumentación a favor de la posibilidad de la experiencia —como él la entiende: como el enlace de las representaciones según leyes— tiene un carácter progresivo y demostrativo. Pero vista de cerca, la argumentación kantiana no puede dejar de ser regresiva y circular, pues no hay manera de que las pretensiones progresivas en epistemología no se retroalimenten de la presuposi-

¹⁶ Cf., Hoyos, L.E., *El escepticismo y la filosofía trascendental*.

¹⁷ Kant, I., *Prolégomenos a toda metafísica que pueda presentarse como ciencia*, Buenos Aires: Charcas 1984, pp. 14, 258.

ción de aquello que constituye su fundamento demostrativo y que es lo que da vida al procedimiento regresivo. Este es uno de los límites insalvables de la argumentación filosófica cuando busca dar por sí misma un fundamento del conocimiento.

El conocido pasaje de la *Crítica de la razón pura* en el que Kant revela lo más característico del procedimiento trascendental de demostración ilustra bien esa naturaleza circular de la filosofía fundamental del conocimiento¹⁸. En la filosofía del conocimiento no contamos, como en la matemática, con proposiciones que se pueden demostrar apodócticamente, sino con principios que constituyen el fundamento de la experiencia, entendida como el enlace de las representaciones según leyes. Ahora bien, para probar que aquellos principios tienen efectivamente ese rango, es necesario llamar en su auxilio a la misma experiencia, en la que dichos principios están presupuestos y la hacen por ello posible.

Kant llama a la experiencia el «fundamento de la prueba» (*Beweisgrund*) de los principios por medio de los cuales la epistemología explica la posibilidad del conocimiento de objetos, puesto que al tiempo que ellos la hacen posible, están en ella presupuestos. La experiencia, entendida como enlace de representaciones y percepciones según leyes, es por ejemplo, el «fundamento de la prueba» del principio de causalidad, porque sin éste, que está presupuesto en la misma experiencia, ésta no sería posible.

Otra muestra muy típica del carácter regresivo de la filosofía trascendental puede ser hallada en la «Estética Trascendental». Allí quiere demostrar Kant, entre otras cosas, que el espacio es una condición epistémica (*a priori*) de la captación de objetos y del conocimiento sensible puro (la geometría), y distingue en su demostración la parte que hará evidente el carácter *a priori* e intuitivo (no conceptual) del espacio, de aquella en la que mostrará cómo éste hace posible la geometría. Pero un análisis más o menos cuidadoso deja ver que Kant parte en realidad de la geometría como un *factum* para extraer por medio de un procedimiento analítico y regresivo lo que a ella la hace posible.

No se trata, simplemente, de que Kant incurra aquí, por error, en un *circulus in probando*, como si al hacer una suma se equivocara, sino de que tal círculo es inevitable siempre que se quiere dar un fundamento primero del conocimiento. Si la filosofía trascendental del conocimiento quiere eludir ese círculo no puede menos que caer en un regreso, o en una interrupción arbitraria de la cadena demostrativa, que es en rigor lo que ocurre cuando se utiliza un *factum* no demostrado (la experiencia,

¹⁸ Cf., Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, R. Schmidt (ed.), según la primera (A) y segunda (B) edición original, Hamburgo: Meiner, p. A787/B765.

o una ciencia particular) como fundamento probatorio de un principio que subyace al *factum* mismo y lo hace presuntamente posible.

Schulze comprendió sobradamente cuáles eran los problemas inherentes al tipo de filosofar llamado trascendental. Y esto es sobre todo visible en el cuestionamiento al que él somete el poder demostrativo del *método progresivo* en filosofía. Justamente basado en un optimismo sobre el poder demostrativo de ese procedimiento, Reinhold (pero también después Fichte), pretendió suplir la deficiencia inherente a la filosofía trascendental kantiana de no ofrecer una convincente justificación racional para sus supuestos.

Schulze piensa que la creencia en que el método progresivo, basado en principios incuestionables e incondicionados, puede aportar certeza absoluta y satisfacción racional en relación con el fundamento del conocimiento, se basa en la ilusión de creer que ese procedimiento puede tener lugar con absoluta independencia del *método regresivo*, que es el utilizado para hallar los principios subyacentes a la experiencia. Ambos procedimientos se encuentran, por el contrario, mutua e inevitablemente intrincados. Esto significa que es forzoso partir siempre de algo dado en la experiencia. La filosofía con pretensiones fundamentadoras emprende una investigación de las características constitutivas que yacen a la base de eso dado y les da el tratamiento de principios en determinados juicios. Ahora bien, dada la relación en la que se halla la búsqueda de este principio con el hecho del que se parte y quiere ser investigado, no puede pretenderse legítimamente que el principio «surja de la mera razón pura»¹⁹, salvo que se considere la exposición de ese principio como una «mera posición» (*bloÙe Setzung*)²⁰, ella misma injustificable, o sea, ella misma no libre del cargo de arbitrariedad, y sin ningún poder explicativo *real*. En otras palabras, la fundamentación racional progresiva no puede desprenderse totalmente de la investigación fáctica regresiva, y eso compromete las pretensiones filosóficas de certeza absoluta. A la base del uso del método progresivo, con miras al hallazgo de principios incondicionados, yace implícito, y «originariamente el uso del método regresivo, con todas las deficiencias que le son anejas, y aquél pretende vanamente, por consiguiente, conducirnos a una certeza, la cual es inalcanzable por este último»²¹.

Cuando no se trata de hallar condiciones *a priori* del conocimiento, como es el caso de la filosofía trascendental, sino de un «fundamento real» de éste último como el que buscaba el empirismo, ocurre otro tanto. En este caso, la epistemología resulta

¹⁹ Schulze, G.E., *KthPh I*, p. 641

²⁰ *Ibid.*, p. 642

²¹ *Ibid.*

ser, para Schulze, insuficiente por naturaleza, esto es, resulta ser incapaz de ofrecer dicho primer fundamento real y cierto del conocimiento, debido simplemente a que esa es una investigación real-causal que está abocada a los límites de nuestro conocimiento empírico. Así, los límites de la investigación filosófica son los límites de la investigación causal. Si las primeras causas o principios del ser no son susceptibles de ser investigados empíricamente, lo mismo vale para las primeras causas o principios del conocimiento. La filosofía del conocimiento no puede ser un discurso privilegiado que, por una parte, tiene elevadísimas pretensiones ontológicas, pero por el otro lado, no quiere estar impregnado de contenidos empíricos. Este carácter privilegiado de la teoría del conocimiento es abiertamente desconocido por el escepticismo de Schulze. La teoría del conocimiento queda, por ello, *rebajada* al mismo nivel de las teorías de primer orden y cercanas a nuestras creencias de la vida ordinaria. Los estándares de argumentación de la filosofía no pueden separarse de este suelo. Con esta contribución, un escepticismo filosófico como el de Schulze acogería muy bien una «naturalización» de la epistemología. De hecho, en cierto sentido la propone. Este es, justamente, el núcleo de la propuesta de una «realismo natural», nombre que él da a su proyecto. La experiencia debe y puede ser explicada con ayuda del instrumental limitado que ella puede ofrecer. Buscar un fundamento explicativo de la experiencia por fuera de ella es querer avanzar en el ámbito de lo inexplicable²².

IV

Bajo la rubrica de «trilema de Münchhausen», el racionalismo crítico de Karl R. Popper y Hans Albert hizo famoso para los epistemólogos contemporáneos tres de los cinco tropos de Agripa²³. Todo proyecto fundacionalista del conocimiento, sea de corte empirista o de estilo racionalista, está condenado a incurrir o bien en un círculo, o bien en un regreso, o bien en una interrupción arbitraria de la cadena de fundamentación demostrativa. Estas tres puntas del trilema de Münchhausen (en alusión al Barón del mismo nombre que quiso salir de la tierra movediza en la que se hundía tirándose de su propia cola de caballo) corresponden a lo que Agripa, según Sexto Empírico, llamaba el tropo del «círculo vicioso» (el quinto de los cinco tropos), el tropo de «caer en una recurrencia *ad infinitum*» (segundo de los cinco tropos) y el llamado tropo de

²² Cf., Schulze, G.E., *Über die menschliche Erkenntnis*, Gotinga: Vandehoeck & Ruprecht, 1832. Los últimos párrafos son extraídos casi sin variación de Hoyos, L.E., *El escepticismo y la filosofía trascendental*, pp. 166-168.

²³ Cf., Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*. Tübinga: Mohr (Siebeck), 1980, p. 13.

«por hipótesis» (cuarto de los cinco tropos). El tropo de la «relatividad» (tercero) y el de la «contradicción» (primero), omitidos por el racionalismo crítico, son igualmente decisivos para el escepticismo antiguo. El de la relatividad, común a los diez y a los cinco tropos, sostiene que una concepción no relacional del conocimiento y de la percepción es ininteligible. Es el tropo más decisivo del escepticismo, su savia. Según este tropo:

...el objeto aparece de tal o cual forma, según el que juzga y según lo que acompaña su observación, y... nosotros mantenemos en suspenso el cómo es por naturaleza²⁴.

El primer tropo, el de la contradicción, o mejor, contraposición de opiniones, es, como se sabe, la clave metodológica del escepticismo antiguo. Este recurso le sirve al escéptico para darse cuenta:

...de la insuperable divergencia de opiniones que surge en torno a la cuestión propuesta, tanto entre la gente corriente, como entre los filósofos; y por ella concluimos en la suspensión del juicio al no poder elegir ni rechazar ninguna²⁵.

Este expediente metodológico —no sobra decirlo de pasada— fue empleado de modo brillante por Kant en el capítulo de las antinomias, aunque no para concluir en la suspensión del juicio respecto de la «cuestión propuesta», sino para validar el idealismo trascendental.

La pretensión de Sexto es que todo lo que se investiga, sea concerniente a la adscripción de objetividad del conocimiento perceptual, sea relativo al tener por verdadero del conocimiento puramente intelectual, podría ser sometido a un examen escéptico orientado por estos tropos, de manera que sobrevendrá posteriormente la equipolencia y la suspensión del juicio²⁶. Éste, sostengo, es un dictamen de carácter metafilológico, fundamentalmente, pues apunta a demostrar que desde un punto de vista puramente explicativo y argumentativo, no es posible una solución definitiva al modo como conocemos. O mejor: que la argumentación se encuentra con un límite a la hora de querer ofrecer una explicación razonada del conocimiento.

Aunque los procedimientos empleados por Hume para someter a un examen escéptico el asunto de la continuidad de los objetos en el espacio —el estatus de la inferencia causal y la idea de la identidad personal—, así como los presupuestos de los que parte, son muy diferentes a los empleados por Sexto Empírico, pienso que en el

²⁴ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 15, p. 167

²⁵ *Ibid.*, p. 165

²⁶ *Ibid.*, pp. 169ss.

propósito de desafiar al escepticismo, Hume y Sexto comparten el mismo espíritu, y nada justifica en este sentido la discriminación hecha por Hegel. Otro tanto vale para el caso de Schulze-*Aenesidemus*. Soy de la opinión que cuando Popper y Albert están suscribiendo, a su manera, los tropos de Agripa, están «ejerciendo», por así decir, escepticismo filosófico. Por eso creo que Paul Feyerabend es el más consecuente teórico del conocimiento de la escuela del racionalismo crítico: su proyecto «anarquista» es una curiosa muestra del modo como —para usar de nuevo las palabras de Hegel— un «escepticismo se consume a sí mismo». Pero no para abandonar el escepticismo. Tampoco para anular el proyecto de la ciencia moderna, sino para situarlo en el lugar que le pertenece en el desarrollo cultural: un lugar sin privilegios inmerecidos y que debe ocupar la ciencia sin espectacularidad.

Otro tanto vale, en mi opinión, para el caso de otro austriaco célebre del siglo XX: Ludwig Wittgenstein. Las *Investigaciones filosóficas* y *Sobre la certeza* son libros escépticos respecto del poder demostrativo y de la eficacia teórica de la filosofía. Pero no son libros enemigos del sentido común ni del modo corriente de tener experiencias.

V

Todo lo que he dicho hasta ahora no es más que una introducción, una preparación, para la siguiente tesis (ya de algún modo anticipada). Si es cierto, como creo efectivamente que lo es, que todo esfuerzo filosófico de segundo orden interesado por el problema del fundamento del conocimiento (o del criterio de la verdad y la objetividad) se puede conducir al tipo de dificultades que están enunciadas en los cinco tropos, entonces la labor que ejercemos bajo el nombre de filosofía o bien se entiende como ejercicio analítico, razonado y crítico sobre contenidos, usualmente brindados por otras disciplinas, o por temas que nosotros mismos buscamos pero a través de los cuales podemos hablarle clara, metódica y controladamente al público culto, o bien nuestra actividad estará confinada a tenerse a sí misma (y en el mejor de los casos, a su historia), como referente. Lo cual me hace preguntarme seriamente por su objeto, esto es, por su sentido.

A Hegel no le pareció ni meritorio ni gracioso que se utilizara el escepticismo de Agripa para mostrar que a la epistemología no le quedaba más que ser un continuo falible con la ciencia natural. Y dedicó su vida a combatir esa idea y a fundar una «ciencia filosófica» que se bastara a sí misma y fuera capaz mediante acrobacias lingüísticas y argumentativas de eludir las paradojas que el modo de pensar escéptico presentaba. Nos dejó (Hegel) dos grandes libros con ese propósito (la *Fenomenología del Espíritu* y la *Lógica*); pero son estos dos libros abominables, descontrolados.

Quizás pudiéramos aspirar a menos grandeza, pero también a menos desmesura. Y entonces estaríamos en condiciones de decirle algo articulado al público culto que quiere escucharnos y hablar con nosotros. El público es, finalmente, la vara que da la medida de nuestro nivel cultural y de la resonancia de la actividad de gente como nosotros.

Metafilosofía y presupuestos del escéptico

Comentario a Luis Eduardo Hoyos

Federico Penelas

Universidad de Buenos Aires

En su artículo «La función metafilosófica del escepticismo», Luis Eduardo Hoyos se ha ocupado de dar cuenta del valor metafilosófico del escepticismo, siguiendo para ello los lineamientos de Schulze en su evaluación del escepticismo moderno, y una serie de consideraciones en relación con el escepticismo antiguo, tanto en su manifestación presente en los diez tropos que Sexto Empírico presentó en sus *Esbozos Pirrónicos*, como en los cinco tropos de Agripa. Según Hoyos, lo que debe concluirse es que el objeto de la reflexión escéptica no es el conocimiento de primer orden, sino la creencia filosófica de que la epistemología puede resolver el problema del conocimiento. Así, la empresa escéptica conduce a una reformulación de la epistemología tradicional. Esta conclusión, en relación con el escepticismo moderno, ha sido ampliamente desarrollada por Richard Rorty, desde la publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, en términos de que el problema escéptico surge justamente en virtud de la combinación entre internismo, representacionalismo y criterios de justificación elevados y acontextuales, con lo cual abordarlo supone abandonar la pretensión de responder a su desafío para, en consecuencia, rechazar de plano la combinación teórica que hace posible la empresa epistemológica.

Sin embargo, no me queda claro cuál es exactamente la estrategia con la que Hoyos pretende aceptar la pertinencia del modelo escéptico agripiano, extrayendo de él una crítica a la epistemología tradicional. Seguir esa estrategia no parece ser un movimiento inmediato, ni siquiera desde las enseñanzas antiepistemológicas de Schulze/Rorty, pues, tal como ha señalado Michael Williams, el escepticismo agripiano, a diferencia del escepticismo moderno, debe ser visto como un escepticismo radical, lo cual anula de plano la idea de que el planteamiento depende, al menos a primera vista, de tesis filosóficas controversiales. Así, ya no parece quedar disponible la lectura

de la empresa escéptica agripana como meramente metafilosófica y sin consecuencias destructivas para nuestras atribuciones comunes de conocimiento.

El escepticismo agripano, según la lectura de Williams, se supone intuitivo, dependiente solo de ideas que están implícitas en nuestro modo ordinario de entender las prácticas de evaluación de pretensiones de conocimiento. Para esto, es importante que el escéptico no imponga estándares epistémicos gratuitamente severos a la hora de considerar la verdad de atribuciones de conocimiento. Aunque no sean inmediatamente intuitivos, los estándares puestos en consideración por el escéptico deben ser reconocibles como implícitos en las prácticas ordinarias de justificación. Esta es la diferencia entre el escepticismo agripano y los planteamientos escépticos cartesianos y contemporáneos: no se funda ni en estándares elevados, ni, al menos explícitamente, en un conjunto determinado de supuestos filosóficos. El escepticismo agripano es, pues, fuente de dudas epistémicas «naturales» (no como las dudas de cartón cartesianas denunciadas por Peirce).

Así, la fuerza del escepticismo agripano es más destructiva que la meramente metafilosófica, dado que es en principio difícil evaluarlo como pretendiendo una reducción al absurdo de una determinada concepción del conocimiento. Al presentarse como un escepticismo radical, nuestras prácticas cotidianas caen bajo su influjo, con lo cual no cabe la alternativa de refugiarse en el sentido común, pues dicha alternativa está cuestionada desde el principio por el planteo agripano. Lo que cabe es, o bien la adopción de un escepticismo de primer grado, o bien ofrecer una respuesta al escéptico.

Es en el análisis de cómo responder al escéptico donde surgen conclusiones metafilosóficas. Hoyos no se ocupa en su trabajo del problema de cómo responderle al escéptico, pues parece asumir que el escepticismo es ya una respuesta adecuada, solo que metafilosófica y conducente a una epistemología de sentido común o a una epistemología naturalizada.

A mi juicio, en el caso del escepticismo agripano, solo un análisis de cómo responderle al escéptico puede producir efectos metafilosóficos en teoría del conocimiento. En lo que resta de este trabajo, me concentraré en el abordaje que ha hecho Michael Williams de dicho análisis, el cual incluye una clarificación de por qué se lee al escepticismo agripano como radical, y concluye que la única manera de superarlo es desterrando una serie de presupuestos no obvios que comparte el escéptico y todas las posiciones que pretenden responder al desafío de manera directa. El no haber atendido a estas consideraciones de Williams, debilita, a mi juicio, por falta de detalles y aclaraciones, la pretensión de Hoyos de incluir al escepticismo agripano, junto con el moderno, dentro de los movimientos dialécticos metafilosóficos.

A lo largo de sus dos textos principales, *Groundless Belief* y *Unnatural Doubts*², Williams desarrolla un largo y pormenorizado argumento que pretende mostrar el fracaso de todas las respuestas directas al problema escéptico, fracaso que se explica por los presupuestos teóricos que comparte el escéptico con sus adversarios fundacionistas y coherentistas. La estrategia de Williams para responder al escéptico es mostrar que dichos presupuestos son opcionales, y que pueden reemplazarse por tesis alternativas que permiten configurar una posición a partir de la cual se vuelven imposibles los planteos escépticos radicales.

El escepticismo filosófico de cuño agripiano, que pretende concluir la tesis de la imposibilidad del conocimiento, es presentado por Williams como poseyendo tres rasgos que lo destacan:

- a. Se despliega a través de un conjunto de argumentos escépticos.
- b. Su pretensión es radical, es decir, la fuerza de sus argumentos no depende de la imposición de estándares altos para el conocimiento o la justificación. Es decir, el escepticismo que implican es absoluto: no es que tengamos razones que no se ajustan a esos estándares de conocimiento genuino, sino que en realidad no tenemos la más débil razón para sostener creencia alguna. Así, hay dos formas de intentar mostrar la imposibilidad del conocimiento: una es decir que tenemos creencias justificadas pero que no alcanzan a ser conocimiento genuino (el cual supone condiciones muy estrechas); y la otra es decir que no alcanzamos nunca la justificación. La distinción es importante, pues la primer forma suele redundar en la separación entre conocimiento y certeza, dando lugar a una posición falibilista. El escepticismo problemático hoy es el radical.
- c. Su alcance es amplio, dado que la tesis sostenida no es la de que no conocemos todo lo que nos parece que conocemos, sino la de que no podemos hacerlo. El desafío es en términos de la posibilidad del conocimiento, cuyo alcance es presentado como inherentemente problemático.

Los dos últimos rasgos se derivan de la particularidad que asume el primero. Se trata de argumentos muy intuitivos y de una gran simplicidad que aparentemente explotan los rasgos no controversiales que puedan atribuírsele al conocimiento. Los argumentos conducen pues a dudas «naturales».

Los argumentos agripianos asumen siempre, como forma, la presentación de un trilema, según el cual los intentos de justificación conducen indefectiblemente a una

¹ Williams, M., *Groundless Belief*, 2da edición, Princeton: Princeton University Press, 1999.

² Williams, M., *Unnatural Doubts*, Cambridge (Mass.): Blackwell, 1991.

de las tres alternativas indeseables: regreso al infinito, dogmatismo o circularidad. El argumento agripiano es intuitivo, radical y general. Esto último en el sentido de que el problema no concierne solo la argumentación pública, o a las opiniones que se admiten como controversiales, sino a la creencia justificada en general, esté realmente desafiada o no.

Williams se ocupa de mostrar el fracaso de los diversos intentos de responder de manera directa a dichos desafíos escépticos. Resumamos muy esquemáticamente los modos de responder al trilema de Agripa y los problemas que inevitablemente, según Williams, entrañan dichas respuestas que, como es sabido, definen a las dos opciones teóricas tradicionales en teoría de la justificación:

1. El fundacionismo pretende superar el regreso identificando creencias en las cuales se detiene el pedido de justificación, ya que no requieren o admiten justificación ulterior. La diferencia entre los diversos modos de fundacionismo está dado por cuales son las creencias que se presentan como básicas, o qué es lo que se considera básico. Hay una clase privilegiada de creencias que son intrínsecamente creíbles. Las matemáticas y la experiencia inmediata han sido los candidatos más naturales. Para Williams, el fundacionismo fracasa sistemáticamente porque está atrapado en un dilema del cual es muy difícil salir: si concibe a la base epistémica de un modo muy estrecho, no puede mostrar como allí se funda todo el resto del conocimiento; si amplía la base, tiene serios problemas para caracterizarla en términos de intrínsecamente creíble.
2. El coherentismo pretende mostrar que la circularidad no siempre es viciosa. Las creencias están justificadas porque están sistemáticamente interconectadas. Ahora bien, para que la coherencia constituya un rasgo definitorio de la justificación, debe ser más que consistencia lógica, y así suele apelarse a la idea de que las creencias deben sostenerse entre sí teóricamente, es decir, debe haber coherencia explicativa. El problema general que identifica Williams en el coherentismo es que para la justificación coherentista de cualquiera de nuestras creencias debemos presuponer que tenemos cierta captación de la totalidad de nuestro sistema de creencias de modo de tener acceso a qué creencias contiene y cómo están interconectadas. El punto es cómo se justifica esa presuposición. Y ahí el escéptico vuelve a plantear el trilema.

De esta manera, y a través de un conjunto de argumentos específicos contra las diversas presentaciones más o menos sofisticadas de cada una de dichas posiciones epistemológicas, Williams concluye el fracaso de la estrategia general de intentar dar una respuesta directa al escepticismo.

Frente a las respuestas directas, que toman el argumento y discuten algunas de sus premisas, se encuentran las respuestas de diagnóstico que tratan a los argumentos escépticos como desencaminados. Williams identifica dos formas de diagnósticos: los terapéuticos y los teóricos.

Los diagnósticos terapéuticos tratan a los problemas escépticos como pseudo problemas generados por malos usos o confusiones en el entendimiento del lenguaje. Sin embargo, señala Williams, parece que entendemos lo suficiente como para apreciar de qué manera dichos argumentos generan un espacio de teorías epistemológicas, estructurado por las posibles formas de responder directamente al escéptico. Es difícil mostrar la ininteligibilidad de dichos argumentos.

Por el contrario, los diagnósticos teóricos lo que hacen es señalar que el escéptico asume una serie de compromisos teóricos que, o bien no reconoce, o bien intenta hacer pasar por obviedades de sentido común. Esta estrategia tiene dos ganancias. Por un lado, cancela la supuesta ventaja dialéctica de los argumentos escépticos, pues ataca al aura de naturalidad que los envuelve y los hace aparecer como mucho más convincentes que las alambicadas teorías propuestas para superarlos. A la vez, la estrategia de diagnóstico teórico profundiza nuestra comprensión de los problemas escépticos, localizándolos en la red de presupuestos filosóficos que da origen al escepticismo y a las teorías que le responden directamente. Si dicha red puede, a su vez, ser presentada como opcional, se desvanece la necesidad de elegir entre el escepticismo y la variedad de respuestas teóricas ofrecidas.

Esta, la respuesta de diagnóstico teórico, es la estrategia que sigue Williams. Así, la superación del escepticismo requiere de una denuncia de sus presupuestos concordantes con la tradición epistemológica. Pero, entonces, la superación metafilosófica depende de una crítica del escepticismo y no de una aplicación de sus métodos a determinadas pretensiones teóricas. Este es un punto que me interesa remarcar frente al texto de Hoyos.

Antes de presentar cuáles son los compromisos que según Williams adopta el escéptico, hagamos algunas aclaraciones.

Los conceptos epistémicos (justificación, por ejemplo) son evaluativos o normativos: atribuir justificación es adscribir a una creencia o a un creyente un determinado estatus normativo. Pero el estatus justificacional tiene según Williams, siguiendo aquí a Robert Fogelin³, dos dimensiones:

³ Cf. Fogelin, R., *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

- Justificación personal: tiene que ver con si al sostener una creencia soy epistémicamente responsable.
- Justificación evidencial: tiene que ver con si mi creencia está sustentada en fundamentos adecuados, en el sentido de que dicha base la hace probablemente verdadera.

La justificación y el conocimiento requieren ambas dimensiones. El punto es cómo se piensa la relación entre ambas. Tradicionalmente se pensó de manera evidencialista, esto es, se pensó que creer de manera responsable es siempre creer sobre la base de evidencia adecuada. Así, la justificación personal está sujeta al Requerimiento de Prioridad de la Fundamentación (Prior Grounding Requirement), el cual tiene dos aspectos:

- Tesis de la dependencia: la subordinación uniforme de la justificación personal a la evidencial
- Internismo: la «evidencia» que una persona tiene en relación con una creencia es evidencia en el sentido fuerte, es decir, otras creencias en virtud de la cual sostiene la creencia en cuestión.

El PGR excluye pues el externismo según el cual una creencia está justificada si la creencia es formada por un proceso confiable, aunque el sujeto no sepa nada acerca del mismo.

Williams se ocupa en consecuencia de mostrar que el argumento agripiano debe presuponer el PGR si pretende ser un argumento que lleve a un escepticismo radical. El escepticismo radical concluye que nadie está justificado en creer nada. Se trata pues de una tesis sobre la justificación personal. Pero lo que argumenta el agripiano es que hay límites en nuestra capacidad para dar razones o citar evidencia. Esto es un punto acerca de la justificación evidencial. El escéptico debe presuponer que una creencia es irresponsable salvo que se apoye en fundamentos adecuados (tesis de la dependencia), y que ninguna creencia puede apoyarse en fundamentos de los que el sujeto no se anoticia (internismo). El diagnóstico de Williams es que sin esos presupuestos no se llega al escepticismo radical.

Por otra parte, el PGR cumple un rol en el argumento mismo. El escéptico asume que frente a cualquier creencia siempre puede preguntarse razonablemente «¿cómo lo sabes?». El escéptico niega implícitamente que el desafío mismo deba estar motivado por razones. La posición es tal que cualquier creyente con pretensiones de responsabilidad epistémica acepta el compromiso irrestricto a demostrar derecho a su creencia simplemente en virtud de sostener la creencia en cuestión. Dado el PGR,

esto es absolutamente razonable. Si creer responsablemente es siempre creer sobre la base de evidencia, el escéptico está autorizado a preguntar por la evidencia en todo contexto y sin restricciones.

Ahora bien, el diagnóstico teórico de Williams no se completa hasta no mostrar que los presupuestos filosóficos denunciados como estando a la base de la posición a atacar son, a su vez, opcionales, en la medida en que hay alternativas teóricas a los mismos. La pretensión de Williams es no solo mostrar que hay alguna alternativa al PGR, sino también que la misma es preferible.

La alternativa es pensar la justificación como presentando una estructura de «*default*-desafío». El derecho epistémico es el estatus *default* de las creencias de un sujeto, es decir, uno tiene derecho a una creencia (está personalmente justificado) en ausencia de razones para pensar que uno no tiene dicho derecho. No se implica que la justificación personal sea completamente independiente de la habilidad de dar razones sustentadoras; lo que se rechaza es la idea de que el compromiso por parte de un creyente responsable a ofrecer fundamentos es irrestricto. La diferencia con el otro modelo es que los compromisos para la justificación son compartidos por el creyente y el desafiante. El derecho a introducir un desafío debe él mismo depender del encuentro de razones específicas para el cuestionamiento.

Así se disuelve el trilema. No se presupone que los desafíos puedan repetirse indefinidamente; en cierto punto llegan a un fin por derechos por *default*. En tanto son derechos genuinos, no son meras asunciones. Pero en tanto son derechos por *default*, no dependen de ningún tipo de fundación. Ni siquiera se fundan a sí mismos, así que el peligro de circularidad también desaparece junto con el de regreso infinito.

Los derechos por *default* son provisionales. Esto conduce a una posición falibilista, pero no al escepticismo. Cualquier creencia puede ser desafiada, pero si el derecho al desafío debe a su vez ser apoyado en razones, no hay posibilidad de juzgar nuestras creencias de la manera colectiva en que pretende hacerlo el escéptico radical. Un desafío motivado presupone un largo *background* de derechos por *default*. Parte original de los presupuestos evidencialistas es la mala lectura de las prácticas de justificación. Justificar una creencia es fundarla, es decir, mostrar que la misma es probablemente verdadera. Pero estar justificado no es siempre una cuestión de haber atravesado un proceso previo de justificación. Lo que se suele pasar por alto es que la práctica de justificar se activa solo cuando uno se encuentra en el contexto de un desafío propiamente motivado.

Así, la relación entre justificación personal y evidencial es contextual. Es la existencia de un desafío motivado lo que determina si la justificación evidencial es requerida para mantener la responsabilidad personal. A su vez son factores contextuales los

que fijan las condiciones de adecuación para que la justificación evidencial asegure la justificación personal, incluso determinan qué potenciales desafiadores deben ser excluidos.

Eso con respecto a justificación personal; pero para que alguien esté justificado *simpliciter*, su creencia debe estar adecuadamente fundada (se anocie o no de los fundamentos). Para Williams, y he aquí el costado externista de su posición, la adecuación de los fundamentos dependerá de qué posibilidades del mundo real esos fundamentos necesitan excluir. Ahora bien, esta dependencia será solo parcial, pues los estándares de adecuación —los estándares de confiabilidad por ejemplo— son siempre estándares fijados a la luz de nuestros intereses. La confiabilidad, que es la noción central de la mayoría de los epistemólogos externistas, suele ser considerada, en clave naturalista, como utilizable en descripciones empíricas. Esto es un profundo error para Williams pues:

...la confiabilidad es un estándar normativo que rige la conducta adecuada. En virtud de ello, hablar de confiabilidad involucra siempre una referencia implícita a un (posiblemente variable) rango de condiciones. Cuál sea (o deba ser) ese rango es algo que decidimos, no algo que simplemente describimos⁴.

La gran diferencia entre el externismo moderado de Williams y el externismo radical se da en que para éste último basta que una creencia sea causada por un método de hecho confiable para que la misma sea considerada un caso de conocimiento, aun cuando todas las razones disponibles conduzcan a creer equivocadamente que el método en cuestión no es confiable. El ejemplo ya clásico aquí es el de la clarividencia⁵: no diríamos de un sujeto que sueña cuál será el caballo ganador del domingo entrante que conoce el dato en virtud del mero hecho de que (supone el ejemplo) la clarividencia fuera de hecho confiable, cuando nadie (ni siquiera el soñador) tiene compromiso doxástico alguno con la defensa de la confiabilidad de la clarividencia, sino más bien el compromiso contrario por el cual se la rechaza epistémicamente.

Siguiendo a Sellars, Williams liga el ubicar un estado en el espacio lógico de las razones con el justificar o *ser capaz de justificar* lo que uno dice. El modelo «*default-desafío*» es no inferencialista, en el sentido de que hay conocimiento que no depende de inferencias efectivas a partir de la evidencia. Empero, dicho conocimiento está en el espacio lógico de las razones en la medida en que está abierto a desafíos. Así:

⁴ Williams, M., *Problems of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 33.

⁵ Cf. Bonjour, L., «Externalist Theories of Empirical Justification», en: Kornblith, H. (ed.), *Epistemology: Internalism and Externalism*, Oxford: Blackwell, 2001.

...para tener conocimiento, uno debe siempre ser capaz, cuando es necesario, de justificar lo que dice, aunque no necesite siempre obtener dicho conocimiento a través de un procedimiento de justificación autoconciente⁶.

En consecuencia, la responsabilidad epistémica demanda que seamos capaces de demostrar la confiabilidad de nuestros métodos de formación de creencias si emergen razones para sospechar de la misma. Si no podemos hacerlo, aun siendo de hecho confiables los métodos, no podemos hablar de conocimiento.

Los externalistas replicarían que al menos hay un tipo de conocimiento del cual puede darse una caracterización puramente externista: casos simples de conocimiento perceptual. La respuesta de Williams, en clave brandomiana, se da apelando al inferencialismo semántico. La idea es que el externismo radical, que adopta una caracterización no-justificacional del conocimiento (y no meramente una no-inferencialista como la que Williams adopta), no advierte que la justificación está básicamente conectada a la creencia, y así, al conocimiento. La diferencia entre mi reporte «Esto es verde» y el mismo reporte por parte de un loro adecuadamente entrenado a proferirlo frente a objetos verdes, es que yo tengo el concepto de «verde» y comprendo la emisión de un modo en que el loro no puede; pues dicha comprensión consiste en captar qué es lo que se infiere del reporte, qué lo desafiaría, qué constituiría evidencia a su favor, etc. Para Williams, las emisiones con contenido proposicional y las creencias «son esencialmente la clase de cosas que pueden funcionar como razones y para las cuales pueden darse y demandarse razones»⁷. Esta articulación inferencial constitutiva del contenido de las creencias vuelve implausible el externismo epistemológico radical, incluso para las más simples creencias perceptuales. Vemos así, en Williams, la combinación de un no-inferencialismo epistémico y un inferencialismo semántico.

⁶ Williams, M., *Problems of Knowledge*, p. 35.

⁷ *Ibid.*, p. 36.

Tugendhat, la filosofía analítica y la pregunta por el ser humano

Eduardo Fernandois

Pontificia Universidad Católica de Chile

1. Introducción

Ernst Tugendhat abre sus *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje* con la siguiente afirmación:

En la llamada filosofía analítica o filosofía analítica del lenguaje se reflexiona poco, y hoy menos que antes, sobre los propios fundamentos. Los autores se mueven esencialmente en cuestionamientos heredados que no son problematizados como tales¹.

Eso lo dijo Tugendhat en 1976. No creo que en la filosofía analítica de hoy exista *aun menos* reflexión metodológica que por esos años, pero me atrevería a sostener que continúa escaseando. ¿Hay contribuciones metafilosóficas importantes en Kripke, Lewis, Davidson, Michael Devitt, Michael Williams o Crispin Wright? A Dummett le debemos *un* artículo, del que hablaré más adelante; Brandom y Searle tienen un par de reflexiones más bien dispersas. En fin, se puede tener la impresión de que si bien la *palabra* «metafilosofía» es de raigambre analítica (¿no genera acaso una peculiar extrañeza en públicos no analíticos?), *en la práctica* la filosofía de la filosofía sigue siendo materia descuidada por los analíticos. Bien es cierto que Kripke, Devitt y otros podrían alegar que no hay nada nuevo que decir, o nada nuevo importante, sobre cuestiones de método. Tendríamos que discutir entonces si resulta *justificado* «moverse esencialmente en cuestionamientos heredados que no son problematizados

¹ Tugendhat, E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 9. Existe una versión en castellano de la primera parte de este libro: Tugendhat, E., *Introducción a la Filosofía Analítica*, Barcelona: Gedisa, 2003.

como tales». Pues bien, esto es precisamente lo que hoy parece poner en entredicho el propio Tugendhat, al presentar, treinta años después, una novedosa reflexión sobre el objeto, el método y la estructura de nuestra peculiar disciplina. El presente trabajo es una reacción —tan favorable como crítica— a los textos en que dicha reflexión se ha vertido, en particular a los dos que encabezan el libro *Anthropologie statt Metaphysik* (*Antropología en vez de metafísica*), aparecido hace algunos meses². Asimismo, aprovecharé la discusión de estos textos para formular un par de comentarios sobre la filosofía analítica actual.

El *planteamiento general* de Tugendhat no hace más que explicitar el título del libro y consiste en una doble afirmación:

...que la antropología filosófica debiera ocupar el lugar de la metafísica como *philosophia prima* y que la pregunta «¿qué somos en cuanto seres humanos?» es la pregunta en la que todas las demás preguntas y disciplinas tienen su fundamento³.

Este planteamiento general se desarrolla básicamente a través de *tres tesis* que iré examinando una a una a lo largo del texto, pero que deajo anunciadas desde ya:

- (1) Así como la metafísica fue considerada antiguamente la disciplina fundamental, las diversas disciplinas filosóficas actuales debieran ser entendidas y practicadas en un marco unitario⁴.
- (2) La antropología filosófica —la propuesta disciplina fundamental— tiene, a su vez, un tema fundamental: la *comprensión humana*, que es el núcleo de lo humano en general⁵.
- (3) El hilo conductor para el tratamiento de dicho tema es el *carácter proposicional del lenguaje*⁶.

² Cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, München: Beck, 2007. Los textos aludidos son «Nietzsche y la antropología filosófica: el problema de la trascendencia inmanente» y «Antropología como 'filosofía primera'», ambos en: Tugendhat, E., *Problemas*, Barcelona: Gedisa, 2001. Mis comentarios giran predominantemente en torno a este segundo texto, de más reciente data. El libro en cuestión acaba de aparecer en castellano en la editorial Gedisa, pero no he tenido acceso a él.

³ Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, pp. 18, 34.

⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁵ *Ibid.*, pp. 39ss.

⁶ *Ibid.*, p. 42.

2. Marco unitario y fragmentación

Es un mérito de Tugendhat haber planteado sin ambages la pregunta de si las diferentes disciplinas filosóficas precisan de algo así como un marco de unidad brindado por alguna pregunta en común. El mérito reside en que la necesidad de un marco tal dista de ser una cuestión obvia. Tampoco es obvio que dicha cuestión *no* sea obvia. El asunto ha sido poco tratado.

Un somero vistazo a la realidad actual de la filosofía revela una tendencia a la fragmentación, al aislamiento de unas disciplinas respecto de otras. No hablo aquí de la presencia coetánea de métodos o paradigmas filosóficos diferentes, sino de la relación casi inexistente entre disciplinas particulares (ontología, epistemología, ética, filosofía del lenguaje, etc.) al interior de una misma corriente de pensamiento. Es más, temas pertenecientes a una sola disciplina son tratados a veces, en el caso de la filosofía analítica al menos, de un modo completamente inconexo. Scott Soames ha presentado hace no mucho un cuadro relativamente detallado de lo que con propiedad llama «la era de la especialización» en el presente de la filosofía analítica⁷. Ahora bien, ¿es que las cosas debieran ser distintas? ¿Y por qué?

Intentaré mostrar (a) que al responder afirmativamente a la primera pregunta, Tugendhat identifica dos aspectos que no necesariamente van de la mano, y (b) que en su respuesta a la pregunta del porqué, un importante asunto queda sin nombrar.

Revisemos la tesis (1) de su planteamiento general. Así como la metafísica fue considerada antiguamente la *disciplina fundamental*, las diversas disciplinas filosóficas actuales debieran ser entendidas y practicadas en un *marco unitario*. Ahora bien, Tugendhat no distingue —ni en la presentación de esta tesis, ni en su ulterior discusión— las dos posibilidades a las que apuntan las expresiones que ahora he puesto en cursivas: por un lado, la de que las diferentes disciplinas operen dentro de un marco que de algún modo las vincule, las encauce y sirva así de contrapeso a una dinámica de disgregación; por otro, la de que una de ellas posea, en algún sentido todavía por esclarecer, un estatuto o rol más básico que el de las demás. Estas dos posibilidades no son equivalentes, porque para que se verifique la primera no es necesario que se cumpla también la segunda. Bien podríamos querer y tener lo que Tugendhat llama un *marco unitario*⁸, sin tener —ni querer— una disciplina más *fundamental* que las demás. Porque evidente no lo es (que dicho marco unitario, horizonte común o lazo

⁷ Cf. Soames, S., *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, II, Princeton: Princeton University Press, 2003, pp. 461-476.

⁸ Estoy traduciendo así la expresión «*einheitlicher Zusammenhang*» (cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, p. 35).

vinculante tenga que constituir el *tema de una disciplina*). La promoción de algo así como una *prima philosophia* representa, entonces, solo una de dos alternativas, y en términos argumentativos, ambas se hallan, por ahora, en igual pie. No es obvio que requiramos de una filosofía primera, ni como la mejor figura alternativa de cara a la actual dispersión, ni como la forma correcta de pensar, en general, la unidad de la filosofía.

Además, lo que, según Tugendhat, justifica la pertinencia de un marco unitario (indistinto, en su caso, de una disciplina fundamental) es una confluencia de contenidos. Según él, existe de hecho un tema al cual remiten en último término todas las disciplinas filosóficas: la comprensión humana, el *Verstehen*. Me ocuparé de esta afirmación en la siguiente sección. Pero incluso si la aceptáramos —y si aceptáramos que, existiendo tal tema en común, la idea del marco unitario recibe una justificación decisiva—, la pregunta de *porqué* desaprobamos el carácter fragmentario de la actividad filosófica actual, al menos la de muchos analíticos, no encuentra en Tugendhat una respuesta satisfactoria. Mal que mal, ¿es que la fragmentación —nuestro autor habla de una «filosofía compartimentalizada» — puede ser considerada *en sí misma* un estado de cosas censurable⁹? Algunos podrían alegar que tal estado de cosas responde simplemente al modo como, durante períodos normales, avanza y debe avanzar toda ciencia —para estos efectos, también la filosofía—, por lo que no cabe lamentarlo en absoluto. Otros lo lamentarán, pero solo hasta cierto punto, considerándolo un mal menor, un precio a pagar a cambio de investigación seria (ésta pareciera ser la posición que adopta Soames¹⁰). Más o menos categóricos, estos defensores de la fragmentación hasta podrían conceder que existe un tema filosófico central, añadiendo, eso sí, que hablar de tal modo solo vale y sirve en «declaraciones oficiales», mientras que la investigación filosófica concreta, dado su avance actual, requiere del trabajo minucioso al interior de algún compartimiento minúsculo e infinitamente alejado de ese tema. En fin, obsérvese también que aunque tendemos a mirar con aprensión fenómenos como la atomización y el aislamiento, no ocurre lo mismo con la especialización, pese a su estrecha ligazón con ellos. ¿Qué decir a todo esto?

⁹ Tugendhat señala que una filosofía «compartimentalizada» representa una traición a la idea de filosofía, tal como se la entendió a partir de Platón: como una reflexión en torno a la pregunta de qué somos en cuanto seres humanos (cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, p. 18). Sin embargo, si bien la fidelidad al proyecto original constituye hasta cierto punto una justificación para asumir la causa del marco unitario, no puede tratarse de su única justificación, ni siquiera de la más importante. Después de todo, el proyecto podría haber cambiado —y por buenas razones— en el transcurso de la historia. No está claro, en todo caso si con la referencia a tal traición Tugendhat quiso ofrecer una justificación propiamente tal, por lo que he relegado esta observación crítica a una nota.

¹⁰ Cf. Soames, S., *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, p. 469. En otros pasajes (pp. 464, 476), Soames defiende más decididamente la fragmentación.

En mi opinión, buena parte de lo que cabe decir está relacionado con el asunto que en Tugendhat queda sin nombrar: el del peligro, en filosofía, de caer en la disquisición fútil, puramente técnica y sin visión alguna. Requerimos de algún marco unitario — ésta es mi tesis—, si nos importa hacer frente a la cuestión del *escolasticismo*, en el sentido peyorativo de esta palabra. Dicha cuestión es el tema de la siguiente sección.

3. Filosofía ajedrecística

Sospecho que el fantasma de la nimiedad merodea siempre y sin importar el método filosófico con que se trabaje (como pareciera atestiguarlo, por lo demás, la tensión entre tendencias esotéricas y exotéricas ya en las filosofías de la Antigüedad), pero con independencia de aquello, lo cierto es que en el caso específico de la filosofía analítica de nuestros días resulta difícil sustraerse a la impresión de que hay síntomas —ora latentes, ora bastante manifiestos— de un preocupante escolasticismo. Fue Richard Rorty, fallecido a mediados del año pasado, quien quizá más alertó sobre este riesgo; llamada de alerta que le valió invectivas, a veces destempladas y personalizadas, por parte de autores analíticos *hard core*. En mi opinión, Rorty no podía llevar más razón en este punto¹¹. En no pocos autores analíticos —mayores, pero sobre todo menores—, se constata una desmesurada valoración de la sutileza lógica y un consiguiente uso de tecnicismos y fórmulas que va más allá de lo prudente, por quedarse más acá de lo relevante. Tendencias inversamente proporcionales: a más agudeza lógica, menos peso filosófico; a más discusión de minucias, menos participantes en la discusión. Resultado: tres o cuatro autores publican *papers* que solo tendrán tres o cuatro lectores (no cuesta imaginarse quiénes). Otro aspecto ligado a este *paperismo* es que pareciera imperar en el ambiente una suerte de automatismo, en virtud del cual se reacciona por escrito frente a prácticamente cualquier artículo que toque ciertos temas, más aun proviniendo de ciertos autores. Los textos se suceden vertiginosamente, pero en no pocos de ellos vemos, o bien criticadas posiciones que *de entrada* carecen de plausibilidad, o bien defendidas afirmaciones que *no precisan* de mayor defensa. En filosofía analítica (y no solo en ella), hoy se escribe quizá demasiado.

En mi opinión, toda esta situación pone al descubierto una suerte de *descontrol*, descontrol que es sinónimo de una pérdida de rigor filosófico. El rigor de la filosofía

¹¹ Críticas de Rorty a la filosofía analítica las hay en muchos de sus textos; cf. Rorty, R., «Analytische Philosophie und verändernde Philosophie», en: *Philosophie und Zukunft*, Frankfurt a.M.: Fischer, 2000, pp. 54-78. En una línea parecida, Putnam critica a David Lewis por el uso de lo que Peirce llamó el «método de lo que es agradable a la razón» (cf. Putnam, H., *Cómo renovar la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994, pp. 194-198).

no consiste en la exactitud de las ciencias naturales o formales, sino —y sigo aquí al filósofo alemán Friedrich Kambartel— en el constante cuidado por que nuestros conceptos y distinciones no se *alejen* de los problemas reales que pusieron en marcha la reflexión¹². La obsesiva búsqueda de precisiones puede acabar alejándonos de los problemas filosóficos reales. Al presentar una distinción, debiéramos tomar cuidado de que sea *relevante*: que muestre alguna faceta de nuestras experiencias reales o que tenga consecuencias conceptuales, y que no se trate, en cambio, de una mera pirueta hecha por la pirueta misma. No altera las cosas, importa destacarlo, el que obviamente ningún sabio iluminado esté en poder de un criterio para determinar con exactitud a partir de qué momento una discusión deja de ser relevante y deviene bizantina. Sucede como con las hoy por hoy tan estudiadas calvicies: el que no podamos decir en qué momento exacto un señor pasa a ser calvo, no significa que no podamos señalar la calvicie de muchos señores. Lo que Rorty bautizó polémicamente como «gettierología» es un buen ejemplo: *en algún momento* esa discusión pasó a ser escolástica pura. El predicado «discusión bizantina» es, como el predicado «cabeza calva», tan irremediabilmente vago como real. Por cierto, no estoy negando aquí que discusiones bizantinas puedan ser un entretenido pasatiempo, un modo de ejercitar la sesera o una expresión acorde con lo enigmático de todo. No las estoy atacando en cualquier sentido, sino solo en cuanto forma más o menos regular de hacer filosofía.

Ahora bien, todas estas consideraciones resitúan nuestro problema. Como la especialización, la tendencia a la fragmentación es, en buena medida, asunto inevitable y, en el fondo, el enemigo no es tanto la fragmentación *per se*, sino la irrelevancia que ésta suele, pero no necesariamente tiene que acarrear consigo. Nuestro temor a la atomización debiera ser menor que nuestro temor a la futilidad, porque de este último debiera depender. En efecto, la cultura del especialista es el forzoso resultado de una cierta profesionalización de la filosofía en tanto que disciplina universitaria, profesionalización que, por lo demás, sus muchos lados buenos también tiene. Lo baladí, en cambio, sí se puede evitar: trabajando con *rigor*, en el sentido de Kambartel. El especialista se convierte en lo que en alemán se suele llamar un «especialista idiota» (*Fachidiot*), no tanto porque sabe solo de sus materias y es un ignorante en otras, sino más bien porque pierde el control, *i.e.*, porque no se da el trabajo —o ya simplemente no es capaz— de *desandar* el camino que va desde las preguntas originales hasta los debates más especializados. Me resulta plausible pensar que cada vez que

¹² Cf. Kambartel, F., *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, p. 10.

hagamos ese camino de vuelta (si es que aún existe), le estaremos dando a la filosofía aquel mínimo de unidad que realistamente cabe desear¹³.

Así las cosas, la cuestión del marco unitario puede ser enfocada bajo una luz distinta. Su función sería la de impedir que los estudios, por especializarse tanto (lo que en sí no está mal), acaben tornándose estériles e irrelevantes. Dicho de otro modo, el denominador común que brinda la pregunta por el ser humano, o alguna pregunta relacionada, es el que nos permite afirmar que la filosofía no es ajedrez o algún tipo similar de gimnasia mental¹⁴. La actividad filosófica no solo se distingue de la ajedrecística por seguir reglas distintas, como resulta obvio, sino además porque algo nos podría enseñar sobre quiénes somos, sobre el sentido de nuestra existencia o sobre lo que cabe imaginarse por una vida buena, en suma, porque —a diferencia del ajedrez— posee una *importancia espiritual y práctica en nuestras vidas*. Se suele decir, y es cierto, que la actividad filosófica surge de una actitud ociosa, que es un canto a lo perfectamente inútil. Pero eso vale también de la resolución de crucigramas. Se puede ser ocioso en muy diferentes sentidos y la importancia de serlo, en uno u otro, también puede resultar muy diferente.

No todos, huelga decirlo, verán las cosas de este modo. Se cuenta que Saul Kripke, al ser consultado por qué investiga en filosofía del lenguaje, responde derechamente: «Porque me divierte hacerlo». La idea de que la filosofía pueda ser, en algún sentido relevante para la vida, no le es, claro está, desconocida; empero, le resulta completamente ajena. Y más de alguien habrá, entre quienes lean estas líneas, que vea las cosas como Kripke. Pues bien, me parece que aquí, o más o menos aquí, la discusión llega a su fin. Kripke simplemente no está interesado en establecer una diferencia, más allá de las reglas, entre filosofía y ajedrez. Y siendo así, dudo de que exista un argumento para moverlo de su posición. De todo hay en la viña de la filosofía. Como sostiene Robert Nozick, no parece posible satisfacer el deseo de comenzar a filosofar de un modo neutral, es decir, exento de supuestos filosóficos (y desde luego que al sostener *esto*, Nozick tampoco fue neutral)¹⁵. Es muy probable que se trate de un deseo desproporcionado. Por ello, en el fondo solo cabe *presentar* nuestra opción, iluminándola desde ángulos siempre diversos y describiéndola de un modo que

¹³ En la discusión precedente hay, pienso, dos cuestiones de fondo que sería menester tratar con más detención: la relación entre filosofía y ciencias exactas y la cuestión de si la filosofía se agota en su existencia como disciplina universitaria. Los filósofos analíticos «duros» subrayan los parecidos entre ciencia y filosofía, mientras que apenas se plantean si ésta pueda ser algo distinto de lo que solemos ver en la academia, dejando así de lado lo que Kant llama el concepto mundano (*Weltbegriff*) de filosofía o lo que pudiera significar la filosofía como forma de vida. Abordar estas cuestiones me llevaría aquí demasiado lejos.

¹⁴ Pienso en la pregunta por la vida buena y en la cuestión del sentido de la vida. Véase también la nota 16.

¹⁵ Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 19.

acaso *dé que pensar* a quienes mantienen opciones muy diferentes, que acaso eche a andar una discusión¹⁶. Quizá quepa recordar, por ejemplo, que fue una extraña mezcla de motivaciones existenciales y pura curiosidad intelectual la que a muchos de nosotros nos llevó a estudiar filosofía. Sorprenderá menos, entonces, que a muchos nos importe distinguir entre filosofía y ajedrez (aunque este último también nos pueda encantar).

Comparto entonces con Tugendhat la idea de que las disciplinas filosóficas sean practicadas dentro de un marco de unidad, así como su propuesta de ver ese marco en la pregunta por el ser humano o alguna pregunta similar¹⁷. Pero el *motivo* de mayor preocupación es, pienso, el riesgo, siempre latente, de que nuestras discusiones, por volverse inevitablemente especializadas, acaben volviéndose también —pero esta vez de un modo evitable— indistintas de tal o cual deporte cerebral. Es en contra de eso que mantener viva la cuestión del ser humano pareciera servir como buen antídoto. Ahora bien, surge entonces la duda de si hablamos del tema de una disciplina fundamental llamada antropología filosófica, o si no hablamos de algo mucho más vago, pero no por ello dispensable: una pregunta que es el horizonte al que debiera apuntar, el marco en el que debiera estar inscrita toda indagación filosófica. Esta sospecha se ve alentada por un pequeño detalle histórico. Me refiero a las famosas cuatro preguntas de Kant: qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me cabe esperar, y qué es el ser humano¹⁸. Como se recordará, el pasaje dice que las tres primeras *se refieren a (beziehen sich auf)* la pregunta antropológica¹⁹. Y en este contexto, el verbo no solo es vago, sino que cabe leerlo como *pretendidamente* vago —tanto como la retórica del marco o del horizonte. Wittgenstein nos recuerda que la imagen que necesitamos es a veces precisamente la difusa²⁰.

¹⁶ ¿Será necesario decir que esto es cualquier cosa menos relativismo metafilosófico? Se trata, en cambio, de la *profunda* verdad que encierran las siguientes palabras: «...en filosofía no existen pruebas; no hay teoremas ni problemas que se puedan resolver con una afirmación o una negación» (Waismann, F., «Mi perspectiva de la filosofía», en: Ayer, A.J. (ed.), *El positivismo lógico*, México D.F.: FCE, 1965, p. 349. El texto de Waismann es una admirable defensa de esta triple afirmación).

¹⁷ Sobre la pregunta «¿qué es el ser humano?» habría que decir, desde luego, mucho más: sobre su estructura, su carácter tan descriptivo como normativo, su alcance universal o histórico, su relación con las preguntas por la vida buena y por el sentido de la vida, entre otros aspectos. Junto con algunas indicaciones en los textos de Tugendhat, lo más iluminador que he encontrado al respecto está en Wolf, U., *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Madrid: Síntesis, 2002.

¹⁸ Cf. Kant, Immanuel, *Logik*, en: *Werkausgabe*, VI, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, pp. 447ss.

¹⁹ Es cierto: en la primera parte de la misma oración Kant señala que, en el fondo, la metafísica, la moral y la religión podrían ser *incluida* en la antropología («Im Grunde könnte man alles dieses zur Anthropologie rechnen»). Pero si se lo piensa bien, tampoco este «incluir en» (el *rechnen zu*) resulta tan claro.

²⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona/México D.F.: Crítica/UNAM, 1988, § 71.

4. Sobre la idea de una disciplina primera

Tugendhat concibe la comprensión humana, ya se dijo, como aquel aspecto en el que convergen todas las disciplinas de la filosofía. «Resulta francamente difícil tener que imaginarse una disciplina filosófica que no remita de vuelta a la comprensión humana»²¹. Esto vale incluso de la ontología, pues «el ser es algo que encontramos únicamente en nuestra comprensión»²². Es más, si se enfoca la problemática de la fe como una inquietud humana, se admitirá que también la teología remite a la comprensión.

Tengo mis problemas con este recurso al *Verstehen*. Por de pronto, habría que mostrar en qué descansa el privilegio que aquí se le concede. Sin tanta maldad, uno podría decir, parafraseando la cita anterior, que no cabe imaginarse una disciplina filosófica que no remita a la actividad del *pensar* o a la práctica de *dar razones* o al gesto de *preguntar*. Es cierto que Tugendhat mostró en sus *Lecciones* de 1976 que la pregunta por el ser en general se reformula con provecho como la pregunta por la estructura de la comprensión humana. Además, quizá se pueda decir que pensar, sin ser exactamente lo mismo, indica una relación con el dar y pedir razones, y que éste, a su vez, remite a la comprensión. Sin embargo, todas estas relaciones son conexiones *mutuas* y no reducciones. Los conceptos en juego son igualmente originarios, por lo que las remisiones de unos a otros no justifican el privilegio que recibe en Tugendhat la comprensión por sobre otros candidatos tradicionales.

La presente discusión está relacionada con la tesis (2) que nos dice que la antropología filosófica —la propuesta disciplina fundamental— tiene, a su vez, un tema fundamental: la *comprensión humana*, el núcleo de lo humano en general²³.

La consecuencia implícita en esta tesis, y Tugendhat no titubea en hacerla explícita, es que la pregunta «¿en qué consiste la comprensión humana?» constituye, al mismo tiempo, la pregunta fundamental de la filosofía. Salta a la vista el profuso empleo del vocabulario asociado al *fundamento*, a lo *básico*, lo *nuclear*²⁴. Ahora bien, ¿qué *significan* aquí estas palabras? Tugendhat no se plantea esta pregunta.

Resulta por ello conveniente revisar aquí la propuesta de Michael Dummett, quien, tras definir la filosofía analítica como aquella corriente que «sigue a Frege en

²¹ Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, p. 36

²² *Ibid.*, p. 35.

²³ *Ibid.*, pp. 39ss.

²⁴ En usos relativos al tema: *Grundfrage* (pregunta fundamental; *ibid.*, pp. 39, 40, 47), *Grundlage* (base, fundamento; *ibid.*, p. 34), *Grunddisziplin* (disciplina fundamental; *ibid.*, p. 35), *Grundlagendisziplin* (disciplina de los fundamentos; *ibid.*, pp. 37ss.), *Kern* (núcleo; *ibid.*, p. 18), *Kernbereich* (zona nuclear; *ibid.*, pp. 39, 45), etc.

lo que respecta a aceptar que la filosofía del lenguaje es el fundamento del resto de la disciplina»²⁵, puntualiza su definición, señalando que:

...*hasta que* no sepamos con razonable certeza qué forma ha de tener una teoría razonable del significado... la corrección de una parte del análisis llevada a cabo en otra parte de la filosofía no puede determinarse cabalmente²⁶.

Dummett aboga por una filosofía del lenguaje que suceda a la epistemología en su rol de *prima philosophia* y, valiéndose de la imagen del árbol, la presenta como el tronco que sostiene aquel trabajo que se realiza en las ramas, es decir, en el resto de disciplinas (a cuyos temas llama, consecuentemente, «temas especiales»). En suma: bajo este esquema hay un asunto a resolver en primer lugar, mientras que lo demás es cuestión de ulterior aplicación. Es una manera concreta de entender el discurso de los fundamentos²⁷.

Sin embargo, la historia de Dummett no ha convencido a muchos en el mundo analítico (y ni hablar de otros). En mi opinión, la razón obedece a que en ella se confunden dos cosas diferentes: un *linguistic turn* bien entendido, por un lado, y la clarificación filosófica del concepto de significado, por el otro. Una cosa es considerar que, en un sentido muy amplio, las cuestiones de la filosofía son *cuestiones relativas al lenguaje*, dado que el mejor modo de comenzar a investigar conceptos —la materia prima del filósofo— es fijándose en características del uso de las palabras correspondientes en un lenguaje natural. A eso se le ha llamado *linguistic turn* y resulta aquí particularmente interesante recordar que es lo mismo que Tugendhat denominó en 1976 «un concepto metódico *vago* pero irrenunciable de filosofía analítica del lenguaje»²⁸. Una cosa muy *distinta* es buscar una elucidación filosófica del concepto de significado lingüístico (y algunos agregaríamos que intentar construir una teoría sistemática del significado es incluso *otra* cosa). Lo primero es plegarse a un consejo muy general de carácter *metodológico*; lo segundo es embarcarse en una investigación *temática*, una entre muchas otras posibles. Para lo primero es *suficiente* un marco general de referencia como el que acabo de indicar: que los conceptos dicen relación con el uso reglado de ciertas palabras en un lenguaje natural. En cambio, para un filósofo interesado en el tema del significado afirmar eso es apenas *comenzar*.

²⁵ Dummett, M., *La verdad y otros enigmas*, México D.F.: FCE, 1990, p. 539.

²⁶ *Ibid.*, p. 552. Las cursivas son mías.

²⁷ Hay un planteamiento parecido en Searle, quien escribe: «Los filósofos lingüísticos del período que estoy discutiendo no tenían una teoría general del lenguaje sobre la cual basar sus análisis conceptuales particulares.» (Searle, J., *Actos de habla*, Madrid: Cátedra, 1986, p. 151). El objetivo que Searle asocia con su teoría de los actos de habla es precisamente el de llegar a establecer tal teoría general del lenguaje.

²⁸ Tugendhat, E., *Vorlesungen*, p. 127. El énfasis es mío.

En este punto acudo a Wittgenstein, quien alguna vez señaló sin ambages que «la palabra ‘significado’ no ocupa una posición superior a la de otras palabras»²⁹. Pero Wittgenstein tiene además una alternativa plausible a historias como la de Dummett, y es por esto que conviene sacarlo a colación. En uno de los lugares en que aparece la famosa idea de la filosofía como terapia filosófica, leemos:

Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema. No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias³⁰.

Al enfatizar la pluralidad de los problemas filosóficos y de los correspondientes métodos de solución, Wittgenstein pretende contrarrestar lo que Anthony Kenny llama apropiadamente una «visión fundacional de la filosofía» (*foundational view of philosophy*), en especial, la concepción cartesiana de la epistemología como disciplina fundamental³¹. Ahora bien, Wittgenstein critica en el caso particular de la filosofía cartesiana una actitud filosófica *en general*, por lo cual su crítica afecta igualmente al estatuto «fundamental» que en la filosofía clásica se atribuyó a la metafísica, que Dummett y Searle asignan a la filosofía del lenguaje y del cual Tugendhat quiere imbuir ahora a la antropología filosófica. Lo que propone Wittgenstein es reemplazar la inveterada metáfora de la construcción de un edificio, fuente inspiradora del modo fundacionalista de pensar, por una nueva imagen:

En la filosofía no colocamos un cimiento, sino que ordenamos una habitación y al hacerlo tenemos que asir todas las cosas una docena de veces³².

Esto recuerda, a su vez, la conocida comparación de la actividad filosófica con la clasificación de libros en una biblioteca³³. Ambas imágenes cuestionan la idea de que el problema filosófico genuino sea aquél que deba solucionarse *antes* de que se pueda emprender seriamente cualquier otra indagación. Con Kenny pienso que a

²⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Vorlesungen 1930-1935*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, p. 185.

³⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, § 133.

³¹ Cf. Kenny, A., *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, pp. 46ss. Wittgenstein no desapruaba una *interpretación* del problema del conocimiento, que va desde Descartes hasta el positivismo lógico. Resulta por ello convincente que Toulmin lea las conocidas formulaciones antifilosóficas de Wittgenstein, no como referidas a *toda* la historia de la filosofía, sino solo a un período: «...the philosophy whose ‘death’ Wittgenstein proclaimed was less the entire tradition of philosophical thinking, from Thales on, than it was the new, purely theoretical style in philosophy inaugurated by Descartes in the 1630s...» (Toulmin, S., «Wittgenstein and the Death of Philosophy», en: Haller, R. y J. Brandl (eds.), *Wittgenstein. Eine Neubewertung. Akten des 14 Internationalen Wittgenstein-Symposiums*, I (1990), p. 225).

³² Wittgenstein, Ludwig, *Vorlesungen 1930-1935*, p. 46.

³³ Wittgenstein, Ludwig, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid: Tecnos, 1976, p. 75.

esto se refiere la enigmática observación: «El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero»³⁴. En efecto, en el marco de la *foundational view* sería una irresponsabilidad dejar de filosofar antes de haber solucionado *el* problema. Sin embargo, no hay en la filosofía problemas «más filosóficos» que otros; ni los epistemológicos ni los semánticos, ni los ontológicos ni los antropológicos, pueden arrogarse tal distinción. Las imágenes de ordenar un cuarto o de reubicar los libros de una biblioteca sugieren, por el contrario, una concepción *holista* del quehacer filosófico, que en el *Cuaderno Azul* aparece formulada en los siguientes términos: «...cada nuevo problema que surge puede poner en cuestión la *posición* que nuestros resultados parciales previos han de ocupar en el cuadro final»³⁵. Podemos reconocer en esta descripción si pensamos, por ejemplo, en la experiencia concreta de redactar un texto; pero la cita describe también muy adecuadamente la situación en que nos encontramos, en general, al revisar nuestras opiniones filosóficas. Las más de las veces no es tanto una cuestión de rechazar de plano tal o cual opinión. Se trata más bien de acomodarla o hacerla calzar mejor con otras.

No es casual entonces que la propuesta de poner la filosofía del lenguaje en el lugar de la epistemología —la que a su vez habría reemplazado antes a la metafísica, la misma que ahora Tugendhat propone sustituir por antropología— haya tenido tan escasa acogida. Y es que no resulta *realista* concebir la actividad filosófica en términos fundacionalistas. La figura del problema fundamental y la posterior aplicación de su solución a otros problemas es demasiado rígida y simplista, *aunque* leamos el «posterior» en un sentido puramente lógico y no temporal. Las cosas simplemente no parecen funcionar así, ni tampoco se advierte por qué debieran hacerlo. Y es que existe una manera alternativa y más realista de oponerse a la fragmentación y, sobre todo, al escolasticismo. Por lo demás, en el escenario fundacionalista todo se volvería mucho más aburrido: los problemas de aplicación tienden a oponerse a las *búsquedas* auténticas, a la solución de verdaderos *dilemas*, en fin, a cualquier tarea que requiera no solo de inteligencia calculadora, sino también de fantasía y profundidad intelectual. En dicho escenario, filósofos o filósofas que no trabajaran en temas de antropología filosófica —más precisamente, en el tema de la comprensión humana— serían filósofos o filósofas que se contentan con temas *secundarios*. De llegar una generación realmente ambiciosa de filósofos o filósofas, habría que temer por la suerte de la epistemología, la estética, etc. Acaso Tugendhat no percibió lo anterior como el resultado consecuente de su propuesta, porque no se detuvo en el sentido de la palabra «fundamental» en este contexto. Por mi parte, no veo por ahora que la

³⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, § 133.

³⁵ *Ibid.*

idea de una disciplina primera pueda ser articulada claramente de un modo distinto a como ocurre en Dummett.

5. Lo antropológico: ¿pregunta o disciplina?

Demos ahora un paso más, ¿Cabe hablar en realidad de la antropología filosófica como una *disciplina* (una disciplina más, ya que no la fundamental), así como hablamos de la moral, la estética, la ontología, la lógica, etc.?

¿Cuáles serían las preguntas que competen a una tal disciplina? Habiendo rechazado la comprensión como *el* tema de los temas antropológicos, cabe pensar en muchas posibilidades, todas importantes. Una pregunta que obviamente se plantea es la de si el ser humano es solo cuerpo o existe además algo así como la mente. Sin embargo, esto ya se discute, y a un nivel muy avanzado, en la filosofía de la mente. También es antropológicamente relevante esclarecer si el hombre posee realmente libertad, y en qué medida; pero esto es lo que ya se intenta hacer en un viejo debate metafísico. ¿Somos los seres humanos esencialmente egoístas, como pensaba Nietzsche? A eso debieran ofrecer alguna respuesta, siempre más o menos tentativa las investigaciones éticas. Y, en fin, el significado profundo de que hombres y mujeres seamos seres racionales es lo que procuran desentrañar teorías de la racionalidad, que, sin conformar una disciplina propiamente tal, representan una pequeña sección al interior de la filosofía teórica. Se ve hacia dónde voy: *los temas de la supuesta antropología filosófica ya tienen su lugar* —sus expertos, sus congresos, sus vocabularios—, o bien en disciplinas tradicionales, o bien en lo que se podría llamar «contextos de discusión» (como el de la teoría de la racionalidad, cuyas preguntas no son suficientes o lo suficientemente diversas como para constituir lo que llamaríamos una disciplina). Estas disciplinas y estos contextos de discusión se han ido formando espontáneamente a lo largo el tiempo y su vitalidad varía con el correr del mismo. Y aunque las divisiones nunca son del todo exactas, ni menos fijas (sobre todo las de los «contextos de discusión», más propensos a nacer, morir y, a veces, resucitar), dichas divisiones poseen, por cierto, utilidad práctica a la hora de organizar programas de estudio, contratar profesores o buscar evaluadores de proyectos de investigación.

Los grandes temas relativos al ser humano ya poseen, entonces, su lugar en los organigramas tradicionales de la filosofía. No necesitamos *de una disciplina más*, llamada «antropología filosófica», como pensaron Scheler, Plessner y Gehlen a comienzos del siglo pasado en Alemania. No puede ser casual que la idea de fundar una tal disciplina surgiera tan tarde en la historia de la filosofía occidental, a pesar de que la preocupación por lo humano se remonta a la sofística y Sócrates. Tampoco

creo que sea una vicisitud histórica, como piensa Tugendhat, el que después de la primera mitad del siglo pasado tal disciplina haya pasado de moda, hecho que él atribuye a la influencia del pensamiento de Heidegger, en el que la pregunta por el ser desplazó a la pregunta por el ser humano³⁶. El asunto es al revés: la peculiaridad histórica fue —y esto al margen de las críticas de Heidegger y Husserl— la de querer fundar en algún momento una antropología filosófica como disciplina. En mi opinión, la ausencia de tal disciplina a lo largo de casi toda la historia de la filosofía obedece a una razón más profunda: que la inquietud antropológica está presente, o debiera estarlo, en prácticamente *toda* ocupación filosófica. Scheler, Plessner y Gehlen escogieron una estrategia equivocada para una buena causa. Es lo que pienso también sobre la reciente propuesta de Tugendhat³⁷. Y el punto importa: tener una disciplina filosófica especializada en la cuestión de lo humano equivaldría en la práctica a *dispensar* a los filósofos que trabajan sobre el lenguaje, la ética, el conocimiento, la experiencia estética, etc., de ocuparse, aunque siempre de forma indirecta, precisamente de esa cuestión, so pena de tornar baldío su trabajo especializado. O bien no existe en filosofía el especialista sobre lo humano, o bien todos debemos serlo.

Por otro lado, ¿tiene la supuesta antropología filosófica un método? Tugendhat así lo cree, como queda de manifiesto en su tesis (3) que nos dice que el hilo conductor para el tratamiento del tema del *Verstehen* es el *carácter proposicional del lenguaje*³⁸.

Como las anteriores, se trata nuevamente de una tesis metodológica. Sin embargo, en el siguiente apartado la comentaré como la tesis de contenido que también es, a saber, la del ser humano como el ser dotado de un lenguaje proposicional: el «ser proposicional», como podríamos decir. Sobre la existencia de un supuesto método de una supuesta antropología filosófica, me limitaré a decir que no se ve mucho en común entre los modos y estilos en que han sido confeccionado textos como «Sobre la antropología del actor» de Plessner, «Sobre el hombre y sus emociones» de Elias, el excelente trabajo de Hartmut Böhme sobre el tacto, el ensayo en que Ursula Wolf

³⁶ Cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, pp. 17ss.

³⁷ Si me preguntaran dónde ubicar entonces algunos de los textos de Plessner, Scheler, Gehlen y otros autores, textos que abordan explícitamente la pregunta «¿qué es el ser humano?» y que no resultaría natural catalogar como filosofía de la mente, ética o epistemología, respondería que podemos hablar de un *contexto de discusión* llamado antropología filosófica, así como lo son también la teoría de la causalidad o la de la argumentación. Lo que señalo a continuación en el texto principal demuestra que esta respuesta (antropología filosófica como contexto de discusión, pero no como disciplina) *no* es una salida puramente terminológica.

³⁸ Cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, p. 42.

comenta textos de Handke y el libro de Harry Frankfurt sobre el amor³⁹. Se trata de estrategias muy diferentes y ninguna pareciera más legítima que las demás. El punto de referencia puede ser la literatura o tal o cual descubrimiento biológico. Dependiendo del asunto, será oportuno conceder más o menos espacio a consideraciones históricas. El análisis puede ser fundamentalmente conceptual; el estilo ensayístico puede venir requerido por el tema. No se ve entonces que haya *un* hilo conductor (una pregunta rectora, una clave de entrada) para el tratamiento filosófico del tema humano, por lo que (3), tomada como tesis metodológica, parece por de pronto cuestionable.

Concluyo entonces que la cuestión del ser humano puede ser vista simplemente como eso: una *pregunta* que nos debiera importar a todos y no una *disciplina* a la que algunos pudieran dedicarse.

6. Dos visiones del lenguaje (y del ser) humano

El ser humano como «ser proposicional»: se trata de un motivo que Tugendhat había trabajado ya en su libro *Egocentricidad y mística* y que retoma en los textos que comento⁴⁰. Las limitaciones de un artículo me impiden ser justo con la riqueza, sutileza y profundidad de este material. A partir de la estructura proposicional del lenguaje, Tugendhat reconstruye con originalidad las ideas de racionalidad, responsabilidad y reflexión. Lo que Plessner y Scheler describieron como la objetivización de un mundo o el distanciamiento respecto del mismo, rasgo típico de la condición humana, es localizado ahora en características del lenguaje, con lo que las descripciones se hacen más concretas y menos metafóricas. En el primer texto de *Antropología en vez de metafísica*, Tugendhat elabora además la noción de «trascendencia inmanente», poniendo productivamente en juego aportes de Nietzsche, Fromm y Murdoch. Con todo, quiero explicar a continuación por qué su reflexión antropológica basada en el lenguaje me parece insuficiente.

Diversos pasajes del hoy llamado «tercer Wittgenstein» permiten elaborar una constante antropológica ligada al lenguaje que Tugendhat simplemente deje de

³⁹ Los textos mencionados de Plessner y Elias, al igual que el de Böhme («En pro de lo bajo. El sentido del tacto en el sistema de los sentidos») aparecen compilados en: Gebauer, G. (ed.), *Anthropologie*, Leipzig: Reclam, 1998. Las otras dos referencias son a Wolf, U., «El bosquejo de aquel día. Una lectura filosófica de la trilogía de ensayos de Peter Handke», en: *Estudios de Filosofía* (Universidad de Antioquia), 11 (1995), pp. 241-256, y a Frankfurt, H., *Las razones del amor*, Barcelona: Paidós, 2004.

⁴⁰ Cf. Tugendhat, E., *Egocentricidad y mística*, Barcelona: Gedisa, 2004.

lado⁴¹. Pienso concretamente en aquellos fenómenos a los que se alude en la segunda parte de las *Investigaciones* con la noción de «vivenciar el significado de una palabra». Por ejemplo, el que nos resulte natural llamar al día martes «delgado» más bien que «gordo», que calza mejor al miércoles. O que la palabra «Beethoven» le quede tan bien al rostro y las obras del compositor. O que nos parezca extraño el uso de la palabra «torre», cuando, habiendo convenido con otra persona usarla como «colegio», esta persona nos pide ir a la torre; más todavía: que nos parezca extraño, *aunque* de hecho entendamos la petición y vayamos al colegio. Wittgenstein habla en este contexto del «rostro familiar de una palabra», de «la sensación de que una palabra ha absorbido en sí su significado», de la palabra como «el retrato vivo de su significado»⁴². Seres que carecieran de estas experiencias fisiognómicas —que fueran ciegos para el así llamado «significado secundario»— carecerían, según Wittgenstein, de algo fundamental: «el cariño (*Anhänglichkeit*) por sus palabras»⁴³. Estos seres corresponderían en realidad a «un tipo diferente de ser humano»⁴⁴. Si preguntamos ahora *dónde* se juegan principalmente tales experiencias fisiognómicas, solo cabe la respuesta de Stephen Mulhall: se juegan en nuestra relación *con la lengua materna*, esa única lengua en que tenemos, por ejemplo, una experiencia profunda de la poesía y en la que más natural nos resulta expresar nuestras emociones más íntimas⁴⁵. La lengua materna —lengua, que no lenguaje— es el lugar donde nace y se cría esa segunda naturaleza que todo ser humano adquiere *qua* ser parlante, *qua* ser cultural. Nuestra relación con ella nunca se igualará, sabido es, a la que podamos establecer con otras lenguas. En mi interpretación, sujetos completamente «ciegos para el significado secundario» en rigor no existen, porque se trataría de sujetos *carentes de una lengua materna*. Un tipo muy diferente de ser humano, por cierto.

No es difícil apreciar que se trata de una perspectiva sobre el lenguaje muy diferente a la de Tugendhat. Sin ir más lejos, los fenómenos apuntados en el párrafo anterior de proposicional nada tienen, y esto en un doble sentido: por un lado, se juegan

⁴¹ El *corpus* asociado a la noción de «tercer Wittgenstein» abarca los textos escritos después de 1946, es decir: *Sobre la certeza*, *Observaciones sobre los colores*, *Zettel*, todos los textos sobre filosofía de la psicología y el que se publicó como segunda parte de las *Investigaciones*.

⁴² Las tres expresiones aparecen en Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, p. 499.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, I, Madrid: Tecnos, 1987, p. 2. Estos y otros pasajes demuestran que la obra última de Wittgenstein ciertamente merece ser leída también en clave antropológica. Cf. Medina, J., «Wittgenstein's Social Naturalism: The Idea of 'Second Nature' After the Philosophical Investigations», en: Moyal-Sharrock, D. (ed.), *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*, Hampshire: Ashgate, 2004, pp. 79-92.

⁴⁵ Cf. Mulhall, S., «Seeing Aspects», en: Glock, H.-J. (ed.), *Wittgenstein: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 2001, pp. 246-267.

o localizan fundamentalmente en *palabras* y no en oraciones (o en estas últimas, solo en la medida en que son experimentadas a partir de las primeras; piénsese en las frases que aparecen en un poema); y, por otro lado, se trata siempre de *cómo* se vivencian las palabras de una lengua y no de *lo que* con ellas podemos expresar. En fin, sospecho que una concepción antropológica en la que el énfasis puesto en el carácter proposicional del lenguaje lleva más o menos directamente a privilegiar lo racional en desmedro de lo emocional, perdería su unilateralidad (o tendría incluso que ser revisado más a fondo), si se quisiera hacer justicia a las consecuencias antropológicas que parecen seguirse de reflexiones igualmente pertinentes sobre el lenguaje, como las que acabamos de revisar en Wittgenstein⁴⁶.

Ahora bien, podemos ver ahora que existe además una conexión entre la *concepción* de lo humano en Tugendhat y el *método* que emplea para abordar el tema. Tugendhat busca algo común, esencial o último en el ser humano, de lo cual se derive lo demás —sino todo, buena parte de lo demás. Las cuestiones de forma y estilo suelen conllevar cuestiones de contenido (y viceversa). En este caso, la idea de una disciplina *fundamental* se refleja en la tesis del carácter proposicional como lo *fundamental* del lenguaje y del ser humano. He llamado la atención sobre la dimensión del apego emocional a nuestra lengua materna, también para sugerir que un modo de pensar fundacionalista, como el que se registra en Tugendhat, es quizá más propenso a generar visiones sesgadas que un modo de pensar holista. En este y otros temas debiéramos contentarnos con explicitar y describir parecidos de familia, aunque me apuro en conceder que esto no es más que un bonito deseo: una reflexión detenida sobre la relevancia metafísica de la noción wittgensteiniana es tarea que, hasta donde sé, no se ha llevado a cabo.

7. Una reflexión final

Antropología en vez de metafísica: mi reacción a este planteo ha sido crítica en muchos puntos, pero esto no debiera ocultar el hecho de que comparto lo que me parece ser la *motivación de fondo* de Tugendhat, a saber, la necesidad de mantener viva la pregunta por el ser humano, o alguna pregunta emparentada, como contrapeso a las tendencias de desintegración —donde yo puntualizaría: sobre todo, con el fin de no caer en el

⁴⁶ Cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, pp. 44ss, donde el autor matiza su posición, precisando que no pretende reducir la comprensión humana en general a la comprensión lingüística en particular (recuerda, para tal efecto, la comprensión de la música o las artes visuales, o fenómenos como los gestos, la sonrisa, la risa y el llanto). El disenso, sin embargo, sigue en pie, puesto que atañe a una cabal comprensión filosófica de la comprensión *lingüística*.

escolasticismo. Mis objeciones tienen que ver con la *articulación metodológica* de dicha motivación. En concreto, no pienso que la antropología filosófica constituya una filosofía primera, porque desconfío con Wittgenstein de *toda* visión fundacional de la filosofía, cual sea la disciplina de turno llamada a officiar de fundamento. Tampoco pienso que la antropología filosófica posea una pregunta fundamental en la pregunta por la estructura de la comprensión humana. Y ni siquiera considero conveniente fundar o refundar una tal disciplina, porque hacerlo sería dispensar a quienes no se dedicaran a ella de tratar sus respectivos temas en la perspectiva de lo humano (luz verde para que hiciera escuela el escolasticismo)⁴⁷.

Para terminar, una reflexión meta-metafilosófica: ¿es acaso necesario o conveniente ocuparse de cuestiones de método? ¿En esta vida tan corta no bastará con avocarse directamente al tratamiento de los temas filosóficos y dejar filosofías de la filosofía para otra vida? Si en cuestiones de contenido nunca nos ponemos de acuerdo, ¿será sensato esperar que lo podamos hacer en cuestiones metodológicas? En fin, ¿es siquiera deseable publicar *ensayos de metafilosofía*? Mi sincera respuesta a esta cuestión es que *de vez en cuando* sí importa, y mucho, preguntarse por lo que la filosofía es y debe ser. Es cierto, en toda reflexión metodológica existe el riesgo de olvidar los contenidos y generar un discurso sobre la filosofía que flota, por así decir, en el vacío. Por eso, en general intento disuadir a mis alumnos de escribir una tesis sobre la concepción de filosofía de tal o cual autor. La reflexión sobre cómo entrar en los temas o problemas debe realizarse *a propósito de* nuestro intento de entrar en ellos. Sin embargo, existe el peligro inverso de dar por descontado que se sabe definitivamente lo que la filosofía es y se cuenta con el método correcto. Esta es una actitud eminentemente antifilosófica, pues entre los extraños rasgos de la filosofía figura no solo el que nunca esté definitivamente claro cuál sea el método más conveniente, sino también que ni siquiera existan acuerdos pasajeros al respecto. El científico podrá acaso burlarse de lo siguiente, cambiarlo no podrá: de alguna manera lo que hace de alguien un filósofo o una filosofía es que nunca sabe («a ciencia cierta») lo que sea en realidad la filosofía. Es por ello que de vez en cuando debiéramos preguntarnos cómo procede una buena reflexión filosófica, intentando sobre todo incorporar aspectos de tradiciones filosóficas que conocemos

⁴⁷ Mucho de lo expuesto puede resultar casi obvio para quienes trabajan en filosofía práctica. Pero no son esos afortunados —cuyo tema los libra casi automáticamente del fantasma de la nimiedad— los que aquí he tenido en mente, sino más bien quienes trabajan en ontología, epistemología, filosofía del lenguaje o filosofía de la mente (no por nada las disciplinas en que más trabajan filósofos analíticos), o en teorías de la verdad, la causalidad, el significado, la argumentación, la intencionalidad o la metáfora. En todos estos campos, la idea de que la preocupación por lo humano debiera ser el norte de lo que hacemos, obviamente no es tan obvia como para quien se ocupa de debates éticos, sociales o políticos.

menos. Pequeños cambios metafilosóficos pueden llevarnos no necesariamente a desechar un resultado anterior, pero sí a reubicarlo con respecto a otros resultados. Es una de esas ocasiones en que nos toca reorganizar los objetos de un cuarto o los libros de una biblioteca.

Acabo con una cita del libro *Da Ilusão e do Auto-Engano na Filosofia* de Pedro Vasco de Almeida Prado, filósofo portugués del siglo XIX, un gran olvidado. El hallazgo es de Peter Bieri, autor analítico que —como Rorty, Putnam y varios más— ha sentido a ratos gran desencanto ante las tendencias escolastizantes de la filosofía en que se educó. Aunque en nada de lo anterior me referí a los «hagiógrafos» que de Almeida Prado menciona en la cita, sus palabras expresan inmejorablemente el espíritu de este trabajo:

Hay dos tipos de filósofos de los cuales no me fío. Los primeros son los técnicos, los que toman la exactitud de la matemática por modelo y creen que la claridad reside en la fórmula. Los segundos son los hagiógrafos, en cuyas manos la filosofía se convierte en una interminable interpretación de textos sagrados. Si es que existe realmente una comprensión filosófica, ésta tendría que generarse de un modo distinto: a través de un reflexionar cuya claridad, exactitud y profundidad consistan en una proximidad a la experiencia que cada cual hace consigo mismo, sin percibirla completamente y sin comprenderla⁴⁸.

⁴⁸ Citado como epígrafe en Bieri, P., *El oficio de ser libre*, Barcelona: Ariel, 2002.

II

Formas de hacer Filosofía

O filósofo entre a lógica e a arte. Acerca do escrito «Filosofia», de Wittgenstein

Silvia Faustino de Assis Saes
Universidade Federal da Bahia

I

Este trabalho terá por base o capítulo intitulado «Filosofia», extraído de um texto datilografado que Wittgenstein compilou em 1933, mas que nunca foi publicado: *The Big Typescript* (MS 213 no catálogo de von Wright)¹. Muitas das célebres passagens sobre a natureza da filosofia, que encontramos nas *Investigações Filosóficas*, já se encontram nesse texto. Mas, como há muitos outros pontos de discussão e de reflexão que não aparecem em nenhum outro escrito, as oito seções que compõem o respectivo capítulo podem ser tomadas como a mais extensa e mais aprofundada discussão de Wittgenstein sobre a natureza do trabalho em filosofia e suas intrínsecas dificuldades. O objetivo desta palestra consiste em esclarecer a instigante tensão entre duas afirmações conjuntas de Wittgenstein sobre a filosofia: de um lado, ele afirma que a filosofia «deixa tudo tal como está»²; e, de outro lado, ele declara que a filosofia exige uma *Umstellung* —mudança, inversão, reorganização, reorientação—

¹ Há uma tradução em português, feita por António Zilhão, que foi publicada na revista *Manuscrito*, XVIII, 2 (1995), pp. 1-37, e que teve por base a versão original do texto, editada pelo Professor Hekki Nyman, publicada pela primeira vez em *Revue Internationale de Philosophie*, XL, 169, pp. 175-203. Este trabalho valeu-se da versão original do texto que acompanha a tradução inglesa de C.G. Luckhardt e M.A.E. Aue no livro Klagge, J., e A. Nordmann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions (1921-1951)*, Indianápolis: Hackett, 1993, pp. 158-199. Todas as citações do texto «Philosophie» terão como referência a letra P, acompanhada do número da página original. Uma primeira versão deste trabalho, intitulada «O trabalho do filósofo e a dificuldade da filosofia», em: Salles, J. C. (ed.), *Pesquisa e Filosofia*, Salvador: Editora Quarteto, 2007, pp. 315-331.

² Wittgenstein, Ludwig, P, p. 418.

de ponto de vista³, sendo esta a sua maior dificuldade. Tentarei explorar essa tensão procurando entender de que maneira a neutralidade da atividade descritiva da filosofia, perfeitamente conveniente ao preceito de deixar tudo como está, pode ser combinada com a exigência de uma mudança que, segundo as palavras de Wittgenstein, diz respeito não ao entendimento, mas à vontade⁴.

De todas as outras seções que compõem o escrito, a primeira é, sem dúvida, a que causa maior impacto, na medida em que afirma que a dificuldade a ser ultrapassada pela filosofia não é uma dificuldade intelectual das ciências nem uma dificuldade do entendimento, mas uma dificuldade da vontade. Questionando a visão de Tolstoi segundo a qual um objeto é significativo ou importante em razão de sua geral inteligibilidade, Wittgenstein observa que há objetos igualmente significativos e importantes que são difíceis de entender, e que essa dificuldade reside «naquilo que a maior parte das pessoas *quer ver*»⁵. Deste modo, não se vence essa dificuldade por meio de uma instrução especial sobre coisas abstrusas —um trabalho sobre o entendimento—, mas por meio de um trabalho sobre a vontade. Chama a atenção o fato de Wittgenstein admitir que aquilo que faz a filosofia enfrentar a maior dificuldade é precisamente o que depende da vontade. A meu ver, a dificuldade da vontade envolve um duplo aspecto: a vontade do filósofo em relação à filosofia, e a vontade ligada ao uso da linguagem em geral. Em ambos os aspectos, a vontade seria como uma força capaz de impedir ou de favorecer uma mudança de ponto de vista.

Na primeira seção do ensaio, a dificuldade da filosofia aparece ligada ao abandono de certas expressões como sem sentido (*sinnlos*). De acordo com Wittgenstein, tal dificuldade envolve a exigência de uma resignação, não do entendimento, mas do «sentimento» e é comparada à dificuldade de conter as lágrimas ou explosões de ira⁶. Na qualidade de uma atividade que exige o respeito aos limites do sentido, a prática filosófica torna-se tão difícil quanto o é a repressão de certos comportamentos naturais ou instintivos. O trabalho em filosofia, diz Wittgenstein, é um trabalho sobre nós mesmos, sobre a nossa própria concepção (*Auffassung*), sobre o modo como vemos as coisas e o que delas exigimos⁷. O maior problema do filósofo parece ser o de que, a fim de realizar sua tarefa de descrição absolutamente neutra da racionalidade, ele tem de encontrar um ponto de vista em que suas expectativas, valores ou vontade não interfiram. Há uma outra passagem que ilustra a dificuldade da filosofia e do filósofo:

³ Cf. *ibid.*, p. 406.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 407.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 406.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 407.

A inquietação na filosofia resulta do fato de os filósofos considerarem erradamente a filosofia, de a verem erradamente, a saber, como que dividida em tiras latitudinais (infinitas) em vez de em tiras transversais (finitas). Esta mudança de perspectiva constitui a *maior* dificuldade. Eles querem então, por assim dizer, apreender a tira infinita e queixam-se que isto não é possível pedaço a pedaço.⁸

Em perfeita consonância com a primeira seção, o fragmento acima atesta que, para Wittgenstein, o filósofo precisa vencer primeiramente e em si mesmo uma espécie de compulsão volitiva que o faz «querer apreender», de uma vez por todas, a solução definitiva de *um* problema, como se assim ele pudesse dar conta de um plano uniforme, sem cortes e de extensão infinita⁹. Em vez de progredir aos poucos em sua investigação, respeitando os limites de diferentes planos, ângulos e perspectivas, ele quer chegar logo ao fim do seu trabalho, movido por uma espécie de «ânsia por generalidade» (como será dito mais tarde no *Blue Book*). A *maior* dificuldade (grifo original) é mudar essa perspectiva, esse «querer» movido por uma desmesurada expectativa teórica. Em vez de uma solução que se estende ao infinito, o filósofo deveria «arar toda a linguagem»¹⁰ e nessa arada, em que sulcaria e revolveria o solo que sustenta os usos significativos, as almejadas tiras longitudinais que o perseguiam poderiam desaparecer. E aquilo que antes lhe apareceria como inútil, poderia então revelar-se como o que é de fato o mais importante.

Quanto chama a atenção para a vontade ligada ao uso da linguagem, Wittgenstein não se refere a uma faculdade subjetiva especial, nem a uma experiência específica, nem a um fenômeno que poderia ser isolado e analisado por trás das ações. Trata-se, na verdade, de um feixe de aspectos volitivos misturados a certos acentos da sensibilidade e da afetividade que formam uma espécie de *pathos* operante nas ações linguísticas. Creio que tais aspectos encontram-se na base do que Wittgenstein entende por «aquilo que está mais próximo de nós» e que, ao mesmo tempo, é «de mais difícil compreensão»¹¹. Ora, o que poderia estar mais perto de nós senão o nosso próprio «modo de percepção», que nos parece tão «natural»?¹² Tudo leva a crer que a razão

⁸ *Ibid.*, pp. 431-432.

⁹ As expressões *Längstreifen* e *Querstreife* são traduzidas em inglês por «tiras verticais» e «tiras horizontais», respectivamente. Em português, pode-se também traduzir o termo *Längstreifen* por «tiras longitudinais». Penso que o contraste almejado por Wittgenstein fica mais claro a partir da oposição entre tiras que se estendem num plano uniforme e sem cortes de maneira infinita (seja em largura, seja em comprimento) e tiras que são oblíquas, que são cortadas por outros planos, ângulos e perspectivas, sendo, por isso, finitas.

¹⁰ *Ibid.*, p. 432.

¹¹ *Ibid.*, p. 407.

¹² Cf. *ibid.*, pp. 428-429.

que nos impede de refletir sobre o nosso modo de percepção é simplesmente o fato de não termos nenhum contraponto ao mesmo¹³. É uma situação que seria excepcional se não fosse tão corriqueira: não podemos observar certos aspectos —justamente os que são filosoficamente relevantes— exatamente porque os «temos sempre (abertamente) diante dos nossos olhos»¹⁴. Ora, é neste ponto que se abre o espaço de trabalho do filósofo: ele pode fornecer o contraponto capaz de iluminar aquilo que, ao se impor como intrínseco e natural, nos escapa. Mas não esqueçamos: apenas vencendo os obstáculos de seu próprio «querer ver», pode o filósofo ter olhos para o que a maioria das pessoas «quer ver». A questão, agora, é saber *como* ele pode fazer isso.

II

Para Wittgenstein, a filosofia deve mostrar as analogias enganadoras (*irreführenden Analogien*) no uso da linguagem¹⁵. Mas, a força de atuação de uma analogia não seria tão decisiva se ela não se ligasse à vontade, isto é, a um tipo de sensibilidade instintiva ou afetiva que opera no uso da linguagem. Em qualquer dicionário, «analogia» significa semelhança, similitude ou parecença entre coisas diferentes. Uma analogia envolve sempre a idéia de uma correlação entre elementos de dois ou vários sistemas ou ordens ou a idéia de uma similitude entre figuras em termos de sua proporção ou disposição. Uma analogia permite que, a partir de uma semelhança entre traços característicos, a diferentes objetos se possam atribuir os mesmos predicados, sem que com isso passem a submeter-se a uma determinação unívoca. Mas, as analogias têm, acima de tudo, o propósito de estabelecer comparações.

Pode-se dizer que, no entender de Wittgenstein, as analogias desempenham o papel crucial de orientar e dirigir os pensamentos e ações. Nessa medida, cabe ao filósofo mostrar as analogias que induzem ao erro, que orientam de forma incorreta, mesmo se (e *sobretudo* se) não estamos conscientes disto. Uma falsa analogia é como um falso caminho, uma falsa direção. O efeito (*Wirkung*) de uma falsa analogia se mostra como uma luta e inquietação constantes, «quase um estímulo (*Reiz*) constante»¹⁶ que nos impulsiona, nos empurra para a direção errada. Pode-se dizer que o caráter operativo das analogias é considerado por Wittgenstein tanto na sua vigência constante na práxis do uso da nossa linguagem quanto na atividade de esclarecimento à qual se presta a filosofia, isto é, tanto da parte de quem usa quanto

¹³ Cf. *ibid.*, p. 429.

¹⁴ *Ibid.*, p. 419.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 408.

¹⁶ *Ibid.*, p. 409.

da parte de quem descreve o uso da linguagem¹⁷. Ao filósofo caberia não somente identificar as analogias que de fato nos orientam, como também mostrar que não a tínhamos reconhecido como analogia¹⁸. Tal como um modelo, um paradigma, uma regra que se seguimos, uma analogia adestra, disciplina, instrui o pensamento e a práxis, e tem a força de instituir a própria racionalidade. O perigo reside no fato de que, independentemente de seu caráter enganador, uma analogia funciona e produz efeitos concretos em nossas vidas.

Quando Wittgenstein diz que o dom ou o talento para a filosofia consiste na capacidade de «receber uma impressão forte e duradoura de um fato da gramática», ele aponta para a habilidade de captar as armadilhas (arapucas, ciladas) da linguagem¹⁹. São essas armadilhas que criam problemas e confusões gramaticais que, por terem sido cristalizadas pelos mais antigos hábitos de pensamento, parecem tão duras de abalar e aparentemente impossíveis de serem erradicadas. O filósofo deve trabalhar no sentido de arrancar as pessoas de uma tendência para pensar *assim* e não de outro modo, deve desemaranhar a «enorme rede de descaminhos em bom estado transitáveis», identificar os entroncamentos, pôr letreiros advertindo para os pontos de bifurcação perigosos, etc.²⁰ Uma das tarefas mais importantes do trabalho filosófico consiste em «exprimir todos os passos dados em falso pelo pensamento», «desenhar fielmente a fisionomia de cada erro»²¹; mas isso depende de que o leitor possa reconhecer a expressão que lhe for mostrada como *sua*, ou como diz Wittgenstein: «como a expressão correta de seu sentimento»²². Neste ponto, é clara a analogia da filosofia com a psicanálise: uma expressão só é a expressão correta quando é reconhecida enquanto tal pela própria pessoa que a utilizou. E o que a outra pessoa reconhece nada mais é senão a analogia que o filósofo lhe apresenta como a origem ou fonte do seu pensamento²³.

O filósofo aspira a encontrar a palavra libertadora e isso ocorre quando ele possibilita a apreensão do que era, até então, inapreensível (impalpável, intangível) e que, no fundo, sempre tinha nos incomodado. Isso é parecido com o que ocorre quando temos «um cabelo na língua, sentimo-lo, mas não o conseguimos apanhar e,

¹⁷ Platão, por exemplo, comparou o Bem com o Sol e indicou que o primeiro desempenha no mundo inteligível o mesmo papel que desempenha o segundo no mundo sensível, e essa comparação foi desenvolvida por outros filósofos. Do mesmo modo, o primeiro Wittgenstein comparou a proposição com uma figuração (*Bild*).

¹⁸ Cf. *ibid.*

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 422.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 423.

²¹ *Ibid.*, p. 410.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

deste modo, não conseguimos nos ver livres dele»²⁴. Em boa medida, a filosofia pode auxiliar-nos a nos libertar de incômodos que nos perturbam, que sentimos, mas não conseguimos identificar. O filósofo é eficaz quando sua palavra nos permite exprimir a coisa e torná-la inofensiva²⁵. Por essa razão, a escolha de suas palavras, de seu modo de expressão, a justeza e a perfeição das imagens torna-se crucial: somente por meio de uma analogia esclarecedora, pode o filósofo exibir uma analogia enganadora.

III

Em vez de envolver perguntas que julgaríamos como as mais fundamentais na medida em que concerniriam ao que pensamos ser realmente grande e importante, um problema filosófico, ensina-nos Wittgenstein, deve ser visto como algo simplesmente produzido por uma falta de clareza, por uma desordem dos nossos conceitos. Algo, portanto, que pode ser perfeitamente superado pela simples ordenação dos conceitos. A falta de clareza ligada aos problemas filosóficos não envolve a espécie de dúvida que temos acerca dos fatos, não concerne a problemas de cognição relativos ao desenvolvimento ou evolução das ciências. A falta de clareza que se liga à filosofia diz respeito ao modo como usamos os sinais em nossos sistemas de comunicação, aos procedimentos pelos quais elegemos modelos ou paradigmas de inteligibilidade, aos processos em meio aos quais consolidamos padrões de referência para os juízos e ações. Deste modo, somente a reflexão sobre a formação e consolidação dos conceitos e uma clara ordenação dos mesmos podem trazer a solução para os problemas que perseguimos em filosofia.

Quando, ao filosofarmos, perguntamos: «*o que é* —por exemplo— substância?» estamos, no dizer de Wittgenstein, pedindo que *uma* regra nos seja dada: uma regra geral que seja válida para a palavra «substância», e de acordo com a qual estamos decididos a jogar. O problema, no entanto, é que a pergunta pelo «que é» não se refere a um caso prático, concreto, particular de uso dessa palavra. Isso ocorre porque a formulamos como se procurássemos uma daquelas tiras longitudinais, mas, o que é ainda pior, é que o fazemos «sentados à nossa escrivaninha»²⁶. Essa estranha inquietação que nos invade na busca por uma regra geral que regularia definitivamente o uso significativo de uma palavra ou conceito, Wittgenstein a compara com o sofrimento do asceta que gemia sob o peso de uma pesada esfera até que um homem

²⁴ *Ibid.*, p. 409.

²⁵ *Cf. ibid.*, p. 410.

²⁶ *Cf. ibid.*, p. 415.

o aliviou dizendo-lhe: «Deixa-a cair»²⁷. Seria o caso, então, de perguntar ao filósofo da escrivania: se estas proposições te inquietam, se não sabes o que fazer com elas, por que não as deixaste cair mais cedo, o que te impediu de fazê-lo? E a resposta de Wittgenstein seria: a razão está no «sistema falso» (*falsche System*) ao qual o filósofo pensava ter de se adequar²⁸.

Comparemos agora essa imagem do filósofo que formula a pergunta filosófica sentado «à escrivania» com uma outra imagem por meio da qual Wittgenstein ilustra a sua concepção de como as perguntas devem ser formuladas na filosofia. Trata-se da imagem que estabelece a semelhança entre a «pergunta filosófica» e a pergunta pela «constituição de uma determinada sociedade»²⁹. Atentemos para as notas características dessa sociedade imaginada:

- a) Trata-se de uma sociedade que, embora sem regras claramente escritas, tem necessidade (*Bedürfnis*) delas para se reunir.
- b) Há um instinto (*Instinkt*) em virtude do qual certas regras são observadas ou mantidas nesses encontros.
- c) Estes encontros são, contudo, dificultados, pelo fato de nada ser claramente expresso *sobre isso* (leia-se: sobre as regras) e também por não haver nenhuma instituição, arranjo ou disposição (*Einrichtung*) que as torne claras ou nítidas (*deutlich*).
- d) Os membros dessa sociedade considerariam, de fato, alguém entre eles como presidente (*Präsident*), só que este não estaria sentado à cabeceira da mesa e nada o distinguiria dos outros, o que dificultaria a conversação ou a negociação (*Verhandlung*).
- e) Por isso, nós (que observamos) chegamos e criamos uma ordem clara (*klare Ordnung*): sentamos o presidente num lugar facilmente identificável e o seu secretário (*Sekretär*) perto dele, numa mesa própria, dispomos os outros membros de igual estatuto em duas filas de ambos os lados da mesa, etc.

Ora, se a filosofia deve perguntar pela constituição da racionalidade humana de modo semelhante à pergunta pela constituição de uma sociedade com todas essas características, o que essa pormenorizada analogia sugere é que a filosofia é

²⁷ *Ibid.*, p. 416.

²⁸ *Cf. Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 415.

concebida como busca de uma disposição (*Einrichtung*) clara e ordenada dos espaços regulamentados ou das regras que, mesmo não escritas, são mantidas por acordo, por necessidade de conservação ou mesmo por instinto. Ao olhar que busca essas regras não pode escapar o reconhecimento, ainda que não-explícito, das autoridades ou lideranças, não pode desprezar as hierarquias ou as relações de poder (representados pelas figuras do presidente, do secretário etc.). Em suma, como cabe ao filósofo a investigação de regras cuja vigência nem sempre é clara, sua tarefa consiste em *exibí-las* de alguma forma. Wittgenstein, como sempre, não dá uma receita precisa, apenas observa que este trabalho exige a criação de uma ordem clara, a visão nítida dos elementos que têm maior peso ou importância, a distinção de elementos secundários ou subalternos, etc. O olhar do filósofo não pode se prender tanto ao modo como as coisas aparecem, ele tem de procurar pelo modo como as coisas *funcionam*.

A diferença entre aquela espécie de filósofo, que em seu gabinete sente um peso enorme nas costas porque procura por essências, e este, que faz a sua pergunta tendo o olhar voltado para a práxis é, obviamente, uma diferença quanto ao método de investigação da racionalidade. Já neste escrito de 1933, Wittgenstein afirma que o método da filosofia consiste na representação panorâmica ou perspícua (*übersichtlichen Darstellung*) dos fatos lingüísticos ou gramaticais, isto é, na forma de representação que ele doravante defende como a mais adequada e indicada para a filosofia³⁰. Pode-se dizer que a principal tarefa da filosofia é, aos seus olhos, obter a clarificação (*Klärung*) do uso da linguagem, procurando salientar a riqueza dos recursos expressivos, a multiplicidade das ferramentas disponíveis para a produção e reprodução do sentido, a abundância das modalidades de uso dos sinais. O modo mais adequado de fazer isso consiste em encontrar as semelhanças, as analogias, os agrupamentos possíveis dos jogos de linguagem e assim poder captar espaços regulamentados (ou desregulamentados) e conexões normativas problemáticas da racionalidade. Pode-se dizer que fatos gramaticais são aqueles produzidos por usos efetivos da linguagem no sentido de ocorrências normativas em que as regras se vinculam internamente aos casos. São, portanto, «fatos» num sentido extra-físico, e os aspectos filosoficamente relevantes dos mesmos residem na sua cotidianeidade ou familiaridade.

O que falta à nossa gramática, diz Wittgenstein, é sobretudo essa visão perspícua ou sinóptica que cabe à filosofia fornecer. Esta não se compara à visão de uma totalidade fechada, mas de paisagens em que se mostra o que há de semelhante em casos aparentemente diferentes e diferenças em casos aparentemente semelhantes³¹.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 414.

³¹ Esse método tem ressonâncias provenientes da obra de Schopenhauer, que, na Introdução da *Sobre a raiz quádrupla da raiz do princípio de razão suficiente*, admite que seu método de investigação da razão

É próprio da visão perspicua poder dispor agrupamentos de casos em quadros de maior ou menor amplitude, de modo que eles possam abarcar horizontes circunjacentes de domínios normativos. Esse é o sentido de Wittgenstein dizer que só a representação panorâmica pode propiciar a espécie de entendimento que consiste em «ver articulações» ou «conexões», o que vem realçar a importância de termos intermediários que, como eles ocultos pela práxis, podem ser vislumbrados e expressos pelo filósofo.

Faz parte do trabalho do filósofo, uma especial atenção ao que Wittgenstein chama de «história natural dos seres humanos»³². Embora sucinto, ele claramente sinaliza que não se trata de um conceito meramente biológico, mas antropológico, já que as regras do jogo do xadrez entrariam como legítimas proposições dessa história natural. Duas questões imediatamente se impõem: a primeira se refere ao estatuto das proposições da história natural, e a segunda ao papel de tais proposições na filosofia. Quanto à primeira questão, pode-se dizer que tais proposições tratam de padrões de comportamentos normativos característicos, pois os exemplos de Wittgenstein são jogos: o de xadrez (próprio dos humanos) e os jogos dos animais que são descritos nos livros de história natural³³. Nas *Investigações*, a história natural se explicita em termos de «formas de linguagem» inerentes à nossa natureza³⁴, e também em termos de «constatações» de que ninguém duvida, mas que «deixam de ser notadas porque estão continuamente perante os olhos»³⁵. Embora resulte de uma combinação de aspectos biológicos e antropológicos, as proposições da história natural não se apresentam como fundamentos científicos para o filósofo, mas apenas nos lembram fatos gerais sobre nós mesmos. Assim, em resposta à segunda questão, pode-se dizer que a história natural é útil ao filósofo no seu trabalho de «recolha de memórias»³⁶ ou de «retrospecção»³⁷.

IV

Uma das advertências mais célebres de Wittgenstein consiste em ter ele dito que a filosofia não deve tocar (*antasten*) no uso efetivo da linguagem, mas somente

humana é composto pelas leis da «homogeneidade» e da «especificação», que foram anteriormente afirmadas por Kant como princípios transcendentais da razão.

³² *Ibid.*, p. 408.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, § 25.

³⁵ Cf. *ibid.*, § 415.

³⁶ Wittgenstein, Ludwig, *P*, p. 415

³⁷ *Ibid.*, p. 419.

descrevê-lo, pois ela também não o pode fundamentar: ela deixa tudo como está³⁸. Essas afirmações visam a esclarecer que a inteligibilidade que a filosofia pode proporcionar deve ancorar-se no olhar perspicuo da própria práxis do uso da linguagem, sem recorrer a nada mais, a nenhum princípio teórico ou doutrina. A filosofia é uma atividade descritiva que não pode interferir nem na forma nem no conteúdo daquilo que é dado à descrição. Deste modo, qualquer que seja a forma singular de expressão do filósofo —ele pode utilizar uma imagem, uma analogia, a comparação de traços característicos ou ainda propor experimentos de pensamento—, tal expressão deve primar pela mais absoluta neutralidade. Por essa razão, uma das maiores exigências postas ao filósofo consiste em ser ele imparcial, devendo, ao contrário, trabalhar no sentido de mostrar e dissolver as parcialidades da filosofia. Não cabe ao filósofo propor novos «partidos», novos «credos» ou novos «ídolos»³⁹. Neste sentido, é também desnecessário que o filósofo invente novos termos: «as palavras antigas e habituais da língua», diz ele, «são suficientes»⁴⁰. Pode-se dizer que sua obra preserva tal princípio. Quando forja conceitos —tais como jogo de linguagem, forma de vida, semelhança de família, visão do aspecto, visão panorâmica, seguir uma regra etc.— ele se vale de termos que usualmente empregamos, sendo que a riqueza inerente ao significado dessas expressões em seu uso corriqueiro pode e deve ser perfeitamente permeável ao conceito que ele pretende esculpir.

A filosofia não pode interferir no uso da linguagem, porque ela não pode nem fundamentá-lo nem justificá-lo. Sua tarefa consiste tão somente em desvelar os princípios que estão de fato em vigência. Nessa medida, pode-se dizer que a filosofia é uma arte da descoberta que não abre mão da arte da invenção, pois quando o filósofo inventa —por exemplo, uma antropologia fantástica— a função dessa invenção criativa é a de desvelar regras, princípios, modelos de funcionamento simbólico a partir dos quais poderemos ter maior clareza sobre nós mesmos. Ninguém negaria que Lewis Carroll mostrou muito do nosso mundo ao mostrar o mundo de Alice. Em vez de uma crítica interna, comum às filosofias críticas de feição transcendental, Wittgenstein abre a possibilidade de fazer a crítica da racionalidade por meio de analogias e contraposições.

Uma filosofia que fundamenta é dogmática, por isso, para Wittgenstein, a filosofia «deixa tudo como está». Chegamos, então, à questão de saber como essa afirmação pode ser combinada com aquelas outras que vinculam a filosofia a uma «mudança de ponto de vista». No que se segue, tentarei argumentar que a neutralidade exigida pela

³⁸ *Ibid.*, p. 418.

³⁹ *Cf. ibid.*, p. 413.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 420.

descrição filosófica só pode ser obtida pelo filósofo na medida em que ele é capaz de abandonar o «querer ver» que lhe é próprio, e que essa mudança de *pathos* em relação à sua própria atividade é a condição de possibilidade que o permite atingir o «querer ver» dos usuários —mergulhados na práxis— que ele tem de captar e mostrar.

A meu ver, para bem entender a filosofia de Wittgenstein, é preciso admitir que ela ultrapassa uma finalidade meramente terapêutica, na medida em que o tipo de «reconhecimento» que ela busca alcançar por parte de seu leitor é a condição de possibilidade de mudanças que só podem realizar-se *fora* da descrição filosófica e, conseqüentemente, *fora* da filosofia. Refiro-me a uma mudança na vontade, no «querer ver» as coisas de um determinado modo, e, por conseguinte, uma mudança de atitude prática, mesmo que de ordem intelectual. Ao contrário do que disse Marx, creio ser possível sustentar que, em Wittgenstein, a filosofia pode mudar a práxis somente ao descrevê-la. A fim de esclarecer essa afirmação, tentarei explorar o sentido de uma analogia que Wittgenstein nos apresenta:

(Os filósofos são frequentemente como crianças pequenas que primeiro garatujam (*kritzeln*) com o seu lápis traços ao acaso num papel e depois perguntam aos adultos «o que é isto?» —Isto passou-se do seguinte modo: o adulto desenhara algo com frequência perante a criança e dissera: «isto é um homem», «isto é uma casa», etc. E agora a criança também faz riscos e pergunta: e *isto* o que é?)⁴¹.

Penso que essa analogia remete ao seguinte⁴²:

- (i) Crianças pequenas são inocentes e sinceras: os filósofos poderiam ser como elas quando esboçam suas descrições, constroem suas imagens ou analogias. A inocência e a sinceridade seriam ingredientes necessários a uma atitude neutra, sem teorias ou interesses teóricos.
- (ii) Os traços no papel feitos «ao acaso» remetem à idéia de um plano não previamente definido, sem uma forma pré-estabelecida: optando mais pelo esboço, pelo ensaio, por formas de escritura mais flexíveis, os filósofos poderiam tornar-se mais capazes de captar os traços mais característicos de uma racionalidade muito complexa.

⁴¹ *Ibid.*, p. 430.

⁴² Contrariamente à opinião de Anthony Kenny, não considero a comparação dos filósofos com crianças como uma observação depreciativa ou desdenhosa da parte de Wittgenstein (Kenny, A., *El legado de Wittgenstein*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1984, p. 96). Em visita à casa que Wittgenstein projetou para sua irmã em Viena, um guia turístico me explicou que as maçanetas das portas eram mais altas do que o normal devido à altura dos olhos das crianças, que, segundo Wittgenstein, teriam à altura dos olhos o segredo da chave que pode abrir.

- (iii) Assim como as crianças mostram seus rabiscos aos adultos depois de criar as suas imagens e analogias pela observação perspicua da práxis da linguagem, o filósofo mostra aos habitantes da práxis descrita e pergunta pelo significado daqueles traços. Sem juízo de valor, ele poderia simplesmente apresentá-los aos usuários para que pudessem neles se reconhecer e reconhecer sua racionalidade. Sob essa perspectiva, o filósofo seria, antes de tudo, um aprendiz de nós mesmos, e quanto mais ele aprende e apreende, mais perto ele chega ao ponto de levar a *nos* vermos em suas garatujas.

É notável a forte presença das analogias nesse texto Wittgenstein e isso comprova o grande valor que ele concede à *Gleichniss* como ferramenta da atividade filosófica. Há várias alternativas para a tradução dessa palavra alemã em língua portuguesa, tais como «comparação», «parábola», «alegoria», «símbolo» ou «metáfora». Mas, em todas essas possibilidades está presente a idéia de analogia. Isso reforça a idéia de que o método em filosofia se coaduna perfeitamente com a invenção de analogias, parábolas, alegorias, símbolos ou metáforas, recursos estes que Wittgenstein lançou mão em diversas fases do seu pensamento. Basta lembrarmos da figura dos dois jogadores de esgrima nos *Notebooks*, da figura pato-lebre nas *Investigações*, bem como das figuras do olho com o seu campo visual e do cubo no *Tractatus*. Sua intenção sempre foi a de evocar, por comparação, modelos lógicos da racionalidade, expor seu pensamento de forma figurada, apresentar uma coisa para dar a idéia de outra, plasmar uma idéia abstrata num simbolismo concreto, transferir o significado de uma palavra para um âmbito semântico que não é o que ela originalmente designa; tudo isso, enfim, com o intuito de mostrar, pelo desvio, pelo *tropo* de um sentido figurado, as regras e os jogos efetivos da racionalidade.

Embora observe que uma comparação tem de se manter como comparação, Wittgenstein salienta que a comparação «pertence ao edifício» da filosofia⁴³. A meu ver, isso autoriza a afirmar que, além de uma inteligência lógico-analítica, a atividade filosófica requer, aos olhos de Wittgenstein, uma sensibilidade ética e estética capaz não apenas de apreender, mas também de expressar as conexões valorativas que se vinculam ao «querer ver» daqueles que estão mergulhados na práxis. Uma comparação nunca pode ser usada como uma fundamentação, sendo esta uma vantagem metodológica intrínseca. Por meio de uma comparação, a investigação filosófica não explica nem justifica uma ocorrência gramatical, apenas a mostra. Isso se combina com a concepção de que a descrição lógica ou gramatical se encontra o mais longe

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 418.

possível da busca pelo *por quê* das coisas e dos atos, que seria uma busca de inteligibilidade pela causa.

Quando Wittgenstein diz que a tarefa da filosofia, tal como ele a pratica, consiste em fazer desaparecer as inquietações e os problemas filosóficos, de modo que estes últimos se deixem resolver sem deixar nenhum resíduo e restem dissolvidos em sentido literal —como torrões de açúcar na água⁴⁴— ele não promulga, com tais palavras, o fim da filosofia e de suas questões. Até porque, o trabalho em filosofia nunca chega mesmo ao fim⁴⁵. O que Wittgenstein mostra é que a filosofia não pode resolver problemas que dizem respeito única e exclusivamente a nós e à nossa práxis. Se nossos problemas são práticos e não filosóficos, como poderia a filosofia resolvê-los ou mesmo formulá-los? Por outro lado, a mudança no querer-ver, o trabalho sobre nós mesmos e sobre nossas concepções implica necessariamente uma mudança em nosso modo de percepção que de algum modo se refletirá numa mudança em nosso modo de agir, de atuar. De um lado, a práxis do uso da linguagem é tudo o que há para a filosofia descrever; de outro lado, porém, só a práxis pode mudar, só nela as mudanças podem aparecer.

Para Wittgenstein, o resultado da filosofia tem de ser simples, embora a sua atividade seja tão complicada quanto os nós que ela tem de desatar⁴⁶. Creio que essa simplicidade nos resultados só pode ser obtida quando, no interior da atividade filosófica, for possível combinar a perspicuidade lógica, que analisa as conexões normativas tais como se apresentam, com um tipo de *pathos* —algo como uma sensibilidade ética e estética— capaz de captar o tipo de *pathos* vinculado a tal e tal uso da linguagem. Tudo o que pode ser comunicado com força expressiva e simplicidade contém algo relativo a valores, afetos ou vontades, mesmo quando seja o caso de salientar sua ausência⁴⁷. Talvez a maior dificuldade da filosofia seja tocar o universo dos valores sem falar deles. Por essa razão, a filosofia do segundo Wittgenstein favorece o enlace entre a lógica e a arte das expressões. A lógica seria como um olhar de precisão cirúrgica sobre as articulações entre estruturas normativas; a arte seria como uma voz com poder de comunicabilidade que envolve o afeto, a sensibilidade e a vontade. A filosofia seria a educação para um olhar que vasculha —sem julgar— nossas instituições simbólicas, nossos padrões de conduta, nossos valores culturais, nosso modo de usar os sinais e, por meio deles (muitas vezes) as

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 421.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 432.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 422.

⁴⁷ Para Wittgenstein, o interesse pela dor alheia faz parte da natureza humana, sendo esse traço um dos fundamentos das nossas ações. Poderíamos, no entanto, discordar dizendo precisamente o contrário.

peças. A atividade do filósofo é meticulosa, laboriosa, complexa, exige engenho, argúcia, muita perspicácia e rigor analítico. Mas o efeito dessa atividade deve ser o de expressar algo que diz logo tudo ao leitor de maneira imediata, como somente uma obra de arte pode fazê-lo. O filósofo precisa da lógica e da arte para acertar o traço, o tom, o ângulo. Ora, a razão porque a sensibilidade ética e estética não está descartada da atividade filosófica é a de que ela está, queiramos ou não, sempre presente (ou sensivelmente ausente) no «espírito» das nossas práticas e instituições.

Para finalizar, eu diria que as alegorias do filósofo são propostas de auto-retrato da humanidade que não se enquadram bem no conceito de enunciados sintéticos *a priori*. Não são sintéticos porque não veiculam conhecimento, apenas esclarecem o que já está diante de nós. E não são *a priori* porque nada podem antecipar, já que a cada vez, as formas de vida têm de ser dadas. Diria também que não existem problemas filosóficos genuínos porque só existem os nossos problemas e estes não são de ordem filosófica, mas prática (ainda que se trate da prática de uma teoria). Os problemas filosóficos são dissolvidos no sentido em que são *devolvidos* à sua dimensão prática. A filosofia deixa tudo como está, mas se «tudo como está» for mostrado por ela com toda clareza e simplicidade, veremos que o tudo que aí está depende de nós e não da filosofia. Por fim, se a neutralidade anda junto com necessidade de uma radical transparência, e se os fatos envolvendo a práxis não podem mais ser considerados à parte dos valores, a filosofia não só pode como deve se valer da lógica e da arte das expressões, embora constitua sempre um grande perigo a instabilidade do fio que liga a metáfora ao conceito.

Comentario a Silvia Faustino

Victor J. Krebs

Pontificia Universidad Católica del Perú

1. Preludio. La importancia del texto «Filosofía»

El texto sobre el que se ha concentrado Silvia Faustino, a pesar de estar armado de reflexiones en su mayor parte de la década de 1930 —es decir, de lo que se considera el período intermedio o transicional de Wittgenstein—, nos ofrece una visión bastante completa de su concepción madura de la filosofía. Hay literalmente párrafos enteros recopilados en este escrito que luego serán diseminados por las *Investigaciones filosóficas* y otros textos posteriores. Se podría decir que su importancia radica en que da pie a ciertas precisiones, como las que desarrolla Faustino, que a mi parecer nos permiten darle un sentido más completo al carácter *terapéutico* de los textos wittgensteinianos del que se le da en las lecturas convencionales de su pensamiento. Me refiero específicamente a aquellas interpretaciones que proponen que la filosofía de Wittgenstein nos presenta una metodología de análisis lingüístico capaz de liberarnos de nuestra confusión conceptual, pero que prescinden de lo que a mi parecer es lo más importante en la filosofía de Wittgenstein, a saber, la preocupación ética, espiritual o existencial que la informa¹. Las observaciones de Faustino sugieren, a mi parecer, que lo que se ha llamado la «terapia conceptual» de Wittgenstein, aludiendo a una característica de sus métodos que él mismo denomina terapéutica, pretende no solo claridad lógica acerca de la forma como funciona nuestro lenguaje, sino que apuesta por una transformación total del individuo. En lo que sigue quisiera mostrar cómo es que la lectura que nos ofrece Faustino hace posible avizorar esa profundidad en la terapia

¹ Wittgenstein a veces la califica incluso como religiosa, como cuando le confiesa a su amigo O'Drury que no puede «dejar de ver todos los problemas desde una perspectiva religiosa».

wittgensteiniana, a pesar de caer por momentos en su exposición precisamente en la posición convencional que su lectura nos permitiría superar.

2. La tensión

El objetivo de esta ponencia, nos dice Faustino, consiste en resolver la tensión entre dos afirmaciones que hace Wittgenstein sobre la filosofía. Mientras que de un lado él declara que la filosofía «deja todo como está», por otro insiste en que la filosofía exige «una *Umstellung* —mudanza, inversión, reorganización, reorientación— de punto de vista». Faustino se propone mostrar la forma en que la actividad descriptiva (en oposición a la explicativa o teórica) que Wittgenstein le adscribe a la filosofía logra resolver o cuando menos aliviar esta tensión.

Ahora bien, es importante ver qué es lo que está en juego tras esta tensión. La misma tensión parece reaparecer, por ejemplo, cuando Wittgenstein anuncia al principio de su texto que la filosofía no le exige ninguna renuncia, pues no se abstiene de decir nada, pero por otro lado afirma que al mismo tiempo le enseña a «prescindir de una combinación de palabras como carente de sentido»². Es decir, la filosofía nos deja decir lo que queremos (y así «deja todo como está»), pero también nos hace prescindir de aquellas palabras que queremos decir pero que carecen de sentido. Esto último pareciera efectivamente implicar un cambio que, por lo tanto, no dejaría ya las cosas como están.

Uno podría tratar de resolver o descartar esta tensión insistiendo que, en un sentido, esto no es ningún cambio. Pues si lo que quiero decir no significa nada, entonces en realidad no renuncio a nada, y por lo tanto nada cambia. La tensión desaparecería, en otras palabras, en la medida en que separemos y privilegiemos «el mundo de los hechos» sobre *la forma como veo el mundo*. No cambia nada si no cambia el mundo, aunque cambie todo en mí, en cómo lo veo³.

Pero es precisamente cuando nos resistimos a esta separación (entre el mundo de los hechos y la forma como veo el mundo) que se hace problemática la tensión a la que alude Faustino. Aunque aquello a lo que renuncio no signifique ninguna pérdida en el ámbito cognitivo, es sin embargo una pérdida y un cambio en aquello con lo que me encuentro *afectivamente* comprometido⁴. La renuncia que me exige

² Cf. Wittgenstein, Ludwig, «Filosofía», §86.

³ El ánimo es el mismo en el que podríamos decir del niño que debe renunciar a su creencia en Papa Noel, pero que al dejar de creer en él no está renunciando, realmente, a nada

⁴ El mundo entero del niño cambiará, aunque los hechos continúen siendo los mismos y siga recibiendo regalos en navidad, etc.

la filosofía, como Wittgenstein mismo lo dice, es una renuncia del sentimiento, no del intelecto. Pero es precisamente esta renuncia —Wittgenstein ahora afirma sorprendentemente— lo que constituye el más grande e importante reto para el filósofo.

Entonces quisiera decir que a lo que apunta la tensión con la que empieza Faustino es a un cambio en la agenda filosófica en Wittgenstein. El trabajo en filosofía se convierte así, como él mismo lo pone, en un trabajo sobre uno mismo. Sobre la propia concepción, sobre como uno ve las cosas y lo que se espera de ellas⁵.

Faustino califica acertadamente, entonces, a la afirmación de Wittgenstein (de que la dificultad a ser superada por la filosofía no es la dificultad intelectual de las ciencias ni una dificultad del entendimiento, sino una dificultad de la voluntad) como la afirmación de mayor impacto en este texto. Dicha afirmación, en otras palabras, consiste en sostener que la dificultad de la filosofía reside no en un problema resoluble por argumentos o razones, sino en la resistencia que tiene la gente a superar su apego a un cierto modo de ver las cosas. Es como si Wittgenstein estuviese abogando por un cambio en nuestro interés, diciéndonos que el ámbito que le interesa o debería interesar a la filosofía es el de nuestra percepción de la realidad, donde, en la labor del filósofo, el razonamiento teórico sería secundario a la consideración del sentimiento y la voluntad⁶ en su relación con el mundo.

3. Problemas de la voluntad

Faustino considera que la actividad descriptiva que Wittgenstein famosamente le adjudica a la filosofía es metodológicamente la más adecuada para mantener en balance el deseo que la filosofía deje todo como está, así como la necesidad de que propicie un cambio en perspectiva o actitud. Y es que en la descripción, lo que busca el filósofo

⁵ Cf. Wittgenstein, Ludwig, «Filosofía», §86

⁶ Este punto parecería marcar la separación entre el autor del *Tractatus* que inspiró al Positivismo Lógico de principios del siglo XX; este terminaba considerando todo lo que no tenía que ver con la sensibilidad (la voluntad) como extraño a la labor científica de la filosofía. Empero, el mismo Wittgenstein hizo explícito en su respuesta al Círculo de Viena que el *Tractatus* no pretendía desechar lo que le pertenecía al ámbito ético y a la voluntad; más bien quería protegerlo de las pretensiones científicas, al igual que Kant, cuando afirmaba haberse dedicado a delimitar la razón para dejar lugar para la fe. Lo interesante es que en el *Tractatus* encontramos ya indicios de este mismo ánimo filosófico, cuando nos dice por ejemplo que el mundo no cambia sino desde sus márgenes u orillas, y que el mundo del hombre feliz es diferente al del hombre infeliz. No se trata de un cambio de hechos, sino de actitud o postura ante el mundo: no respecto a lo que entendemos (o constituimos en nuestra percepción a través del intelecto) sino con respecto a lo que queremos ver (entender, percibir, etc.), como lo reformula Wittgenstein en este texto de 1933.

es presentarnos con, o enfrentarnos a, una forma de ver distinta a la que estamos acostumbrados. Primero, *aflojando* nuestras palabras de sus relaciones habituales y propiciando la visión de nuevas relaciones para permitirnos ver dónde el lenguaje, en lugar de ayudarnos a expresar lo que queremos decir, más bien nos adormece o nos equivoca. Dicho de otra forma, ver dónde nuestra voluntad y nuestros sentimientos se interponen a nuestra claridad. El propósito del filósofo, en otras palabras, es describir las cosas de tal manera que se haga evidente nuestra propensión a ver de una sola manera, y más que nada, a ser engañados por ciertas formas sedimentadas del lenguaje. Su propósito, podríamos decirlo, es un despertar constante de parte nuestra, así como una alerta permanente acerca de los peligros de nuestra vida en el lenguaje.

Aquí Faustino hace una muy útil distinción entre dos sentidos o niveles en los que se manifiestan los problemas de la voluntad relevantes para la filosofía y que nos permite profundizar en esos peligros de los que nos previene Wittgenstein. En primer lugar, nos dice ella, se trata de la voluntad del filósofo en relación *con la filosofía misma*. La tarea aquí es renunciar a un impulso casi instintivo en filosofía de transgredir los límites del sentido, o como lo pone Faustino, renunciar a «una compulsión volitiva» que nos hace querer aprehender, de una vez por todas, una solución definitiva a un problema. La necesidad que siente el filósofo de luchar siempre contra las limitaciones reales de su condición se manifiesta en sus expectativas de lograr «una visión completa y final» de las cosas, o en una «ansia por la generalidad», o en un «temor frente al caso concreto». La mayor dificultad, apunta Faustino, es cambiar ese «querer» movido por «una desmesurada expectativa teórica». El individuo debe intentar dejar esa necesidad titánica y dedicarse a la simple tarea de arar el lenguaje por partes y poco a poco, sin expectativas de un cierre final, consciente de que el trabajo de la filosofía, igual que la vida cotidiana, está sujeto a las contingencias impredecibles e incontrolables de la existencia concreta.

Pero la voluntad de la que habla Wittgenstein también se refiere al lenguaje en particular, nos dice Faustino. La dificultad aquí se encuentra en nuestros apegos a ciertas expresiones que, como escribe, involucran aspectos volitivos mezclados con ciertos acentos de sensibilidad y de afectividad que forman una especie de *pathos* operativo en nuestras acciones lingüísticas. Y por ser parte de nuestra propia voluntad, estos aspectos son para cada uno de nosotros los más difíciles de ver. El filósofo entonces tiene la labor en este respecto de hacernos conscientes de ellos, proponiendo diferentes perspectivas desde las cuales ver las mismas cosas, no para disolver o deshacernos de los problemas y ver las cosas como son, sino para verlas de otras maneras que ya no planteen los mismos problemas. Los apegos sentimentales que tenemos en nuestras expresiones

son asociativos, es decir, no siguen el camino de la lógica racional sino la lógica de la imagen y de la imaginación. Así, la descripción (la re-presentación perspicua, como la llama Wittgenstein) pretende hacerlos evidentes utilizando el mismo modo o la misma frecuencia de comunicación. Es decir, no la explicación racional sino la descripción imaginativa, la laboriosa tarea de trazar la fisonomía de cada error para evocar en el otro un reconocimiento, una resonancia que le permita identificar su propio error. En este sentido, y aquí hay algo importante, la labor del filósofo se acerca a la del psicoanalista, que depende para la validación de sus descubrimientos de la experiencia misma del paciente. En otras palabras, lo que le interesa al filósofo que está describiendo Wittgenstein no es tanto la verdad de sus afirmaciones, sino su importancia para el sujeto y la forma cómo éstas afectan su conciencia y su actuar real.

La filosofía en este sentido sería entonces una llamada a la medida, un intento de reproporcionar nuestras expectativas que tienden a ignorar las limitaciones naturales de la razón frente a un mundo y a un lenguaje siempre en movimiento, donde la labor filosófica —en contra del embrujo constante del lenguaje, contra su sedimentación y sus falsas analogías— nunca termina. El filósofo aquí nos mantiene siempre conscientes de la pluralidad dinámica y vital de la experiencia y de la limitación de la razón que frente a ella es incapaz de detenerla sin falsificarla.

Es evidente que el método o los métodos de presentación perspicua que Wittgenstein propone —sus comparaciones y analogías, sus deconstrucciones y reconstrucciones imaginativas, su uso de símiles y metáforas— son parte todos de un intento de hacernos conscientes de las patologías que se encuentran anidadas en nuestro lenguaje y que se activan en nuestra actividad filosófica. En otras palabras, que la actividad terapéutica del método wittgensteiniano va mucho más lejos que la mera disolución de problemas falsos, o el esclarecimiento intelectual de confusiones lógicas. Ella pretende ahondar nuestra conciencia de las inclinaciones y propensiones propias contra las cuales debemos permanecer siempre prevenidos.

Me parece que es precisamente esta profundidad la que se hace posible una vez que consideramos, como lo hace Faustino en esta ponencia, el papel esencial de la sensibilidad estética dentro del método propuesto por Wittgenstein en este texto. Quizás es por eso que me sorprende el que Faustino, tal vez haciendo eco de la concepción convencional que sus propias reflexiones parecen cuestionar, diga que Wittgenstein nos enseña que un problema filosófico debe ser visto como algo simplemente producido por una falta de claridad, por un desorden de nuestros conceptos. Algo, por lo tanto, que puede ser perfectamente superado por la simple ordenación de los conceptos. Si lo que hemos estado viendo es cierto, entonces no hay nada simple acerca de esta «ordenación de nuestros conceptos». Y me parece que Faustino misma concede esta

dificultad al insistir al final de su ponencia que cuando Wittgenstein dice que la tarea de la filosofía, tal como él la practica, consiste en hacer desaparecer las inquietudes y los problemas filosóficos de modo que estos últimos se resuelvan sin dejar ningún residuo y terminen disueltos en sentido literal, él no promulga con esas palabras el fin de la filosofía y de sus cuestiones. Y esto porque el trabajo en la filosofía nunca llega al final.

3. Sensibilidad estética

Lo interesante en este cambio metodológico de Wittgenstein es la introducción de elementos en la reflexión que desde el *stablishment* filosófico, en cuyo seno trabajó este filósofo, serían anatema. Pues lo que implica efectivamente clarificar el lenguaje es, como lo pone Faustino, considerar con atención y hacer uso de los recursos expresivos (la multiplicidad de herramientas disponibles para producir o reproducir el sentido, y la abundancia de modalidades de los usos de los signos). Esto explica por qué Wittgenstein no usa términos técnicos que servirían para separar el lenguaje puro del lenguaje ordinario, sino que se interesa en la oscuridad particular del lenguaje ordinario, para, desde este, desde su riqueza y densidad existencial, generar el tipo de conciencia que le parece necesaria para prevenirnos de sus peligros.

Desde la perspectiva que nos pretende estar enseñando Wittgenstein entonces, la labor filosófica tiene un aspecto estético esencial —en el uso frecuente de metáforas y analogías, de imágenes y giros y alegorías lingüísticas que producen impresiones que nos transforman y cambian nuestra forma de ver las cosas. No cambian nada porque estas figuras y estas conexiones solo nos permiten *describir* el mundo y por lo tanto valorarlo y relacionarnos de manera distinta. Sin embargo, tienen el poder de transfigurarlo todo. En este sentido, como dice Faustino en contra de Marx, la filosofía es efectivamente capaz de cambiar el mundo; no a partir de la acción, sino a punta de descripciones. Y estoy por lo tanto de acuerdo con ella en que lo que esto implica es que el filósofo debe ser no solo lógicamente diestro (para poner orden donde no lo hay en el lenguaje ordinario), sino que también debe desarrollar una sensibilidad estética.

Al hablar de gramática y del trabajo de exploración gramatical se hace indispensable esa sensibilidad estética capaz de captar el tipo de *pathos* siempre vinculado al uso del lenguaje, tanto de formas productivas como improductivas. Las descripciones gramaticales, (re-presentaciones perspicuas, como las llama Wittgenstein) logran esto, y lo hacen porque cuando hablamos de gramática estamos hablando

en realidad de una retícula de sentidos y asociaciones de diversos niveles de nuestra conciencia, los cuales están presentes en la significación de nuestras palabras que las descripciones deben hacer patente. Y esta inclusión de la expresividad dentro de nuestra reflexión sobre el lenguaje implica no solo una liberación del interés exclusivo en el significado, («la falacia de la descripción», como lo llamaba Austin), sino que además empieza a incluir lo corporal dentro de nuestra reflexión lingüística. Por supuesto, no me refiero solo a lo corporal-biológico, obviamente, sino, como lo observa Faustino, a lo corporal dentro de la historia natural del hombre, es decir, al cuerpo en sentido antropológico⁷. Y esto podría decirse que es un desarrollo bienvenido dentro de la filosofía analítica y es sorprendente que provenga de un filósofo como Wittgenstein.

4. Acotaciones finales

Hay una expectativa en lo que escribe Faustino de que el filósofo sea capaz de describir desde un lugar absolutamente neutro de la racionalidad, desde un punto de vista en que sus expectativas, valores y voluntad no interfieran. Pero este requerimiento parece contrario al espíritu que hasta el momento habíamos visto en Wittgenstein de traer de vuelta el lenguaje a su contexto ordinario (con seres humanos concretos en vez de ángeles). Tal vez lo que necesitamos es que nuestras descripciones estén conscientes o surjan de una conciencia de nuestras patologías, de nuestras inclinaciones a esas generalizaciones, de esa tendencia a salirnos de los límites de nuestro lenguaje, y que esa conciencia nos otorgue la capacidad de ser lo más «neutrales» posible en nuestras descripciones. Pero quizás no sea la *neutralidad*, sino más bien la *pluralidad* de descripciones lo que nos proporcione la salida de nuestros apegos: no necesariamente una mirada pura y libre de impurezas afectivas. Y esto me parece que no es incompatible con el *desideratum* de Faustino de aspirar a la inocencia del niño, a su espontaneidad, para tomar las cosas como nos impresionan, sin juicios o prejuicios, para comenzar el diálogo desde ahí.

Por otro lado, me parece inspirada la observación que hace Faustino de que la mezcla de imágenes o símiles en Wittgenstein sirve como modo de tocar el universo de valores sin hablar de ellos. No solo porque muestra una dimensión del uso del

⁷ En este sentido Wittgenstein estaría situándose más lejos de Condillac, Locke, Russell y Frege que de Herder y la herencia continental del lenguaje. (Stanley Cavell, en *This New Yet Unapproachable America*, habla de dos ejes en nuestra forma de vida —el etnográfico y el biológico—, ambos activos en la constitución del lenguaje).

lenguaje en Wittgenstein que le otorga a las palabras en la filosofía madura una forma de efectividad y expresividad —un sentido— que le era negada dentro de los conreñimientos de su primera obra; sino además porque muestra que el problema de lo indecible, lejos de haber desaparecido en su obra madura, ha sido asimilado en el reconocimiento de lo que podríamos llamar la sensibilidad o sensualidad del lenguaje, y que lo trascendente por ello ha sido incorporado en alguna medida dentro de lo ordinario⁸.

⁸ De ahí que la filosofía de Wittgenstein, como lo señala Faustino, favorezca el enlace entre la lógica y el arte de la expresión.

Danto y la definición esencialista del arte ¿Una alternativa pluralista a los «parecidos de familia»?

Verónica Tozzi

Universidad de Barcelona

Conicet

En «The World as Warehouse: Fluxus and Philosophy»¹, Danto nos invita a seguir a William Kennick para imaginar un gran almacén con todo tipo de cosas —imágenes de todas clases, partituras de sinfonías, bailes e himnos, máquinas, herramientas, barcos, estatuas, libros de poemas, diarios, etc.— e instruir a algún voluntario para que ingrese al almacén y nos traiga todas las obras de arte que contenga. Fiel al espíritu wittgensteiniano, Kennick apuesta a que tal sujeto será capaz de recolectar las piezas adecuadas aun cuando carezca de una definición satisfactoria de «obra de arte»².

Con la expresión «obra de arte» sucede algo similar que con la palabra «juego», no hay una lista de condiciones satisfechas por todos los juegos como para alcanzar una definición abarcadora. No obstante, sabemos qué cosa es un juego y qué cosa no. «Arte», como ha señalado Weitz, es un concepto abierto³; por tanto, la identificación de nuevos ejemplares no requiere de una definición precisa. Más bien, con la sola ayuda de la percepción de «aires de familia», aprendida a través de prácticas de apreciación artística, se posibilita el ingreso al mundo del arte de objetos que no serían considerados arte bajo un concepto estrecho, es decir, un concepto que definiera «arte» siguiendo a cualquiera de los estilos o teorías artísticas dominantes en cada época⁴. Ahora bien, lo que los wittgensteinianos no previeron es que en la década de

¹ Cf. Danto, A., *Unnatural Wonders, Essays from the Gap Between Art and Life*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005.

² Cf. Kennick, W., «Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?», en: *Mind*, 67 (1958).

³ Cf. Weitz, M., «The Role of Theory in Aesthetics», en: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XV, 1 (1956).

⁴ Cf. Tilghman, B. R., «Wittgenstein, Games, and Art», en: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXXI, 4 (1973).

1950 los propios juegos ingresan al mundo del arte, obligando a buscar alguna manera de distinguir entre obras de arte y juegos. Pensemos por un breve momento en los bellos ajedreces de Max Ernst o Man Ray. Contra Danto, los wittgensteinianos⁵ podrían en estos casos replicar que es justamente nuestra habilidad de valoración o apreciación artística la que abre la puerta a dichos juegos.

Despojarnos de la búsqueda de definiciones precisas y esenciales de un concepto, insisten los wittgensteinianos, nos daría un concepto de arte más amplio y pluralista en dos sentidos específicos. Primero, con relación al pasado, pues ahora podemos incluir en el mundo del arte objetos como las pinturas de Lascaux y Altamira (creadas sin un concepto de arte). Segundo, en relación con el futuro, pues la novedad es lo propio de los conceptos abiertos. En definitiva, nuestras prácticas de apreciación artística permiten reconocer por «aire de familia» a todo aquello que merezca apreciación o valoración. Pero ¿qué podríamos decir, redoblaría Danto, de aquellos masivos y baratos *pinballs* consistentes en que un número de bolas de metal entren en un agujero? Meros juguetes sin belleza ni calidad en su manufactura que podríamos encontrar en el almacén. Parece, señala Danto, que Kennick y los wittgensteinianos en general no han considerado que había que distinguir entre obras de arte y juegos:

Son justamente tales juguetes —doble agentes ontológicos— que no pretenden belleza ni habilidad los que encontraron a partir de los cincuenta su lugar en el mundo del arte sin perder su identidad como juguetes y nos desafían a responder qué los hace pertenecer al mundo del arte⁶.

Todavía más, desde la década de 1960, todo tipo de objetos, de dudoso valor estético, reclaman su etiqueta artística, desde las famosas Brillo Boxes de Warhol a los incontables experimentos del compositor americano John Cage (sonidos de culturas exóticas producidos por pipas sopladas y palos golpeados o meros ruidos de la vida cotidiana, traqueteo de trenes y taxis, incluso el silencio). En todos estos casos, nuestras aprendidas prácticas de valoración artística serían de poca o ninguna ayuda. Cerrar la brecha que se extiende entre arte culto y arte comercial, arte y producción industrial, en fin, entre arte y vida fue un proyecto de un número de movimientos artísticos de la época, unidos por una desconfianza común de la pretenciosidad de las

⁵ Weitz, Kennick y Tilghman acordarían en ello por igual. No obstante, el aporte de Tilghman es su reclamo de reconocer que dicha habilidad y dicha capacidad de apreciación son el resultado de una relación de enseñanza aprendizaje en contextos específicos.

⁶ Danto, A., *ibid.*, p. 334.

bellas artes, pero difiriendo al igual que sectas ante una nueva revelación con referencia a cuál sector de la realidad cotidiana se debería redimir⁷.

No obstante, se debería dejar en claro en este punto que todos estos movimientos están siguiendo el espíritu de Wittgenstein en su cuestionamiento de la necesidad de una definición del arte, pues dado que cualquier objeto del mundo del arte se puede asemejar a la realidad en cualquier grado elegido, incluso cero, ninguna definición podría ayudarnos a captar qué es arte y qué no. Sin embargo, para Danto, esta eclosión de todos aquellos poco (atractivos) objetos y acciones que el arte moderno permite entrar al mundo del arte son justamente un pedido, desde el interior mismo del arte, de definición. Solo que es un pedido de definición no estética, sí filosófica, sí esencialista.

Cuenta Danto que la formulación correcta de la pregunta por la definición de la obra de arte le sobrevino en los años sesenta en su Manhattan natal, cuando Andy Warhol exhibió en la Stable Gallery sus famosas *Brillo Boxes*, perceptiva y estéticamente indiscernibles de los llamativos envoltorios de esponja con jabón para la ropa de la marca *Brillo* que se vendían en los supermercados. Concretamente, la pregunta correcta en torno a qué es una obra de arte discurre en torno a cómo distinguir una «obra de arte» de una mera cosa perceptivamente indistinguible. Encontramos claramente expresada su respuesta ya en su temprano artículo «La transfiguración del lugar común»⁸. Ahí dice que solo las primeras cumplen las siguientes dos condiciones necesarias:

- (a) tener un tema: ser acerca de algo
- (b) tener un modo de presentación: encarnar un sentido⁹

La primera condición nos dice que lo que la hace una obra de arte distinta de una mera cosa es su naturaleza semántica o representacional, característica de la que la mera cosa o realidad carecen, por lo cual las reflexiones alrededor de la definición filosófica del arte son la ocasión para restablecer viejas preguntas filosóficas en torno a la diferencia entre arte y realidad o, más específicamente, se debe contar con un concepto de realidad que opere como contraste de la representación. Pero este no es el final de la historia. La segunda condición, encarnar su sentido o tema, es lo que distingue la representación artística de cualquier otro vehículo representacional (meras representaciones), para las cuales exhibir su manera de presentarse no es esencial.

⁷ Pop rechazó la diferencia entre comercial-fino o alto-bajo arte. Minimalistas hicieron arte del material. Realistas como George Segal o Claes Oldenberg cuan extraordinario es lo ordinario (cf. *ibid.*, p. 339).

⁸ Cf. Danto, A., «The Transfiguration of the Common Place», en: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXXIII, 2 (1974).

⁹ Cf. Danto, A., *La transfiguración del lugar común, una filosofía del arte*, Buenos Aires: Paidós, 2004.

En la década de 1980, Danto declara que la pregunta «lanzada por Warhol» veinte años atrás dio lugar al «fin» de la historia del arte como búsqueda progresiva de autodefinición. La definición de carácter esencialista y transhistórica de arte u obra de arte debe ser tarea de la filosofía y no de alguna de las diversas concepciones estéticas pasadas o vigentes. Se inaugura así un período posthistórico de inevitable y «feliz» pluralismo, dado que desde ahora cualquier cosa podrá ser una obra de arte mientras cumpla con dichas condiciones¹⁰. Quisiera en el presente escrito reconsiderar la filosofía del arte y la filosofía de la historia del arte de Danto, por un lado, en el contexto de una historia del arte que culmina en el siglo XX con la revelación de su esencia filosófica con importantes consecuencias políticas, y, por el otro, en el contexto de una supuesta retirada de la filosofía ante el wittgensteinianismo. La intención última de Danto, según mi lectura, es la de preservar la autonomía de la reflexión filosófica frente a tendencias naturalizadoras.

1. El arte política y filosóficamente auditado

En su libro intraduciblemente titulado *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, Danto relata una historia filosófica de sucesivas auditorías en las que al arte se le han extendido certificados de inhabilitación filosófica. Los auditores, filósofos, ejercieron dos tipos de condena (*disenfranchisement*) o inhabilitación:

- (a) La primera es consecuencia de un acto de efimerización, esto es, considera al arte como una actividad o resultado de una actividad practicada solo por placer. De este modo, se lo enfrenta con una ontología en la que la realidad sea lógicamente inmunizada contra el arte.
- (b) La segunda resulta de un acto de racionalización que trata al arte como filosofía pero efectuada en una forma alienada, esto es, en tanto el arte no es más que «imitación de imitaciones» de la realidad, está dos escalones abajo del reino de las formas.

Ambas inhabilitaciones ya se encontraban presentes en la filosofía del arte de Platón, quien estaba decidido a neutralizar sus peligrosos efectos ensoñadores e ilusionistas. No obstante este tipo de desactivación es llamativamente paradójica, pues, por un lado, se construye al arte como neutral en el ámbito práctico (buscando

¹⁰ Cf. Danto, A., *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York: Columbia University Press, 1986.

solo en el placer de la contemplación de entidades secundarias y derivativas: sombras, ilusiones, sueños, meras apariencias y reflejos opacos), es decir, sin consecuencias para la vida justamente por su carácter desinteresado. Pero, por el otro lado, este alejamiento de los intereses cotidianos es lo que lo hace peligroso, pues nos apartar de la realidad. Esta combinación entre peligro y desactivación del arte que marca la filosofía del arte de Platón permite a Danto escribir la subsiguiente historia filosófica del arte como «la alternancia entre el esfuerzo analítico por efimerizarlo o permitirle un grado de validez como filosofía menor»¹¹.

Ahora bien, la gravedad de esta estrategia, según Danto, será advertida si comprendemos la inhabilitación como filosófica, porque:

...el problema de separar el arte de la filosofía puede ser comparado con el problema de preguntar cómo sería la filosofía sin el arte, ella también perdería, es decir, sin una consideración especial del arte se deshabilitaría¹².

En fin, el desafío de rehabilitar filosóficamente el arte tendrá consecuencias para la propia filosofía. El arte, podemos aseverar con toda seguridad, es el lugar de la preservación de la filosofía.

2. La rehabilitación filosófica del arte

Volvamos un momento a los wittgensteinianos y a su rechazo de las definiciones filosóficas. En «The Role of Theory in Aesthetics», Morris Weitz efectúa dos advertencias. Por un lado, que arte es, al igual que juego, un concepto abierto, es decir, enfrentado continuamente con nuevos ejemplares que demandan decisiones de apertura o clausura del mismo. Por otro lado, también señala que es un concepto tanto descriptivo como evaluativo. La confusión de ambas funciones ha permitido que arbitrariamente diversas teorías estéticas se hayan arrogado la definición del arte en términos esenciales. Decir evaluativamente «esto es una obra de arte» solo puede querer ser una definición de arte o determinación de su identidad por estipulación. No obstante, Weitz otorga un rol importante a la estética en cuanto *locus* adecuado para proponer eslóganes o recomendaciones de atender a aspectos hasta ahora soslayados. Por su parte, Kennick, en la misma línea que Weitz, rechaza la idea de algo común

¹¹ «Esta última es la estrategia hegeliana que luego suscita la pregunta acerca de lo que hace la filosofía —después de todo, la filosofía está en este esquema justo después de la religión y el arte— y hay una justicia cómica en el hecho de que el ataque en dos etapas, efimerización y sustitución, tristemente han caracterizado la filosofía últimamente» (*ibid.*, pp. 7-8).

¹² *Ibid.*, p. 7.

a toda obra de arte, pero extrema la importancia de responder al estímulo por parte de las fórmulas estéticas de buscar semejanzas en obras bien diferentes. En «Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?» enfatiza el relativismo estético: la estética no puede dar definiciones esenciales, no obstante, es útil en tanto slogan para cambiar el gusto, y como instrumento de apertura a nuevas tendencias de apreciación. Más recientemente y también en esta misma línea, Tilghman, en «Wittgenstein, Games, Arts», acota un poco más el planteo advirtiendo de la necesidad de poner en contexto la apreciación y la búsqueda de semejanzas entre obras de arte. En fin, wittgensteinianos (Weitz y Kennick) y neowittgensteinianos (Tilghman) pretenden ayudarnos a:

- (a) desestimar definitivamente las definiciones esenciales en términos estéticos
- (b) comprender la práctica de apreciación estética o los juicios estéticos como contextualizados.

Seguiremos con cierto detalle a Danto en su denodada réplica al debilitamiento del programa filosófico de búsqueda de definiciones. Podríamos extremar el ejemplo del almacén e imaginar, nos invita Danto, dos almacenes que contengan exactamente los mismos objetos perceptivamente hablando, pero estipulando que solo uno de los almacenes contiene obras de arte. Podríamos también convocar a un espectador entrenado a que recoja los objetos de arte y deseche las meras cosas. Para ello, a nuestro voluntario le bastará con identificar parecidos de familia entre obras de arte ya reconocidas a las cuales aprendió a apreciar en su tradición y aquellos objetos desperdigados en los almacenes. El espectador kennickiano, apuesta Danto, fracasará irremediamente, pues lo único que estos experimentos nos legan es el problema de cómo poder distinguir, de manera esencial y general, arte y realidad, obras de arte y meras cosas indiscernibles de ellas¹³.

Esta cuestión surge de su nunca abandonada idea en torno a caracterizar a los problemas filosóficos como el problema de los indiscernibles: dos cosas aparentemente (materialmente) indistinguibles pueden pertenecer, al menos momentáneamente, a diferentes categorías filosóficas —sueño y vigilia, acción moral y conforme a la moral, cerámica incaica y una imitación¹⁴. En todos estos casos, la mera experiencia nada

¹³ El análisis completo del ejemplo y los contraejemplos está en: Danto, A., *La transfiguración del lugar común, una filosofía del arte*, pp. 101ss.

¹⁴ La exposición de su concepción general de la filosofía como preocupada por la diferencia entre apariencia y realidad la encontramos en: Danto, A., *Connections to the World. The Basic Concepts of Philosophy*, Berkeley/Los Angeles/London: The University of California Press, 1997, pp. 5-8. Véase por otra parte el ejemplo de Giotto de una misma figura de Cristo con el brazo en alto y cuatro escenas diversas

nos dirá, la mera semejanza perceptiva será muda. En todos estos casos, se nos exige apelar a factores externos a la experiencia: contexto, teorías, interpretación¹⁵. En otras palabras, el tema y el modo de presentación que definen la esencia de la obra de arte la instituyen como susceptible a interpretación, de modo que, caracterizar tema y modo de representación de una obra de arte concreta exige un trabajo de contextualización histórica. Por tanto, al igual que los wittgensteinianos, es contextualista, pero a diferencia de ellos, para quienes el contexto remite a prácticas de apreciación estética, el contexto en Danto requiere reconstruir las teorías y conceptos del mundo del arte en que la obra aparece, resultando en una consideración antiestética y cognitivista de la esencia¹⁶.

En fin, asistimos a un juego de sustitución del arte por la filosofía en cuanto a que ella dará la definición, pero a su vez rehabilitará al arte en cuanto a que cualquier cosa. Mientras cumpla estas condiciones, ingresará al mundo del arte (la apreciación estética, la mera semejanza perceptiva será muda frente a las *Brillo Boxes* del supermercado y las de Warhol). Las condiciones formuladas por Danto son intemporales. Dado que definen la esencia de la obra de arte, ninguna instancia particular de realización artística, ningún estilo, ninguna época, ninguna escuela podrá arrogarse ser la realización material de la esencia del arte y excluir otras manifestaciones. En otras palabras, la cuestión amerita la elaboración de una filosofía del arte que asume la tarea legada por la historia del arte y la historia de la filosofía del arte: la búsqueda de una definición esencial cuya elaboración no pudo ni puede ser alcanzada en cualquier momento; su alcance o formulación sucede en un momento histórico determinado, posibilitado por el desarrollo mismo del arte, pero ocasionando un quiebre histórico.

pintadas en la Capilla de la Arena de Padua en: Danto, A., *La transfiguración del lugar común, una filosofía del arte*, p. 25, para ilustrar como el abordaje filosófico en términos problema de los indiscernibles contribuye a distinguir entre acciones y acciones básicas.

¹⁵ Danto acuerda con los wittgensteinianos en que ninguna teoría estética particular sería adecuada para dar una definición esencial del arte. Es por ello que propone una definición no estética sino cognitivista y habla de interpretación en lugar de apreciación. Al igual que con sus elucubraciones sobre acciones básicas y acciones intencionales, Danto muestra la inutilidad de nuestra percepción de parecidos a la hora de categorizar entidades. La interpretación nunca puede parafrasearse en términos de experiencia o percepción; por el contrario, el vocabulario de los parecidos de familia entre usos de conceptos remite demasiado a menudo a la percepción.

¹⁶ «Uno de los componentes centrales para la identidad de las obras de arte es su locación histórica, dónde se originó y con cuáles otros trabajos del mismo complejo histórico podría ser relacionada. Las circunstancias históricas penetran la sustancia de la obra de arte, de manera que dos objetos indistinguibles, el Quijote de Cervantes y el de Menard, pero de diferentes períodos históricos serían o podrían ser bastante diferentes como obras de arte, con diferentes estructuras y significados y convocando a diferentes respuestas, reacciones o lecturas, es decir, convocando a diferentes interpretaciones» (Danto, A., *La transfiguración del lugar común, una filosofía del arte*, pp. 68-70).

Esto es, el inicio de la post-historia pluralista, que según Danto, dejó en saga a los wittgensteinianos.

3. La rehabilitación política del arte

Literalmente afirma Danto:

...si ninguna de las razones filosóficas para pretender que el arte pueda hacer nada es compulsiva, ello significa que la historia del arte es la historia de la censura, por tanto la pregunta acerca de qué tipo de cosa el arte puede hacer que ocurra es interesante de preguntar¹⁷.

Es más, una vez que hemos desligado nuestra consideración de arte y realidad de aquellas teorías filosóficas inhabilitadoras, la cuestión en torno a su efectividad es empírica, léase histórica, ya no filosófica¹⁸. Es en la explicitación al interior del esencialismo, según mi punto de vista, de un programa historicista que se habilitará la politización del arte¹⁹, pues ahora los contenidos o temas concretos y sus peculiares recursos de presentación están históricamente contextualizados. Lo que hace de un objeto una obra de arte es el factor histórico. Ciertas obras de arte (el urinario de Duchamp) simplemente no serían obras de arte en cualquier época, aunque es posible que en ese período se hicieran cosas idénticas a objetos que serían obras de arte en tiempos ulteriores²⁰. En otras palabras, dice Danto, podemos ser esencialistas en el sentido de dar definiciones en el modo canónico de la filosofía por medio de condiciones necesarias y suficientes, y al mismo tiempo ser historicistas, por indagar las razones por las que tales cosas no son meras cosas²¹.

La sugerencia de este esencialismo historicista es doblemente ambiciosa: por un lado, solo ella albergará un mundo del arte pluralista —una definición coherente

¹⁷ Danto, A., *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, pp. 17-18.

¹⁸ «Y la poesía puede hacer que algo ocurra si tiene éxito en promover emotivamente ciertas acciones que pueden hacer que algo ocurra. Y esto no puede ser extrínseco a la obra de arte que debería hacer esto si indudablemente la estructura de la obra de arte y la estructura de la retórica son de una pieza. Así hay razón después de todo para temer al arte» (*ibid.*, p. 21).

¹⁹ He efectuado una reconstrucción de este esencialismo historicista, así como un intento de respuesta posible de Danto a sus críticos en: Tozzi, Verónica, «Tomándose la historia en serio. Danto, esencialismo histórico e indiscernibles», en: *Revista de Filosofía UMC España*, XXXII, 2 (2007). Allí también he hecho mis propias objeciones al programa.

²⁰ Danto dice acordar plenamente con Heinrich Wölfflin (Danto, A., *La transfiguración del lugar común, una filosofía del arte*, p. 80).

²¹ Danto, A., *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 220-221.

con la disyunción radical en la clase de las obras de arte—, al tiempo que operativiza la habilitación política del mismo. No siendo los valores estéticos (como la belleza) parte de la esencia, ni es su esencia el ser objeto puro de contemplación aislado de intereses mundanos, se abre la posibilidad para producir obras de arte intrínsecamente políticas, así como obras de arte bellas, sin que estas decisiones sean excluyentes de obras de arte apolíticas u obras de arte no bellas. Todas deambularán libremente en las galerías de arte post-históricas. Será justamente en *El abuso de la belleza*, donde las consecuencias políticas de esta combinación de esencialismo e historicismo adquieren carnadura. Ya desde la modernidad, nos es claro, dice Danto, «...que algo puede ser arte sin ser bello. Luego la belleza ni es ni puede formar parte de la esencia del arte...»²², pero por supuesto, ello no excluye lo contrario: que siga habiendo obras de arte intrínsecamente bellas, solo que dichos casos no involucran abandonar al espectador a la contemplación, sino invitarlo a evaluar si es un acierto o un error²³.

Me permito en este punto extraer algunas conclusiones:

- (1) La filosofía esencialista del arte, al hacer de la cuestión de la identidad de la obra de arte una cuestión filosófica desligada de sus cualidades estéticas (las cuales remiten a movimientos artísticos contingentes), permite, según Danto, que cualquier cosa, a futuro y en el pasado, sea una obra de arte. (En ello consiste la inauguración del pluralismo). Es decir, no solo juegos, *ready mades*, urinarios, silencio, etc., son obras de arte, sino que se abren las puertas a aquellas obras que han quedado excluidas del gran relato de progreso de la historia del arte tal como le ha sucedido, por dar un ejemplo, al «Academicismo Francés», por su falta de significación histórica. Como nos señala en *Después del fin del arte*, dichos movimientos que quedaron fuera del relato legitimador, son ahora recuperados del linde de la historia.
- (2) La filosofía esencialista del arte desligando la identidad de la obra de arte tanto de la experiencia estética (ajena supuestamente a intereses mundanos) como así también de la belleza en tanto valor propio, habilita al arte a ser útil para la vida e intrínsecamente político (no esencialmente), sin dejar por ello de ser obra de arte. Se puede hablar ahora de un arte político sin tocar su esencia.
- (3) En estrecha relación con lo anterior, también la belleza se beneficia de su desconexión con la esencia del arte, pues permite recuperar la belleza —la

²² Danto, A., *El abuso de la belleza*, Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 175.

²³ Cf. *ibid.*, p. 178.

opción por lo bello— para la vida. Ella también es habilitada políticamente. Tiene sentido politizar la belleza.

- (4) Finalmente, la concepción de arte en términos de parecidos de familia es, al igual que la de Danto, más inclusiva que todas las teorías que definían «arte» en algún sentido estético estricto. No obstante, adolecería de dos desventajas. La primera, es que no puede admitir en el mundo del arte objetos que no guarden ningún parecido de familia con la tradición aprendida. La segunda es que no puede dar cuenta de la distinción entre obras de arte y meras representaciones. Es decir, basados en nuestras aprendidas prácticas de apreciación estética, no tendríamos razones para no aplicar dichas prácticas a representaciones que no son obras de arte. Justamente podremos encontrar todo tipo de cualidad estética en diagramas, infografías, esquemas, mapas, etc., sin considerarlos por ello obras de arte²⁴.

En fin, la filosofía esencialista del arte que desliga por un lado la estética —belleza, apreciación, etc.— de la definición de obra de arte, y se distingue por el otro, de toda otra forma de representación, se constituye en el ámbito de la preservación del espacio de reflexión filosófica. Solo el arte y la filosofía comparten un interés por la distinción esencial entre apariencia y realidad. A analizar esta tesis dedicaré el último punto.

4. La rehabilitación de la filosofía por el arte

Definir la obra de arte por tener un tema y un modo de presentación nos advierte de su ser fundamentalmente demante de interpretación. Más aun, la propia interpretación es transfiguradora. Como le gusta decir al propio Danto, convierte a la cosa real en vehículo semántico. Por otra parte, el lazo con la historia (el contexto) es lo que explica la necesidad de la interpretación²⁵. En rigor de verdad, el lazo representación-contexto-interpretación en relación con la realidad permite a Danto generar fuertes

²⁴ Véase al respecto el extenso análisis de la relación entre el *Retrato de Madame Cezanne* de Cezanne, el diagrama de Erle Loran del *Retrato de Madame Cezanne* y el lienzo *Retrato de Madame Cezanne* de Roy Lichtenstein, diferente en escala y esencia del de Loran pero de evidente semejanza óptica que condujo a una acusación de plagio (cf. Danto, A., *La transfiguración del lugar común, una filosofía del arte*, pp. 207ss.).

²⁵ Ser una representación es fundamentalmente una demanda de interpretación (cf. Eaton, Marcia, «Review of *The Transfiguration of the Common Place*», en: *The Journal of Aesthetic and Art Criticism*, II, 2 (1981), p. 207).

analogías entre oraciones históricas, trabajos de arte, teorías científicas y personas (con mentes)²⁶, permitiéndonos considerar sus reflexiones sobre la representación artística como generando una teoría general de la representación. Así, para el caso del discurso histórico: los hechos del pasado son históricos por formar parte de una interpretación específicamente histórica que resulta, por lo tanto, también transfiguradora.

No obstante, no toda representación que demande una interpretación es una obra de arte. Al igual que en el caso de las metáforas, los artefactos artísticos son hábiles en llamar la atención, no solo a su contenido sino a la forma en que son presentados, algo vedado, según Danto, a otros tipos de representación. Por «modo de presentación» no hacemos referencia a aquellas cuestiones propias de múltiples vehículos representacionales producidos por los seres humanos para dar sentido a su realidad, como por ejemplo, el típico problema epistemológico acerca de cómo la «realidad» puede ser mostrada de varias maneras a través de diversas representaciones en competencia. Más bien, el «modo de presentación», acentuando la tematización de su propia vehiculización da cuenta de aquellas notas que nos señalan su status como representación, obligándonos a desviar nuestra atención hacia aquellos indicios que la contrastan con el mundo ordinario de las meras cosas. Esto será posible si seguimos a Danto en su sostenimiento de una clara distinción entre dos formas en que el lenguaje se relaciona con la realidad:

- (a) como una cosa dentro del mundo o siendo parte de él, esto es, sosteniendo relaciones causales
- (b) como algo fuera del mundo, con status representacional, capaz de portar valores semánticos²⁷.

Entre lenguaje y realidad, agrega Danto, encontramos ese interespacio metafórico, que no es lenguaje ni realidad, y que es de interés solo de la filosofía²⁸. De acuerdo con ello, podríamos decir que las obras de arte en su función representacional no contribuyen, en términos de su esencia, al *mapeo* (*mapping*) de la realidad. Ello no quiere decir que no lo puedan hacer, pero si lo hicieran no sería por ello que

²⁶ Cf. Goehr, Lydia, «Afterwords: An Introduction to Arthur Danto's Philosophies of History and Art», en: *History and Theory*, ILVI, 1 (2007), p. 21.

²⁷ Esto es, verdadero, falso, etc. «Cualquier cosa que sea representacional en este sentido, la construiré como lenguaje, esto es, cuadros, mapas, conceptos, ideas... todas tienen esta doble relación...» (Danto, A., «Historical Language and Historical Reality», en: *Narration and Knowledge*, New York: Columbia University Press, 1985, p. 306).

²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 306-307

las consideraremos esencialmente obras de arte. En otras palabras, su membresía al club de obras de arte se la otorgaríamos solo en tanto nos llamen la atención a aquello que las abduce de la realidad. Esta función de contraste que la realidad cumple en la definición de la obra de arte tiene dos consecuencias: aproxima el arte a la filosofía, y aleja al arte de todo otro vehículo representacional.

Veamos entonces la primera. Para dar una definición filosófica de arte necesitamos, además una explicación de la diferencia entre arte y realidad, un concepto de realidad²⁹. El lazo entre la concepción del arte como esencialmente representacional y su contraste con la realidad es tan estrecho que adquiere relevancia a la hora de explicar por qué el arte y la filosofía aparecen el mismo tiempo y en el mismo lugar, esto es, si consideramos que el problema fundamental que dio origen a la filosofía es la diferencia entre realidad y apariencia. Los conceptos de arte y realidad se desarrollan juntos; para tener un concepto de realidad debemos distinguir la realidad de algo (diversas formas de no realidad además del arte), una cultura sin el concepto de arte tampoco tiene un concepto de realidad³⁰.

Pero, por otro lado, la función de contraste entre realidad y apariencia en un sentido estrictamente filosófico no es primaria en ninguna otra entidad representativa. Esto nos lleva a la segunda consecuencia.

Sea lo que sea lo que consideremos para lo que sirvan las representaciones, podríamos decir que generalmente son propuestas para dar sentido a la realidad —entiéndase por ello, comprender, explicar, dar una imagen, legitimar, intervenir, etc. Es justamente por eso, afirmaríase Danto, que la autoconciencia representativa *per se* no es prioritaria. Específicamente en el caso de las ciencias, los *mapas*, los lenguajes, las reflexiones sobre el status de la representación en contraste con lo real no son su tema; más bien son subsidiarias de la teoría general de la representación y de la filosofía. Por todo ello, en el supuesto caso de que en la ciencia o en la historia sus contenidos sean sus conceptos en contraste con la realidad, no es sobre la base de esos conceptos que las caracterizaríamos como representaciones históricas o científicas³¹. En otras palabras, no es que en las ciencias o en el lenguaje no importa la distinción entre apariencia y realidad; solo que cuando se aborda esta cuestión estamos haciendo filosofía, no ciencia. Por el contrario en el caso del arte, el planteo de una distinción

²⁹ Cf. Danto, «The Artworld», en: *The Journal of Philosophy*, 61, (1964).

³⁰ Cf. Danto, A., *Connections to the World. The Basic Concepts of Philosophy*. Allí se también afirma que la filosofía ha realmente surgido dos veces en la historia: en Grecia y en la India, justamente por ser las únicas culturas que se plantearon este tipo de interrogación.

³¹ Repito, son científicas o históricas por iluminar la naturaleza o el pasado, no a sí mismas. Si se iluminaran a sí mismas como históricas ya no serían contrastadas con la realidad sino arrojadas en la cadena causal de la realidad.

entre apariencia y realidad, o el planteamiento acerca de cómo ella se diversifica de la realidad es parte de la esencia de su status *representacional*.

Podríamos advertir en este punto que, en rigor de verdad, en cualquier empresa cognitiva hay un concepto de realidad presupuesto. Por ejemplo, si pretendo dar cuenta del pasado humano en términos narrativos, supongo que la realidad pasada es narrable. Si pretendo dar cuenta de los fenómenos naturales en términos causales, supongo que dichos fenómenos sostienen relaciones causales. No obstante, yo podría objetar (no sería el caso de Danto) que no hace falta esta presuposición ontológica para legitimar la aplicación de cierto tipo de representaciones, dado que es posible certificarla en términos de ser respuestas a intereses cognitivos ya trascendentales, ya convencionales, ya contextuales. Esto es, si aceptamos que los lenguajes científicos y los históricos tienen como principal objetivo en su función representacional el contribuir al *mapeo* de la realidad. Entonces, dichos lenguajes pueden apreciarse como sugerencias de mirar la realidad de cierta manera. No hay ninguna necesidad de comprometerse con alguna consideración metafísica robusta de la realidad en sí. Ahora bien, el punto es que más allá de la aceptación o rechazo de la semejanza estructural entre lenguaje y realidad (aspecto sí sostenido por Danto), la representación científica y la representación histórica son contribuciones al *mapa* (*map*). En otras palabras, esta discusión no es relevante para el problema que está enfrentando Danto, porque en el caso del arte, el concepto de realidad funciona como contraste; en los otros vehículos de representación de la realidad es ella, la realidad, la que quiere ser mostrada.

Queda pendiente, por último, enfrentar una cuestión: si otros vehículos representacionales pueden volverse su propio tema. En este punto debemos reconocer que no solo es posible que la ciencia, la historia, la representación política, todas se vuelvan su propio tema, sino que de hecho ya lo han hecho. Pero ello fue efectivizado solo en los dos sentidos en que los lenguajes o las representaciones en general se relacionan con la realidad: ya sea en el marco de la relación representativa entre lenguaje y realidad, o en el marco de la relación causal lenguaje y realidad. Tal es el status que detentan concepciones historicistas, sociologicistas o darwinistas del desarrollo, producción y cambio científico o cognitivo, por dar un ejemplo. De acuerdo con ello, las representaciones científicas vueltas sobre sí mismas como su propio tema contribuyen al *mapeo* (*mapping*) de la realidad. Ahora bien, lo que les está vedado a las representaciones históricas y científicas es posicionarse en ese distanciamiento filosófico para mirarse, *qua* representaciones históricas, *qua* representaciones científicas, *qua* representaciones políticas, como en contraste con la realidad. Hacer filosofía de sí misma es una posibilidad solo permitida al arte porque esa es su esencia. Y en esa autotematización,

la representación artística no contribuye al *mapa* (*map*) de la realidad. En definitiva, el punto de la representación artística —no relevante para otras representaciones— es distanciarse de la realidad, no contribuir a mostrarla. El objetivo del arte es atraer la mirada sobre sí mismo para anunciarse como representación, alardearse como no real, promocionarse, en última instancia, como obra de arte.

Contra a incomensurabilidade entre teorias filosóficas: uma abordagem kripkeana¹

Breno Hax Junior

Universidade Federal do Paraná

Em filosofia, a definição com toda a sua precisão e clareza deve vir antes no fim do que no início de nossa investigação.

Inmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A731/B749)

Há uma tese aceita em certos círculos filosóficos segundo a qual as diferentes teorias filosóficas seriam incomensuráveis entre si. Chamá-la-ei de *tese da incomensurabilidade*. Se essa tese fosse correta, cada teoria filosófica seria um conjunto de conceitos e teses isolado de todas as demais teorias filosóficas. Assim, teorias filosóficas seriam ilhas que não comunicar-se-iam. O argumento em favor da tese da incomensurabilidade assume como premissa uma tese descritivista acerca da referência dos termos de uma teoria. De acordo com essa tese descritivista, cada teoria falaria unicamente daquilo que satisfaz as descrições e definições associadas aos seus termos conceituais fundamentais. Uma consequência dessa tese é que se duas teorias são constituídas por termos conceituais cujas definições são diferentes, então esse fato é suficiente para que tais teorias não tratem das mesmas coisas. Cada teoria identificaria ou definiria os temas de que trata —classes de entidades, propriedades, relações, etc.— de certa maneira e, uma vez que as definições dos termos conceituais fundamentais dessas teorias seriam diferentes, também seriam diferentes os temas de cada teoria.

A tese da incomensurabilidade é geral. Ela aplica-se a todas as teorias, embora aqui estejamos interessados em sua aplicação a teorias *filosóficas*. Há duas versões da tese da incomensurabilidade, uma versão fraca e uma versão forte. Na versão fraca, a tese da incomensurabilidade propõe que quando as intensões dos termos conceituais de teorias diferentes não são equivalentes, não podemos traduzir as sentenças e leis de uma teoria para o vocabulário da outra. Na versão forte, a tese da

¹ Agradeço aos comentários a versões anteriores de meu artigo feitos por Marco Ruffino, Paulo Faria, João Carlos Brum Torres, Jayme Rebello, Giovani Felice, Alexandre Noronha, César Schirmer, Rogério Severo e às observações por ocasião da conferência de Pedro Stepanenko, José Díez e, em especial, ao comentário de Raúl Melendez.

incomensurabilidade propõe que termos conceituais dotados de intensões diferentes não podem *referir-se* às mesmas coisas. Argumentarei neste trabalho contra a versão forte ou radical da tese da incomensurabilidade aplicada a teorias filosóficas.

Identificarei o argumento central em favor da tese da incomensurabilidade radical e mostrarei que ele adota como uma de suas premissas a tese descritivista acerca da referência. Assim, proporei que o êxito dos argumentos de Saul Kripke contra o descritivismo também destrói uma das bases do argumento em favor da tese da incomensurabilidade. Kripke ataca o descritivismo aplicado a termos de espécies naturais, uma subclasse dos termos conceituais. Argumentarei que a adoção da versão da teoria descritivista da referência aplicada a termos conceituais filosóficos leva-nos a uma incompreensão de como diferentes teorias filosóficas podem tratar das mesmas coisas. Argumentarei que a adoção dessa premissa descritivista também impede-nos de entender como teorias filosóficas podem tratar do mundo. A seguir, meus esforços concentrar-se-ão em elaborar em linhas gerais uma abordagem não-descritivista da referência dos termos conceituais filosóficos. Em outras palavras, buscarei lançar as bases para responder como é possível que teorias filosóficas diferentes possam tratar dos mesmos temas e problemas.

Meu argumento também contará com o recurso a uma concepção da estrutura dos conceitos que é diversa da concepção clássica. Na concepção clássica, os conceitos possuem intensão e extensão. Proponho que devemos reconhecer um terceiro nível na estrutura dos conceitos: o *tópico* do conceito. Os conceitos possuem uma intensão, uma extensão e um tópico. O significado pleno das contribuições de Kripke acerca da referência não pode ser adequadamente apreciado se não reconhecemos a distinção entre esses três níveis do conteúdo dos conceitos.

Falarei nesta conferência de *termos conceituais* e não de conceitos. O que eu afirmo a respeito dos primeiros pode ser afirmado *mutatis mutandis* acerca de conceitos. Quando um termo conceitual possui intensão, extensão e tópico, podemos dizer que ele expressa um conceito.

Termos conceituais diversos podem possuir um tópico comum e é fundamentalmente isso o que torna possível que as teorias constituídas por termos conceituais dotados de definições diferentes —e até mesmo incompatíveis entre si— falem das mesmas coisas.

A estrutura de minha conferência é basicamente a seguinte. As seções uno a seis delineiam uma abordagem geral da natureza dos termos conceituais e de papéis referenciais e predicativos. A seção primeira apresenta minha concepção de termo conceitual. A seção segunda discute a estrutura do conteúdo dos termos conceituais e introduz a noção de tópico. A seção terceira contém um esboço do uso de termos

conceituais para referir e predicar. Um tratamento da noção de intensão (o sentido do termo conceitual) como um modo de apresentação do tópico que evita a adoção de qualquer forma de descritivismo é esboçada na seção quatro. A seguir, a seção quinta apresenta e discute a teoria da referência dos termos conceituais de espécies naturais de Kripke. A seção sexta apresenta o argumento da incomensurabilidade radical, mostrando que ele adota como premissa a teoria descritivista da referência para os termos conceituais básicos das teorias. A seção setima versa sobre minha defesa de que teorias filosóficas diferentes são capazes de tratar dos mesmos tópicos. Finalmente, a seção oito discute o que parece ser específico dos conceitos filosóficos.

1. Termos conceituais

Termos conceituais são aquelas palavras dotadas de intensão e extensão. Termos sortais («cavalo», «homem», «árvore»), termos de massa («ouro», «água») e termos de qualidade («quente», «frio», «vermelho») são todos termos conceituais.

Termos conceituais ocorrem como predicados gramaticais ou como partes de predicados gramaticais («é água», «é um cavalo», «é verde»), e também ocorrem em posição de sujeito gramatical operando para indicar aquilo de que a sentença fala. Na posição de sujeitos gramaticais, os termos conceituais podem ter ocorrência isolada («Cavalo é F») ou ser acompanhados de determinadores. Os determinadores são quantificadores («Todos os cavalos são F», «Algum cavalo é F»), artigos definidos («O cavalo é F»), e demonstrativos («Este cavalo é F»). Ao ocorrer no predicado gramatical, direi que o termo conceitual está em *posição predicativa*; ao ocorrer como sujeito gramatical (ou parte sua), direi que o termo conceitual está em *posição referencial*.

2. Intensão, extensão e tópico

A intensão e extensão de um termo conceitual são a intensão e extensão do conceito que ele expressa. Podemos explicar as noções de intensão e extensão por recurso à concepção tradicional dos conceitos. De acordo com a tradição filosófica, a estrutura de um conceito é formada por uma intensão, as condições de aplicação ou notas do conceito, e uma extensão, o conjunto de entidades que satisfazem suas notas². Aceito como correta essa representação clássica das noções de intensão e extensão. Dessa forma, a intensão de um termo conceitual são as suas condições de aplicação

² As condições necessárias e suficientes de aplicação de um conceito são a sua definição.

e a sua extensão é o conjunto de entidades que satisfaz essas condições. A intensão é um conteúdo que determina uma extensão³. No restante desta seção, apresentarei a representação da estrutura dos *conceitos* que estou assumindo e, a seguir, tornarei a tratar de *termos conceituais*.

Uma de minhas propostas é de que a concepção tradicional da estrutura dos conceitos deve ser suplementada. Cada conceito possui, além de intensão e extensão, também um *tópico*: aquela entidade (simples ou complexa) para cuja identificação o conceito foi formado. Todo conceito é conceito *de algo*: é um conceito de justiça, um conceito de ação, um conceito de verdade, etc. Via de regra, apresentamos os conceitos por meio da especificação daquilo de que eles são conceitos. Em outras palavras, identificamos um conceito por intermédio de seu tópico: falamos «o conceito de cavalo», «o conceito de conhecimento», «o conceito de verdade», etc.

Usamos conceitos para identificar atributos, substâncias, complexos de substância, materiais. Efetivamente, há conceitos de qualquer coisa. Em outras palavras, qualquer coisa pode ser o tópico de um conceito.

Antes de prosseguir, preciso fazer um breve esclarecimento acerca de meu uso da noção de identificação. Nesta conferência, não definirei a noção de identificação em termos de noções mais básicas. Tomá-la-ei como fundamental. Limitar-me-ei a fazer um comentário que elucide a sua aplicação. Quando alguém identifica uma entidade *x*, discrimina *x* das demais entidades. As maneiras de identificar são tantas quanto as maneiras de discriminar. Podemos identificar entidades mediante *identificações indexicais* e *identificações descritivas*. A auto-identificação (a identificação que alguém possui de si próprio e de seus estados mentais) é um caso de identificação indexical. Outro caso de identificação indexical é a identificação demonstrativa. Não defendo a tese de que identificações demonstrativas e a auto-identificação esgotam a totalidade de tipos de identificações indexicais. A identificação de uma entidade é demonstrativa se a apresentação de algo dado à percepção (em qualquer modalidade de percepção) desempenha um papel ineliminável na discriminação daquela entidade⁴. Trato as modalidades de percepção —ver, ouvir, etc.— como «formas perceptuais de consciência»

³ Divirjo do procedimento *a la* semântica da Califórnia que identifica a noção de intensão à noção matemática de uma função de mundos a extensões. Uma intensão pode ser *representada* por uma tal função mas não é uma tal função. Para uma crítica adequada desse procedimento, cf. Bealer, G., «Propositions», em: *Mind*, 107 (1998), pp. 1-32. Esse procedimento tem raízes em Carnap. Como nota acertadamente Bealer, essas são representações matemáticas precisas, contudo, são representações. O mesmo procedimento dá-se na identificação de proposições com pares ordenados ou em tomar-se como equivalentes a circunstância de *x* possuir certa propriedade e a circunstância de *x* ser membro de certa classe.

⁴ A noção de entidade é neutra: qualquer coisa de qualquer categoria ontológica é uma entidade.

como faz Fred Dretske⁵. Ao percebermos *x*, identificamos indexicalmente *x*. Também podemos identificar demonstrativamente coisas que não são dadas à percepção por meio da relação que elas possuem com aquilo que é dado à percepção. Por exemplo, podemos identificar demonstrativamente algo pela sua posição espaço-temporal uma vez que o sistema de relações espaço-temporais é-nos acessível perceptualmente. Identificar algo no espaço-tempo é localizar algo que se estivéssemos favoravelmente posicionados seria acessível à percepção.

Podemos identificar demonstrativamente tanto um objeto ou substância material quanto um atributo seu —sua espécie, uma qualidade sua— ou a matéria de que é feito. Se um objeto material —é da espécie *F*, podemos tanto identificar — quanto identificar *F* como a espécie de—.

Há tanto identificações indexicais que fazem uso de conceitos quanto identificações indexicais que não fazem tal uso. Podemos perceber —e, assim, estar conscientes de — sem a necessidade de sabermos quais conceitos se aplicam a—. O processo de identificação (e reidentificação) é suscetível de ser continuado e aperfeiçoado. Após identificarmos perceptualmente a entidade—, podemos formar uma identificação conceitual indexical de — como *este F*. A identificação indexical por meio de conceitos tem um nível de complexidade maior do que a identificação meramente perceptual. Podemos ainda formar um conceito singular que tem — como seu tópico com a finalidade de identificá-la e reidentificá-la.

Também podemos formar identificações descritivas como *o F que é G*. As identificações puramente descritivas não envolvem qualquer indicação ineliminável a algo dado à percepção. Por essa razão, nunca estaremos certos de que uma identificação puramente descritiva de fato identifica algo se não pudermos oferecer alguma outra informação que permita uma identificação indexical sua⁶.

Podemos distinguir os conceitos em gerais e singulares de acordo com o seu tópico. Conceitos gerais são os conceitos de universais. Universais são repetíveis. As únicas coisas capazes de ser repetidas são atributos. Atributos são modos de ser. Os atributos segmentam-se em propriedades (atributos monádicos) e relações (atributos poliádicos). As propriedades, por sua vez, subdividem-se em espécies e qualidades. Modos de ser de entidades (atributos monádicos) são espécies e qualidades e modos de ser de conjuntos de entidades (atributos poliádicos) são relações. Os atributos

⁵ Cf. Dretske, F., *Perception, Knowledge and Belief*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 2000, p. 180.

⁶ Cf. a discussão de Strawson de identificações puramente descritivas em Strawson, P.F., *Individuals*, London/New York: Methuen, 1971, pp. 26-28. Uma tal identificação pode fracassar não apenas quando nada descreve como também quando há duas ou mais entidades que satisfazem as suas condições.

podem ser, por sua vez, segmentados em atributos universais e atributos particulares (ou tropos)⁷.

Exemplos de conceitos de atributos são: o conceito de cavalo, o conceito de justiça, o conceito de mente, o conceito de cadeira. Esses conceitos servem para identificar atributos universais e articular cognitivamente as condições que são satisfeitas pelas entidades de sua extensão. Eles também são usados para predicar o atributo universal. Conceitos cujo tópico é um atributo permitem identificar e predicar esse atributo.

Conceitos singulares são conceitos de entidades particulares, em outras palavras, de entidades irrepetíveis. Ao passo que conceitos de universais são todos conceitos de atributos universais, os conceitos de particulares podem ser conceitos de substâncias particulares, de porções materiais particulares ou de atributos particulares ou tropos. Um conceito singular serve para identificar e *reidentificar* um certo particular como o mesmo em diferentes encontros perceptuais. Em virtude do procedimento de identificação e reidentificação, podemos acumular informações obtidas nos diversos encontros perceptuais como informações acerca do mesmo particular.

Enfocarei unicamente casos de atributos universais neste trabalho. Mas nem todos os conceitos filosóficos são conceitos de atributos. O conceito de mundo, por exemplo, é o conceito de uma substância particular. Investiguei a estrutura dos conceitos que usamos para identificar e reidentificar particulares em outro lugar⁸.

Quando temos um tema de investigação *x*, podemos formar um conceito cuja finalidade é identificá-lo e entender a sua natureza. Nesse caso, o conceito formado tem *x* como tópico. A compreensão da natureza do tópico é o norte da investigação realizada com um conceito. Com a finalidade de entender o tópico, investigamos e articulamos as condições necessárias e suficientes sob as quais algo exemplifica o tópico; ou seja, as condições sob as quais algo faz parte da extensão do conceito. As condições que devem constar na intensão de um conceito são as condições para algo instanciar o seu tópico. A intensão do conceito de triângulo especifica as condições que devem ser satisfeitas para algo instanciar o seu tópico —o atributo Triângulo. A

⁷ Há espécies de qualquer coisa. Como qualquer coisa é matéria, atributo, substância ou evento, as espécies mais gerais são espécies de matéria, espécies de atributo, espécies de substâncias e espécies de eventos. Podemos considerar termos de massa («água», «ouro») como termos que designam espécies de matéria e cuja extensão não são indivíduos, mas porções de matéria. Consideremos os termos conceituais cujos tópicos são atributos monádicos. Um termo conceitual sortai tem como tópico uma espécie de entidades contáveis. Um termo conceitual de massa tem como tópico uma espécie de matéria. Um termo conceitual de qualidade tem como tópico uma qualidade. A extensão de um termo conceitual é o conjunto de entidades que instancia o atributo que é seu tópico.

⁸ Cf. Hax Junior, B., *Conceito e Referência: Objetos, Espécies e Identificação*, Tese de Doutorado em Filosofia, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006, p. 253.

extensão do conceito de triângulo é composta pelas entidades que instanciam o atributo Triângulo: os triângulos particulares. No caso do conceito de cavalo, o tópico é a espécie Cavalo (um atributo). Sua extensão é o conjunto das entidades —cavalos particulares— que são da espécie Cavalo e sua intensão é composta pelas condições que devem ser satisfeitas para uma entidade ser de tal espécie (e, assim, ser parte da extensão do conceito).

No caso de conceitos filosóficos, em muitos casos, as disputas se dão acerca de quais são as condições que constituem a intensão do conceito. Mas não devemos esquecer-nos de que essas são disputas com a finalidade de melhor capturar a natureza do tópico. Como exemplos de conceitos filosóficos, tomemos o conceito de verdade e o conceito de pessoa.

Se o tópico investigado é a propriedade da verdade ou a propriedade de ser pessoa, analisaremos suas instanciações as quais são, respectivamente, a extensão do conceito de verdade e a extensão do conceito de pessoa. No caso de verdade, analisaremos as entidades que têm a propriedade de ser verdadeiras com a finalidade de reconhecer quais são as condições necessárias e suficientes para algo ser verdadeiro e, assim, entender qual é a intensão desse conceito⁹. No caso do conceito de pessoa, a propriedade de ser pessoa é o tópico de nossa investigação. A extensão do conceito de pessoa é composta pelas entidades que possuem essa propriedade, as pessoas. A intensão do conceito de pessoa é o conjunto de condições a ser satisfeitas para algo pertencer à sua extensão —o conjunto de condições para que uma entidade instancie a propriedade de ser pessoa. Tanto em um caso quanto no outro, o tópico é algo real —o atributo Verdade, o atributo Pessoa— que é exemplificado pelas entidades da extensão.

Reconhecer que via de regra as investigações que fazemos no uso de um conceito são tentativas de aperfeiçoar o nosso entendimento das coisas reais que são seus tópicos é crucial para obtermos uma visão adequada do modo como usamos conceitos. No caso de conceitos de atributos, o tópico é o atributo instanciado pelas entidades da extensão e a intensão é o conjunto de condições que devem ser satisfeitas por uma entidade para que ela instancie o atributo. Conceitos são usados para identificar e investigar os seus tópicos. Algumas décadas atrás, muitos filósofos tratavam a análise de conceitos como uma atividade que se resumia a uma análise de sua intensão quando, de fato, as intensões são formadas fundamentalmente para a identificação de tópicos.

⁹ William Alston é exemplo de um autor que distingue claramente entre o conceito de verdade (em termos exatos, a intensão de verdade) e a propriedade ou atributo da verdade. Cf. Alston, W. P., «Truth: Concept and Property», em: Schantz, R. (ed.), *What is Truth?*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001, pp. 11-26.

Um caso paradigmático é o de nosso uso de conceitos de espécies naturais. Os tópicos dos conceitos de espécies naturais são espécies. As condições de satisfação —a intensão— que associamos a esses conceitos são corrigíveis à luz de descobertas sobre os tópicos. Uma teoria adequada do modo como usamos conceitos para identificar e reidentificar entidades que tomamos como reais deve reconhecer que o tópico é tão essencial a um conceito quanto a sua intensão. A intensão que associamos a um conceito é na verdade uma forma de articular cognitivamente a natureza do tópico.

Ao tratar de termos conceituais não devemos perder de vista as reais relações existentes entre intensão, extensão e tópico. Uma boa teoria do conteúdo dos termos conceituais deve ser capaz de reconhecer e delinear as relações genuínas entre esses três níveis. Um termo conceitual *designa* o seu tópico e *expressa* a sua intensão. Reservarei a expressão «referir» para algo que é realizado no contexto de uma sentença. Assim, mesmo que um termo de espécie D designe o atributo Φ , ele refere-se a Φ somente se ocorre em posição referencial e sob certas condições. Em posição referencial e combinado a certos determinadores, ele forma parte essencial de uma expressão complexa que se refere a ou quantifica sobre entidades da extensão do atributo.

Quando predicamos, predicamos um atributo (simples ou complexo). Em posição predicativa, o termo conceitual «pessoa» predica, não a sua intensão, mas o atributo real de ser pessoa. Dizer de Sócrates que ele é uma pessoa não é equivalente a afirmar que ele satisfaz certas condições. Podemos não conhecer as condições para algo ser pessoa¹⁰. Afirmamos que ele possui o atributo real de ser pessoa, qualquer que seja a definição correta desse atributo.

3. Referir e predicar com termos conceituais

Termos conceituais designam seus tópicos. Ainda assim, é a forma de sua ocorrência na estrutura da sentença que determina se o termo conceitual refere-se ao atributo que é seu tópico ou se ele predica esse atributo. A rigor, termos conceituais não são fundamentalmente nem expressões referenciais nem predicados. Eles são termos que operam referencialmente e predicativamente conforme a sua posição na sentença e seu modo de ocorrência. Esses termos são introduzidos na linguagem em atos de fixação de referência e a seguir utilizados tanto para referir quanto para predicar¹¹. Essa dupla possibilidade de uso é um dado básico que qualquer teoria deve admitir.

¹⁰ De fato, ainda não as conhecemos dadas as disputas filosóficas acerca das condições necessárias e suficientes para algo ser uma pessoa.

¹¹ Cf. seção sexta.

Nenhum uso é fundamental com respeito ao outro. Consideremos uma subclasse dos termos conceituais, os termos de espécie natural. Alguns autores tratam termos de espécie natural basicamente como assimiláveis a predicados¹² e outros tratam-nos como termos referenciais¹³. Divirjo dessas duas posições. Termos de espécie são subtipos da classe dos termos conceituais e, assim, possuem duplo uso: referencial e predicativo. Ilustrarei minhas considerações com exemplos que envolvem termos de espécies naturais. Tais considerações estendem-se a todos os demais termos conceituais de atributos.

Os termos conceituais podem ocorrer em posição referencial ou em posição predicativa. Em posição referencial, o termo conceitual pode ocorrer basicamente de duas maneiras. Na primeira maneira, o termo conceitual ocorre isoladamente referindo-se ao atributo que é seu tópico. Na segunda maneira, o termo conceitual combina-se a um determinador para formar uma expressão complexa. Quando o determinador é um artigo definido, a expressão complexa resultante refere-se ao atributo que é tópico do termo conceitual¹⁴: «O cavalo é um mamífero». Para falar das entidades da *extensão* do termo conceitual, os procedimentos são a pluralização do termo conceitual («cavalos») ou o acréscimo de determinadores. A expressão resultante *referir-se-á* a (no caso do acréscimo de demonstrativos) ou *quantificará* sobre (no caso de quantificadores) entidades da extensão do termo conceitual.

A combinação de determinadores com termos conceituais resulta em expressões complexas que permitem estabelecer como tema da sentença uma, algumas ou todas as entidades da extensão do termo conceitual. Como consequência, a sentença fala de uma ou mais entidades que instanciam o atributo que é o tópico do termo conceitual. Quando os determinadores são demonstrativos, sua combinação com o termo conceitual resulta em expressões complexas («este cavalo») que designam uma entidade da sua extensão. Quando os determinadores são quantificadores, resulta em expressões complexas que quantificam sobre a extensão do termo conceitual.

Por exemplo, na sentença «Cavalo é forte», falamos da espécie sortal Cavalo; na sentença «Ouro vale muito», falamos da espécie de matéria Ouro.

¹² Cf. Gómez-Torrente, Mario, «Rigidity and Essentiality», em: *Mind*, 115 (2006), pp. 227-259.

¹³ Cf. Bem-Yami, H., «The Semantics of Kind Terms», *Philosophical Studies*, 102 (2001), p. 177: «termos de espécie (*kind terms*) não são predicados; eles são, basicamente, expressões referenciais (*referring expressions*)».

¹⁴ Há exceções nas línguas naturais. Muitas vezes, o artigo definido combina-se ao termo conceitual para formar uma expressão complexa que se refere à única entidade que instancia o tópico do termo conceitual no contexto: «o livro (do contexto) é azul». Nesses casos, podemos tratar a expressão complexa como um demonstrativo complexo ou como uma descrição definida não expressa.

Em algumas línguas, um artigo definido se combina ao termo conceitual e a expressão formada («o cavalo», «o ouro») designa o atributo que é o tópico do termo conceitual. No inglês, os termos sortais combinam-se a um artigo definido para formar expressões que designam seus tópicos e os termos de massa o fazem em ocorrências isoladas. No Bengali e japonês, dá-se o caso inverso. No português, os usos dos termos sortais e dos termos de massa para designar seus atributos ocorrem tanto em ocorrências isoladas quanto acompanhados de artigos definidos.

Assim, em posição referencial, o termo conceitual refere-se ao atributo que é seu tópico ou combina-se a determinadores para formar expressões que se referem (ou quantificam sobre) à sua extensão.

Em posição predicativa, o termo conceitual «cavalo» é usado para predicar o atributo que é seu tópico: a espécie Cavalos. Dessa forma, minha proposta é que aquilo que é referido pelo termo conceitual de atributo em posição referencial —o atributo que é seu tópico— *é o mesmo que é predicado* em sua ocorrência predicativa. Quando afirmamos:

(i) O cavalo é um animal forte.

falamos de um atributo. Quando afirmamos:

(ii) Bucéfalo é um cavalo.

predicamos de Bucéfalo o mesmo atributo referido em (i): a espécie Cavalos. Atributos são entidades das quais falamos e que predicamos¹⁵.

3.1. A referência a atributos

Um caso corriqueiro de referência a atributos nas linguagens naturais é o fenômeno da referência a espécies. Espécies fazem parte da ontologia da linguagem natural. Fazemos uso de afirmações que são genuinamente acerca de espécies. Quando utilizamos o termo de espécie para fazer referência à espécie que é seu tópico, podemos dizer algo que não é capturado integralmente em afirmações acerca de exemplares da espécie. O que dizemos com o emprego da sentença:

(1) O cavalo é forte.

não é apanhado integralmente pela sentença seguinte:

¹⁵ Trato aqui somente de usos literais. Evidentemente, o falante pode fazer usos donnellianos do termo conceitual para designar entidades que não são seus conteúdos semânticos. Esses são usos não literais que estão fora do escopo de meu trabalho.

(2) Todo cavalo é forte¹⁶.

Isso ocorre porque quem profere (1) pode considerá-la verdadeira mesmo que suponha haver algum exemplar da espécie Cavalo que não é forte. Quando alguém diz: «O cavalo é forte», não está falando de um cavalo particular ou da coleção de todos os cavalos particulares, mas da espécie Cavalo. Dessa forma, se um certo cavalo particular não é forte, isso não abala a verdade de (1), ainda que torne falsa a frase (2)¹⁷. Pela mesma razão, a afirmação «O leão é quadrúpede» não é equivalente a «Se algo é leão, então é quadrúpede»: é possível que haja algum leão que, devido a determinadas circunstâncias de sua biografia, não seja quadrúpede. Em alguns casos, o que afirmamos acerca de uma espécie pode ser correto mesmo que a qualidade que dela predicamos não seja satisfeita por cada exemplar da espécie.

Um outro fenômeno tão surpreendente quanto a tolerância à existência de exceções entre os exemplares da espécie nas afirmações acerca de espécies —quando, em uma afirmação verdadeira, predicamos da espécie uma qualidade que não é possuída por cada exemplar seu— é o de certos casos em que *a qualidade é possuída pela imensa maioria dos exemplares, mas não pode ser predicada corretamente da espécie*. Eis exemplos:

(3) O crocodilo morre antes de ter duas semanas de vida.

(4) A abelha é estéril.

(5) O humano tem mais de três anos de idade¹⁸.

Nas frases (3), (4) e (5), seria correto utilizar a construção «a maioria dos F» («a maioria dos crocodilos», «a maioria das abelhas», «a maioria dos humanos»), mas não a expressão «o F». Uma lição a ser extraída é que algumas das predicções que faríamos acerca da maioria dos exemplares de uma espécie, nós não faríamos acerca da espécie.

Não há um procedimento uniforme para parafrasear todos os casos de afirmações acerca de espécies em um único tipo de quantificação sobre seus exemplares. Diante

¹⁶ Seguirei o procedimento comum de tratar as frases da forma «Todo F é G» como equivalentes a frases da forma «Se algo é F, então é G».

¹⁷ Não podemos derivar enunciados com a construção gramatical «todo cavalo» e «qualquer cavalo» de enunciados com a construção «o cavalo», mas a derivação inversa é válida. Se «Todo cavalo é forte» é verdadeira, então «O cavalo é forte» também é verdadeira. Cf. Kac, Michael. B., «The Proper Treatment of Singular Terms in Ordinary English», em: *Mind*, 106 (1997), p. 686.

¹⁸ Os exemplos são de Cohen, A., «Generics and Mental Representations», em: *Linguistics and Philosophy*, 27 (2004), p. 530.

disso, um objetor poderia propor que as frases da linguagem natural que falam de espécies são um fenômeno complexo que só pode ser entendido como afirmações que veladamente encapsulam vários tipos de quantificadores. Porém, há casos em que a paráfrase quantificacional *não* pode tomar exemplares da espécie como valores:

(6) O elefante está em extinção.

Não é o caso que esta frase seja verdadeira se pelo menos um elefante individual está em extinção. O predicado «está em extinção» não pode ser satisfeito por entidades que não são espécies¹⁹. Podemos parafrasear (6) unicamente por uma frase que quantifique *sobre espécies*²⁰. As afirmações da linguagem natural que falam acerca de espécies podem ser parafraseadas somente por quantificações que tomam espécies como valores.

Sentenças como (1) e (6) são exemplos de afirmações acerca de espécies. Afirmações acerca de espécies são afirmações acerca de atributos. Além disso, a integridade gramatical dessas sentenças deve ser respeitada. Essas afirmações são da forma sujeito-predicado. Não há quantificadores ou operadores genéricos escondidos. Nessas sentenças, o termo de espécie designa um atributo Φ e o predicado gramatical predica de Φ um outro atributo Ψ .

4. Sentido dos termos conceituais sem descritivismo

Qual é o conteúdo de um termo conceitual? Propus na seção dos que o conteúdo do termo conceitual tem três níveis: intensão, tópico e extensão. Podemos dispor essa distinção nos moldes propostos por Frege de sentido e referência. A intensão de um termo conceitual é o seu sentido e o seu tópico é o seu referente.

Podemos incorporar as intuições de Kripke e Putnam à distinção entre sentido e referência²¹. Como nota D. Wiggins, o esquema de sentido e referência não «exige»

¹⁹ «O elefante está em extinção» pode ser parafraseada por «Todos elefantes estão em extinção» se estamos falando de espécies nessa utilização, nomeadamente, da espécie Elefante Africano e da espécie Elefante Indiano. Esta observação deve-se a McCawley, J.D., *Everything that Linguists have Always Wanted to Know about Logic*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1993, p. 265.

²⁰ Wolf evoca o testemunho de Mark Lance para dizer que esse exemplo foi utilizado originalmente, mas não publicado, por Joe Camp contra a estratégia de paráfrase de Wilfrid Sellars (cf. Wolf, M.P., «The Curious Role of Natural Kind Terms», em: *Pacific Philosophical Quarterly*, 83 (2002), p. 99). O exemplo literal de Wolf é «O leão (*Panthera leo*) está desaparecendo da planície do Serengeti» (*ibid.*, p. 82).

²¹ Cf. Wiggins, David, «Putnam's Doctrine of Natural Kind Words and Frege's Doctrines of Sense, Reference, and Extension: Can They Cohere?», em: Moore, A.W. (ed.), *Meaning and Reference*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 192-207.

ou «exclui» uma concepção *a la* Putnam, mas «acomoda-a»²². O mesmo pode ser dito com respeito à possibilidade de adequarmos a distinção entre sentido e referência às intuições e argumentos de Kripke. Para que isso seja feito, abduco da tese fregeana de que o sentido de um termo determina o seu referente. Negar ao sentido o papel de determinador da referência não é negar a possibilidade de que sentidos ou modos de apresentação desempenhem outras funções em uma teoria do conteúdo. Precisamos de uma concepção de sentido que seja capaz de preservar as virtudes da concepção fregeana bem como seja capaz de mostrar de que forma os sentidos operam em harmonia com a fixação da referência por uma comunidade lingüística. A tentativa de formular uma proposta substantiva que preserve esses elementos deve aguardar outra ocasião.

Os argumentos de Kripke em *Naming and Necessity* demonstram que as descrições que um falante associa a um nome ou termo de espécie natural não determinam o seu referente. Não devemos extrair dos argumentos de Kripke a lição de que termos de espécie naturais — e termos conceituais em geral — não possuem sentido. Ao invés, a lição a ser extraída é que a relação entre sentido e referente é diferente daquela que o descritivista propõe.

Frege caracteriza o sentido de um termo (nome ou termo conceitual) como um modo de apresentação de seu referente. Esse modo de apresentação pode ser tomado, como notou corretamente Gareth Evans, como um modo de pensar (*way of thinking*) no referente²³. O modo de pensar associado ao termo não deve ser tomado como algo que determina o seu referente, mas como um modo de conceber o referente. Se o sentido é um modo de conceber o referente, certo sentido *S* associado a um termo *T* pode não conter condições descritivamente corretas do referente *R* de *T*. Mesmo assim, o sentido *S* é um modo de pensar acerca de *R* porque *R* é a fonte histórica (ou causal) da formação de *S*. Além disso, mesmo que o sentido *S* se aplique corretamente a uma entidade *B*, ele não é um modo de apresentação de *B* porque *B* não está relacionado à formação de *S* de modo apropriado. Essas considerações valem para nomes e para termos conceituais.

A intensão de um termo conceitual contém as suas condições de aplicação. Em uma concepção descritivista, a intensão de um termo conceitual determinaria o seu tópic e extensão. Contudo, não usamos as intensões dos termos conceituais de atributos reais como espécies naturais para determinar suas extensões (ou tópicos). Pelo contrário, após a fixação do tópic de um termo conceitual, ele é tomado como um conteúdo estável e a intensão passa a ser usada como um método de reconhecimento

²² Cf. *ibid.*, p. 203.

²³ Cf. Evans, Gareth. *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

do tópico, passível de ser alterada para melhor representá-lo. A seção 5.1 discute essa relação entre intensão e tópico.

5. Introdução de termos conceituais

Como ocorre a introdução de um termo conceitual na linguagem? A introdução de um termo conceitual (e, assim, a formação de um conceito) é feita pela fixação de seu tópico ou referente. Consideraremos agora a fixação de um atributo (uma espécie, qualidade ou relação) como o tópico de um termo conceitual.

Os termos conceituais de atributo segmentam-se em *termos conceituais sortais* (como «homem», «cavalo») cujos tópicos são espécies de substâncias, *termos conceituais de qualidades* (como «quente», «vermelho») cujos tópicos são qualidades e *termos conceituais de matéria* (como «ouro», «água») cujos tópicos são espécies de matéria.

Um atributo pode ser fixado como o tópico de um termo conceitual F basicamente de duas maneiras: mediante a apresentação das condições que devem ser satisfeitas para algo ser o tópico de F (ou seja, mediante a apresentação das *condições de aplicação* de F), ou mediante a apresentação de amostras que instanciam o tópico (e, dessa forma, por apresentação pelo menos de parte da extensão de F) dando-se a entender que F designa certo atributo instanciado por aquelas amostras.

Consideremos a fixação do tópico de um termo conceitual de atributo mediante a apresentação de suas condições de aplicação. A apresentação das condições de aplicação do termo é feita sob a forma de uma descrição definida que as especifica. Por exemplo, podemos fixar uma espécie como o tópico de um termo conceitual assim: «F é a espécie que tem as qualidades g_1 , g_2 e g_3 ». O fragmento descritivo «a espécie que tem as qualidades g_1 , g_2 e g_3 » especifica condições que selecionam por satisfação uma determinada espécie para fixá-la como o tópico do termo conceitual F. No exemplo em questão, a satisfação dessas condições é a posse das qualidades g_1 , g_2 e g_3 . A fixação do tópico por intermédio de uma descrição é uma fixação referencial *descritiva*.

Há dois modos como as condições de aplicação podem ser tratadas e a esses dois modos corresponde a distinção que Kripke traça entre *usar uma descrição para dar o significado do termo* e *usar uma descrição para fixar o seu referente*²⁴. Se utilizarmos certa descrição para especificar o sentido ou intensão do termo, este designará simplesmente aquilo que satisfaz a descrição em cada posterior ocasião de uso. Nesse caso, o termo é apresentado como equivalente à descrição. Kripke julga que esse não

²⁴ Cf., Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980, pp. 54-57.

é o modo típico como usamos as condições de aplicação. Ele pensa que em muitas definições —mesmo em definições matemáticas— buscamos fundamentalmente fixar o referente e não simplesmente apresentar a intensão ou sentido da expressão²⁵.

As condições de aplicação de um termo conceitual formam a sua intensão. Para o descritivismo, o tópico é aquilo que satisfaz a intensão. Porém, a relação entre intensão e tópico é inversa àquela proposta pelas teorias descritivistas. A intensão de um termo conceitual é formada para identificar e rastrear o seu tópico. Assim, a intensão é uma formulação da natureza do tópico que é falível e suscetível de ser refinada à luz de descobertas vindouras acerca daquele. Na seção 5.2, desenvolvo em maiores detalhes essa reflexão.

Uma segunda forma de fixar um atributo como o tópico de um termo conceitual é feita mediante a apresentação de alguma amostra ou amostras que o instanciam. Nesse caso, também alguma condição de aplicação é mencionada, mas a sua função é somente selecionar determinado atributo instanciado pelas amostras presentes no contexto para fixá-lo como o tópico do termo conceitual. Para ilustrar o último caso, podemos imaginar como hipoteticamente poderia ter ocorrido a fixação do tópico ou referente de «ouro» supondo que um falante fixou-o apontando certos objetos materiais enquanto proferia: «Ouro é a espécie de metal *destas* entidades (pepitas ou pedras compostas por ouro)». Essa fixação referencial do tópico é *indexical* porque contém uma indicação do mundo que não é eliminável. O elemento indicado pode ser parte do ambiente, pode ser o falante, uma experiência ou sensação deste, etc.²⁶

Devo assinalar que somente no caso de uma fixação descritiva do tópico, a condição de aplicação é apresentada como parte constituinte da intensão do termo conceitual introduzido. Fixações indexicais do tópico também podem apresentar condições muito gerais («este metal», «este líquido») e, assim, apresentar parcialmente a intensão do termo conceitual introduzido. Em qualquer desses casos, o fundamental é a fixação de um tópico e é esse tópico que é o elemento estável no conteúdo do termo conceitual. Um pequeno número de casos de introdução de sinónimas seriam exceções.

Kripke notou corretamente que a relação de designação instaurada no ato de batismo entre nome e referente e entre um termo conceitual de espécie e a espécie que é seu referente é *rígida*. A apresentação da noção de rigidez em Kripke apela para a noção de mundo possível ou situação contrafactual. Podemos dizer que um termo é rígido quando ele refere-se a certa entidade em quaisquer situações contrafactuais

²⁵ Cf. o que Kripke diz acerca da definição de π em *ibid.*, p. 60.

²⁶ Mesmo assim, ela não é puramente indexical porque temos de usar algum outro termo conceitual que singularize um dentre os atributos instanciados no contexto.

nas quais ela existe, mesmo naquelas situações contrafactuais em que ela não tem as qualidades (se tratar de qualidades contingentes) que foram utilizadas em sua fixação referencial. Ao fixarmos por descrição o referente de certo termo, *não* tornamos tal termo *equivalente* àquela descrição.

Assumo, no presente trabalho, que um termo conceitual de espécie designa rigidamente uma espécie (se for um termo conceitual sortal, designa rigidamente uma espécie de substância; se for um termo conceitual de matéria, designa rigidamente uma espécie de matéria), um termo de qualidade designa rigidamente uma qualidade e um termo conceitual de relação designa rigidamente uma relação²⁷.

5.1. A identificação indexical do tópico de um termo conceitual

Para que um falante introduza um termo conceitual na linguagem, ele deve fixar o tópico deste termo. Para que ele seja capaz de fixar certa entidade (atributo, substância, material ou evento) como o tópico do termo conceitual, deve previamente identificá-la. Há uma certa conexão entre o tipo de identificação que possuímos de algo e o tipo de fixação referencial que podemos instituir para torná-lo o tópico de um termo conceitual. Se temos uma identificação indexical de determinada espécie, podemos torná-la o tópico de um termo conceitual mediante uma fixação referencial indexical. Podemos formular identificações descritivas e introduzir termos conceituais para designar aquilo que elas supostamente identificam mediante fixações referenciais descritivas.

Podemos fixar o tópico de um termo conceitual de um modo puramente descritivo, mas esse não é o modo como fixamos os tópicos dos termos conceituais de espécies naturais. Essas são espécies das substâncias, qualidades e materiais de nosso ambiente. Seus instanciadores são disponíveis à nossa identificação indexical²⁸. Podemos fixar os atributos das entidades de nosso ambiente como tópicos dos termos conceituais apontando-os.

Quando consideramos que há certa espécie instanciada pelas coisas de nosso ambiente e dela queremos falar (ou temos a intenção de predicá-la de certas entidades), introduzimos um termo conceitual do qual ela será doravante o tópico. Kripke declara:

²⁷ A leitura cuidadosa de *Naming and Necessity* permite reconhecermos que para Kripke os referentes dos termos de espécies naturais são espécies: «usamos o termo 'tigre' para designar uma espécie» (*ibid.*, p. 121). Para uma justificação desse procedimento, cf. Salmon, N., «Naming, Necessity, and Beyond», em: *Reference and Essence*, Amherst: Prometheus Books, 2005, Apêndice VII.

²⁸ E quanto à identificação demonstrativa de átomos e partículas subatômicas? Podemos empregar nesse caso o que Quine chama de «ostensão deferida» (*deferred ostension*).

[U]samos «ouro» como um termo para uma certa *espécie* de coisa. Outros descobriram essa espécie de coisa e nós ouvimos falar dela. Deste modo, como parte de uma comunidade de falantes, temos uma certa conexão entre nós próprios e uma certa espécie de coisa. A espécie é *concebida* como tendo certas notas identificatórias. Algumas destas notas podem não ser realmente verdadeiras de ouro. Poderíamos descobrir que estamos errados sobre elas. Além disso, poderia haver uma substância que tivesse todas as notas identificatórias que comumente atribuímos ao ouro e usamos para identificá-lo em primeira instância, mas que não é a mesma espécie de coisa, não é a mesma substância²⁹.

De acordo com o exemplo acima, introduzimos o termo conceitual «ouro» para designar certa espécie. Essa espécie é reconhecida mediante algumas notas. A possibilidade de que haja outra espécie que satisfaça as mesmas notas torna evidente que a mera satisfação das notas de reconhecimento não é suficiente para qualificar uma espécie como a espécie referida. De outro lado, Kripke propõe que tal satisfação não é nem mesmo necessária; algo pode ser ouro e não satisfazer os métodos de reconhecimento de ouro da comunidade lingüística. Kripke está chamando a atenção acertadamente para a distinção entre a questão metafísica de algo pertencer a uma espécie e a questão epistêmica de reconhecermos que ele pertence à espécie.

A razão fundamental para a qual introduzimos termos conceituais de espécies naturais é a designação das espécies das coisas do mundo. A identificação que temos das coisas de nosso ambiente é indexical e não descritiva. Certamente podemos descrever as substâncias de nosso ambiente, suas espécies, qualidades e os materiais que as compõem. Contudo, mesmo se nossas descrições dessas coisas forem incorretas e imprecisas, nossa identificação delas não será afetada. E mesmo que não saibamos a teoria física final correta a respeito da água podemos falar da água. Nossas descrições de água podem mesmo ser satisfeitas por outra espécie com que não temos presentemente qualquer contato ambiental, mas isso não fará dessa espécie o referente de «água». Com «água», queremos falar *disto* que enche os oceanos e não do que meramente satisfaz as nossas descrições de água. Ao usar termos para espécies naturais, temos a intenção de falar das coisas e das espécies das coisas que identificamos demonstrativamente e não das coisas que meramente satisfazem as descrições que cremos ser satisfeitas por aquelas. É por essa razão que Kripke pode propor que:

O conceito original de gato é: *aquela espécie de coisa* no qual a espécie pode ser identificada por exemplares paradigmáticos...³⁰

²⁹ Kripke, Saul, *o.c.*, pp. 118-119.

³⁰ *Ibid.*, p. 122.

Devemos notar que um termo conceitual de espécie natural é rígido independentemente do fato de que designa uma espécie cujas instâncias são apresentáveis por ostensão. Designadores matemáticos que designam entidades que não podemos demonstrar também são rígidos. A rigidez de um termo é um ingrediente distinto e independente da possibilidade de termos uma identificação indexical de seu referente.

5.2. A relação entre intensão e tópico

A intensão do termo conceitual é idealmente o conjunto das condições que devem ser satisfeitas para algo instanciar o tópico. As condições de aplicação especificam as condições sob as quais uma entidade instancia o atributo que é tópico do termo. Assim, eles servem como métodos para reconhecer que uma entidade instancia o atributo que é tópico. São, por conseguinte, modos de apresentação ou métodos de reconhecimento do atributo. Dessa forma, podemos dizer que a intensão de um termo conceitual é um modo de apresentação de seu tópico. Por conseguinte, saber a intensão de um termo conceitual é saber um modo de reconhecer ou identificar o seu tópico. Contudo, reconhecer isso não deve levar-nos a incorrer no erro de tomar a relação entre intensão e tópico como uma relação de satisfação. Na concepção descritivista, a intensão determinaria o tópico e o tópico seria aquilo que satisfaria a intensão. Essa concepção talvez seja correta para certas classes de termos conceituais (termos conceituais que expressam *conceitos institucionais* e *conceitos matemáticos*), mas não para todos os termos conceituais e nem mesmo para a sua imensa maioria. Notadamente, termos conceituais de atributos naturais (por exemplo, espécies naturais) são exemplos claros de casos em que isso não acontece.

Prima facie, parece difícil entender como é possível que a relação entre o tópico e a intensão de um conceito não seja uma relação de satisfação. Se aceitarmos que a intensão é um modo de apresentação do tópico —ao especificar as condições para algo instanciar o tópico—, como evitar também aceitar que o tópico de um conceito é simplesmente aquilo que satisfaz a sua intensão? É somente a introdução em nosso esquema explicativo de um terceiro *relatum* —o termo conceitual— que nos permite entender qual é o tipo de conexão entre tópico e intensão. O recurso ao termo conceitual permite-nos compreender que o tópico de um conceito é o que foi fixado como o referente do termo conceitual e não necessariamente aquilo que satisfaz a intensão associada ao termo conceitual. O tópico foi fixado mediante uma enunciação (*statement*) de uma ou mais condições. Essas condições podem vir a ser usadas como intensão do termo conceitual ou não. O tópico é fixado como aquilo que possui as qualidades tais e tais especificadas pelas condições que enunciamos ou como o atributo exemplificado pelas amostras relevantes. Após esse momento inicial, o tópico é

mantido constante porque é o referente do termo conceitual e a intensão do termo conceitual passa a ser o conjunto de condições que articulamos para representar corretamente o tópico. Mantido o tópico constante, trata-se agora de descobrir-se se a intensão representa-o adequadamente. Como a intensão deve ser uma representação adequada do tópico, novas descobertas acerca da natureza do tópico podem levar-nos a alterar a intensão do termo conceitual. A concepção descritivista e mesmo a concepção tradicional dos conceitos que supunha que a intensão deveria ser tratada como um conjunto de condições pétreas não são capazes de representar o modo como usamos um conceito.

Fundamentalmente, aspiramos a articular como intensão de um termo conceitual um conjunto de condições que represente o tópico. É a intensão que é julgada pela sua capacidade de representar o tópico; não é o tópico que é julgado por sua capacidade de satisfazer a intensão. É do tópico que buscamos falar e não daquilo que meramente acontece de satisfazer as condições de aplicação que associamos ao termo conceitual. Se as qualidades usadas originalmente para fixar o tópico são qualidades que ele possui contingentemente, elas podem ser deixadas de lado e mesmo assim continuaremos a designar o mesmo tópico.

Dessa forma, a intensão é em princípio alterável de acordo com as descobertas a ser feitas por intermédio da investigação da extensão do termo conceitual. O elemento estável é a espécie, substância ou qualidade fixada como tópico e não a intensão.

As descobertas sobre o tópico são obtidas mediante a investigação da extensão, ou seja, das entidades que instanciam o tópico. Corrigimos a intensão porque concebemos as condições que a constituem como um modo de identificar o tópico e, assim, de identificar a natureza real compartilhada pelas entidades da extensão. A descoberta de que o tópico investigado possui uma natureza diversa daquela que supúnhamos far-nos-á realizar as alterações necessárias para que obtenhamos um modo de identificação adequado do tópico. Somente o reconhecimento desse fato permitir-nos-á explicar como é possível que utilizemos termos conceituais (e, assim, conceitos) para entender melhor o mundo. São as intensões de nossos termos conceituais que devem se ajustar ao mundo para identificar e rastrear as substâncias e atributos existentes.

Consideremos agora a relevância dessas considerações para que se bloqueie o argumento da incomensurabilidade quando se trata de teorias cujos constituintes fundamentais são termos conceituais de espécies naturais.

Se os argumentos de Kripke têm êxito —e eu defendo que eles têm— mostram que um termo conceitual de espécie natural pode fazer referência a uma espécie (e às entidades de sua extensão) mesmo quando lhe associamos uma intensão que não se

aplica à espécie e temos uma teoria em grande parte falsa sobre ela. Se esses argumentos são corretos, Kripke mostrou-nos que os termos conceituais de espécies naturais não se referem ao mundo por intermédio de definições. Se termos conceituais de espécie não se relacionam com o mundo por intermédio de definições, a premissa do argumento da incomensurabilidade radical é falsa. Assim, não é porque definições diferentes estão associadas por teorias diversas a certos termos conceituais de espécie natural que esses termos não designarão a mesma espécie natural. O sucesso em designar dos termos de espécie naturais não depende de que lhes tenham sido associados definições corretas. A tese de que a designação depende de definições corretas é radicalmente implausível. Temos uma identificação demonstrativa dessas espécies e das entidades que as instanciam antes de introduzirmos as palavras que as designarão e formularmos descrições suas. Esses termos designam rigidamente os seus tópicos porque foram introduzidos com o objetivo expresso de designá-las. Foram introduzidos como *nomes* para elas. Introduzimos esses termos para designar as espécies do mundo em que estamos.

As considerações apresentadas dissolvem as bases da tese da incomensurabilidade —segundo a qual teorias que possuem termos conceituais centrais dotados de condições de aplicação diferentes não tratam das mesmas coisas— como uma tese acerca das relações entre teorias em geral. Se ela depende de uma concepção particular dos conceitos que deve ser abandonada —como defendo aqui— essa tese também deve ser abandonada.

6. A incomensurabilidade entre teorias

Teorias cujos termos conceituais centrais possuem condições de aplicação diferentes podem tratar das mesmas coisas? Há mais de uma maneira pela qual pode-se argüir em favor da tese da incomensurabilidade das teorias. Há defesas da incomensurabilidade que propõem que quando as *intensões* (ou *sentidos*) dos termos conceituais de duas teorias X e Y não são equivalentes, não há como traduzir-se as sentenças e leis escritas no vocabulário de certa teoria X para o vocabulário de uma teoria Y. Não tratarei desse tipo de incomensurabilidade, mas apenas daquela versão mais forte que propõe que teorias com termos conceituais dotados de condições de aplicação diversas não podem *referir-se* às mesmas coisas. Essa é a tese da *incomensurabilidade radical*. Meu objetivo nesta seção é identificar o argumento em favor da incomensurabilidade radical e mostrar que uma de suas premissas é uma tese filosófica que deve ser abandonada, porque depende de uma certa concepção acerca da natureza

da referência dos termos conceituais que é incorreta. Chamarei esse argumento aqui simplesmente de «argumento da incomensurabilidade».

Eis o argumento da incomensurabilidade:

- (a) Uma teoria fala das coisas que satisfazem as condições de aplicação dos seus termos conceituais centrais.
- (b) Teorias diferentes possuem termos conceituais dotados de condições de aplicação diferentes.
- (c) Logo, teorias que utilizam termos conceituais dotados de condições de aplicação diferentes não falam das mesmas coisas.

A premissa (a) assume a tese de que os termos conceituais de uma teoria determinam os seus tópicos por satisfação, i.e., a tese de que os conceitos de uma teoria operam munidos de condições necessárias e suficientes para determinar aquilo a que se referem. Essa tese é a aplicação da tese descritivista ao contexto de uma teoria. Ela propõe que os termos conceituais *usados por uma teoria* referem-se por descrição aos seus tópicos. Nessa concepção, o tópico de um termo conceitual usado por uma teoria é aquilo que satisfaz as suas condições de aplicação. Dessa forma, se dois termos conceituais teóricos possuem condições de aplicação diferentes, tratam de tópicos diversos.

Há mais de um erro nessa tese, mas o principal decorre do não-reconhecimento de que —ao contrário do que a teoria descritivista propõe— há casos em que a intensão determina o tópico e casos nos quais a intensão é concebida meramente como um modo de apresentar ou identificar o tópico. Abandonada a tese descritivista, não há mais qualquer razão para pensarmos que termos conceituais de teorias diferentes não podem possuir um tópico comum. Se duas teorias tratam do mesmo tópico —digamos uma certa espécie— e, por conseguinte, articulam métodos de reconhecimento desse tópico, é totalmente sensato dizer-se que elas são comensuráveis. Podemos avaliar o quão bem-sucedida cada teoria é em capturar em seu vocabulário e definições operacionais a natureza do tópico comum.

O argumento da incomensurabilidade é geral. Ele pode ser aplicado a quaisquer teorias, tanto às científicas quanto às filosóficas. De fato, as premissas (a) e (b) têm sido apresentadas nessa forma ou em versões equivalentes para propor a existência de incomensurabilidade entre teorias filosóficas. A existência de diferentes definições dos conceitos fundamentais das teorias filosóficas é apresentada recorrentemente como uma evidência decisiva contra a idéia de que tais teorias tratam das mesmas coisas e, assim, contra a idéia de que há questões filosóficas perenes.

O argumento da incomensurabilidade também atua em favor de certa concepção das relações entre filosofia e vida segundo a qual há uma cisão radical e intransponível entre essas duas esferas. A idéia genericamente é que os termos conceituais usados na linguagem comum são via de regra usados sem condições de aplicação precisas. Como os termos conceituais no discurso filosófico têm condições de aplicação precisas e diversas daquelas do discurso comum, haveria uma incomensurabilidade entre filosofia —o lugar da teoria— e vida. Por conseguinte, o filósofo nunca poderia tratar das coisas nas quais pensava antes de engajar-se na atividade filosófica. Fazer filosofia seria perder-se da vida. A filosofia não mais poderia tratar da vida. Uma conseqüência indesejável dessa visão é que a lacuna entre filosofia e vida não poderia ser eliminada. Nessa concepção, a filosofia é representada como uma atividade essencialmente distorcida.

Como é possível que uma teoria filosófica seja capaz de tratar das mesmas coisas de que nosso pensamento extra-filosófico trata? Como é possível que o filósofo ao dotar os seus conceitos com definições não se perca daquilo em que ele pensava antes de defini-los? Meu ataque ao argumento da incomensurabilidade será suplementado por uma tentativa de responder essas duas perguntas.

O argumento da incomensurabilidade é entimemático. Ele não funciona sem a premissa (a). Ao inserirmos a premissa (a), podemos considerar o argumento de modo explícito. Contudo, o grande problema para os defensores do argumento da incomensurabilidade é que a premissa (a) pressupõe a concepção descritivista de referência. Como notei acima, essa premissa nada mais é do que uma versão da concepção descritivista aplicada à explicação da referência dos termos teóricos. Por essa razão, o argumento da incomensurabilidade depende de uma concepção filosófica particular sobre a relação de referência. Kripke e Putnam mostraram em argumentos famosos na literatura que a teoria descritivista da referência padece de problemas insolúveis, e que ela deve ser abandonada como uma explicação da referência de um vasto número de termos conceituais, tais como os termos conceituais de espécies naturais, de qualidades, entre outros. Assim, na medida em as teorias *científicas* são constituídas por termos conceituais que têm como seus tópicos espécies, qualidades e relações naturais, a premissa (a) é derrubada porque explica incorretamente a referência desses termos conceituais. Meu objetivo é mostrar que também os termos conceituais *filosóficos* não designam os seus tópicos mediante a satisfação de condições descritivas.

7. Teorias filosóficas e incomensurabilidade

Defenderei nesta seção que é possível em princípio que teorias filosóficas diferentes tratem dos mesmos tópicos, mesmo que usem termos conceituais dotados de condições de aplicação diferentes. Isso é possível porque os termos conceituais filosóficos não se referem aos seus tópicos por intermédio de definições. O não-reconhecimento desse fato deveu-se, mesmo que seja de maneira inadvertida e implícita, à adoção de uma teoria inadequada dos conceitos, deveu-se à tese de que os tópicos de todos os termos conceituais são determinados por definição. A representação do modo como funciona uma parcela bastante limitada dos conceitos serviu como o modelo de funcionamento dos conceitos em geral. Nessa concepção, algo poderia ser designado pelo termo conceitual somente na medida em que satisfizesse a definição associada àquele. Essa tese é o núcleo da imagem descritivista. Os trabalhos de Kripke e Putnam tiveram um papel decisivo em libertar-nos da imagem descritivista. Essa imagem, porém, é tácita e amplamente partilhada pelas escolas filosóficas mais variadas. Por exemplo, é a teoria descritivista da referência que está por trás da idéia de que teorias e culturas diferentes instauram mundos diferentes. O seu raciocínio é o seguinte. Uma teoria fala das entidades que satisfazem as definições de seus termos conceituais centrais. As teorias Δ e Γ associam definições (operacionais ou não) diferentes a seus termos conceituais básicos. Se se considera que nada satisfaz completamente as definições providas por essas teorias, há duas opções abertas ao descritivista: ele pode adotar a tese de que as teorias de nada falam, ou —se for um idealista— adotar a tese de que falam de mundos diferentes (nomeadamente, dos mundos que seriam por elas constituídos). É muito importante notarmos que teorias idealistas e teorias relativistas que extraem a última consequência conseguem fazê-lo somente porque adotam uma concepção particular sobre o modo como os conceitos se relacionam com o mundo. Elas adotam como uma premissa tácita a tese de que os conceitos se relacionam ao mundo por intermédio de definições. Em outras palavras, adotam a teoria descritivista da referência dos termos conceituais.

O movimento básico contra as concepções descritivistas utilizado por Kripke é dizer que mesmo que um termo conceitual tenha o seu referente fixado por uma certa descrição, ele designa o seu referente mesmo naquelas situações nas quais este não satisfaz a descrição. Isso é feito por recurso à distinção entre usar uma descrição para *fixar o referente* de um termo e usar uma descrição para *dar o significado* do termo. Podemos usar uma descrição definida para fixar o referente de um termo conceitual, mas isso não o torna equivalente àquela descrição definida. Assim, mesmo que teorias posteriores utilizem o mesmo termo conceitual e a ele associem descrições muito

diferentes e mesmo incompatíveis (na tentativa de representar adequadamente a natureza de seu tópico e de sua extensão), a relação de referência entre termo conceitual e tópico não é alterada por essas descrições.

Há um segundo ingrediente presente na teoria dos termos de espécies naturais de Kripke cujo reconhecimento é necessário para obtermos uma compreensão adequada da natureza dos termos conceituais de espécie natural e, proponho, também para a compreensão da natureza dos termos conceituais filosóficos. Trata-se do tipo de identificação que possuímos dos tópicos dos termos de espécies naturais, as espécies. Temos uma identificação indexical das espécies antes de introduzirmos as palavras que as designarão. Nossos termos conceituais de espécies naturais foram e são introduzidos para designar as espécies das substâncias e materiais de nosso ambiente, entidades essas que identificamos demonstrativamente. Esse ingrediente —a capacidade de possuímos uma identificação indexical dos tópicos de termos conceituais de espécie natural— também parece estar presente no caso dos termos conceituais filosóficos.

Há pelo menos duas estratégias possíveis que uma teoria de inspiração kripkeana pode seguir para derrubar o *descriptivismo metafilosófico*, a tese segundo a qual os termos conceituais filosóficos referem-se por descrição aos seus tópicos. Apresentarei as duas, mas defenderei apenas a segunda estratégia como sendo realmente satisfatória e capaz de responder às exigências que esperamos que uma concepção sadia da atividade filosófica satisfaça.

7.1. A primeira estratégia contra a incomensurabilidade filosófica

A primeira estratégia de inspiração kripkeana contra a incomensurabilidade filosófica é aquela a ser adotada por quem adota a tese de que as identificações que possuímos dos tópicos filosóficos seriam somente descritivas. Como consequência, a primeira estratégia propõe que todos os termos conceituais filosóficos teriam os seus tópicos fixados por descrição. Isso não nos impediria de designar rigidamente aqueles tópicos (caso existam). Como vimos na seção anterior, a fixação por descrição do tópico *x* de um termo conceitual não impede este termo de designá-lo rigidamente mesmo em situações nas quais *x* não satisfaz a descrição³¹.

Nesse caso, poderíamos ainda defender que as várias teorias filosóficas falam dos mesmos tópicos porque após a fixação original dos tópicos pelas teorias filosóficas primordiais, as teorias filosóficas posteriores preservariam a relação de referência dos

³¹ Isso ocorre quando o tópico foi fixado por uma descrição que especifica uma qualidade que ele possui contingentemente.

termos conceituais que elas recebessem por intermédio de uma cadeia de transmissão histórica. Haveria uma cadeia histórica de transmissão dos termos conceituais e as novas definições providas seriam propostas novas de entender a natureza dos tópicos que as teorias anteriores identificaram. Essa explicação *histórica* permitiria negarmos a incomensurabilidade entre as teorias filosóficas porque, nessa concepção, cada nova teoria filosófica que se inscrevesse no diálogo histórico filosófico buscaria falar das mesmas coisas das quais falavam as teorias primordiais. Os termos conceituais filosóficos poderiam ser fixados por descrição inicialmente e mesmo assim a utilização de condições de aplicação diferentes em teorias posteriores não alteraria a referência desses termos. Assim, a relação que haveria entre as diferentes teorias filosóficas seria uma relação histórica na qual se preserva a referência dos termos conceituais filosóficos. Quando uma teoria surgisse no debate filosófico, ela herdaria certo conjunto de termos conceituais filosóficos em uso e introduziria para alguns desses novas condições de aplicação (ou negaria que se apliquem). O uso de um termo conceitual herdado da teoria ou teorias filosóficas primordiais que o introduziram seria um uso anafórico. A existência desses usos anafóricos que manteriam o diálogo histórico entre teorias filosóficas não impediria que novos tópicos fossem introduzidos em pontos diferentes da história por teorias diversas. Essa seria uma contribuição que expandiria o estoque de tópicos filosóficos.

Talvez existam tópicos filosóficos dos quais possuímos somente uma identificação puramente descritiva. Penso que esse não é o caso dos tópicos filosóficos fundamentais, e considero plausível a tese de que a classe de tópicos dos quais possuiríamos somente identificações puramente descritivas é introduzida com a finalidade de entender aqueles tópicos filosóficos fundamentais dos quais temos uma identificação não-descritiva.

7.2. A segunda estratégia contra a incomensurabilidade filosófica

Apresentarei nesta seção uma segunda estratégia de inspiração kripkeana para defender a possibilidade de comensurabilidade entre as teorias filosóficas. Essa é a estratégia que adoto. Proponho que fixamos os tópicos dos termos conceituais filosóficos mediante a identificação indexical de um ou mais instanciadores seus ou do próprio tópico. Como consequência, proponho que há tópicos de investigação filosófica dos quais temos uma identificação indexical, assim como também possuímos identificações indexicais de casos que exemplificam os tópicos filosóficos. Essa proposta permite-nos resolver um importante problema apresentado na antiguidade acerca da atividade filosófica e, além disso, tem a desejável consequência de que todo aquele que se engaja na atividade filosófica pode falar com *autoridade* sobre seus tópicos.

A investigação dos tópicos filosóficos enfrenta o que é comumente classificado de «paradoxo da investigação» o qual foi mencionado pela primeira vez por Platão no *Menon*. Após conduzir o sofista ao reconhecimento de que não sabe o que é a virtude, Sócrates convida-o para procurarem juntos sua definição. O sofista, então, apresenta-lhe o seguinte paradoxo. Se não sabemos o que é a virtude, como saberemos que a encontramos quando nos depararmos com ela? Se, por outro lado, já sabemos o que vamos encontrar, então já sabemos o que é a virtude e não precisamos procurar³². O paradoxo alimenta-se da presunção de que nosso estado epistêmico com respeito a certo tema de conhecimento pode ser somente o de conhecimento absoluto ou de ignorância absoluta. Assim, Platão percebe que, para solucionar o paradoxo, precisa de uma noção de conhecimento que seja forte o suficiente para ser caracterizada como conhecimento da virtude, mas que não seja demasiadamente forte, porque nesse caso não haveria o que investigar, pois tudo seria conhecido de antemão. Sem alguma noção mínima de conhecimento, não haveria nem mesmo a possibilidade de saber-se como conduzir a investigação. Essa situação aplica-se aos tópicos filosóficos fundamentais.

Consideremos o termo conceitual «eu». Sei, em certo sentido, quem sou. Mesmo assim, quando vou explicar quem sou, posso enredar-me em definições problemáticas da natureza do eu.

Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio
(O que é então o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; se quero explicá-lo, não sei)³³.

Também não posso desconhecer o que é o mundo mesmo sem saber a teoria metafísica final sobre o que é o mundo. As pessoas são competentes no uso dos termos conceituais filosóficos. Como explicamos isso? Como as pessoas aprendem esses termos?

Com respeito aos tópicos dos termos conceituais filosóficos, temos um duplo uso da noção de conhecimento: nós os conhecemos e não os conhecemos. Por um lado, sabemos o que estamos investigando quando nosso tema de investigação é o mundo, o tempo, a consciência, a vontade, o pensamento, objetos materiais; por outro lado, não sabemos o que estamos investigando porque ainda buscamos —ao elaborar uma teoria filosófica— a explicação última da natureza desses temas. Minha proposta permite explicar esse estatuto aparentemente paradoxal.

³² Cf. Platão, *Menon*, 80d.

³³ Agostinho, *Confissões*, edição bilíngüe (latim e português), Lisboa: CLCPB/INCM, 2000, livro 11.14.

Quais são os termos conceituais filosóficos? Eis uma lista: «eu», «mundo», «pensamento», «conhecimento», «verdade», «consciência», «pessoa», «corpo», «vontade», «tempo», «espaço», «ação», «crença», «percepção», «qualidade», «explicação», «entendimento», «belo», «causa», «mudança», etc. Esses termos (ou equivalentes seus) são aprendidos no âmbito da linguagem natural sem o uso de qualquer teoria. Eles são aprendidos pela observação de sua aplicação em situações não-teóricas. Sua aplicação a certos instanciadores é apresentada como correta em casos que pertencem ao âmbito da linguagem natural. Esse procedimento pressupõe como sua condição que certos casos sejam casos *bona fide* aos quais se aplica o termo conceitual que se está definindo ostensivamente ou ensinando. Assim, uma parte da extensão desses termos é apresentada no ato de seu aprendizado. Há fundamentalmente dois tipos de casos. O primeiro tipo de casos é aquele no qual podemos identificar indexicalmente o *tópico* do termo conceitual. Por exemplo, pode-se identificar demonstrativamente o tópico de «mundo» assim como podemos identificar demonstrativamente uma cidade ou ilha se pudermos apontar para uma parte dela. O segundo tipo de casos é aquele no qual podemos identificar indexicalmente a *extensão* (ou parte desta) do termo conceitual. Quando introduzimos um termo conceitual dessa última forma, pressupomos que as amostras apresentadas sejam casos *bona fide* que instanciam o atributo que é o tópico do termo conceitual cuja aplicação é ensinada. Assim, podemos dizer que conhecemos o tópico de um termo conceitual filosófico porque reconhecemos casos ordinários como parte de sua extensão. Efetivamente, se reconhecemos que algo faz parte da extensão de um termo conceitual, podemos identificar o tópico como o atributo instanciado por esse caso.

Por outro lado, a reflexão sobre as condições de aplicação do termo conceitual às amostras da extensão e a tentativa de formular as condições necessárias e suficientes dessa aplicação nos leva a dificuldades ou perplexidades³⁴. Essas dificuldades suscitam tentativas diversas de formular suas condições necessárias e suficientes de aplicação empreendidas por teorias filosóficas diferentes. Pelas razões mencionadas, todos esses tópicos desfrutam de uma situação especial. De um lado, nós os conhecemos porque temos deles alguma apresentação e essa é a condição para que os termos conceituais que os designam sejam introduzidos inicialmente na linguagem natural. De outro lado, não os conhecemos porque ainda é objeto de disputa determinar qual a teoria filosófica correta acerca desses tópicos. Ou seja, é tema de disputa as suas condições necessárias e suficientes para a aplicação correta desses termos conceituais.

³⁴ Não tentarei identificar a razão ou razões responsáveis por essas dificuldades nesta conferência.

Podemos ensinar a alguém o uso de um termo conceitual filosófico aplicando-o a casos. Assim, podemos apresentar no mundo casos que instanciam o tópico. Esses são os casos incontestáveis e paradigmáticos a que as teorias filosóficas devem sempre retornar. «Pessoas são *estas* espécies de entidade», «corpos são entidades como *esta* e *aquela*». Como, por exemplo, alguém aprende a usar corretamente a expressão «pensamento»? De alguma maneira (que permanece por ser desvendada), aprendemos a aplicar corretamente essa expressão. Isso ocorre sem uma explicação da natureza do pensar. Contudo, ao saber o que podemos considerar como instâncias de pensamento, temos a base suficiente para dar início à investigação do que é pensar. Em certo sentido, sabemos o que é pensar. Pensar é isso que estou fazendo agora e é isso que o ouvinte está fazendo enquanto ouve esta conferência. Ao mesmo tempo, ainda não sabemos o que é pensar. Ou seja, ainda não sabemos qual é a teoria metafísica final acerca do que é pensar.

Um outro aspecto decisivo do modo como usamos os termos conceituais filosóficos deve-se ao caráter comunitário da linguagem. A esmagadora maioria dos termos conceituais que usamos (se não todos) são termos que obtivemos porque somos usuários de uma linguagem que já os dispunha. Essa linguagem é a linguagem de uma comunidade de falantes que a usa para lidar com o mundo. Segundo a primeira estratégia contra a incomensurabilidade filosófica, teríamos identificações puramente descritivas dos tópicos e as teorias primordiais introduziriam os termos para designar certos tópicos filosóficos e nós buscaríamos também deles tratar. Podemos usar a distinção feita por G. Evans entre *produtores* e *consumidores* para explicar as relações entre os filósofos que propoem as teorias primordiais e os filósofos posteriores³⁵. Os filósofos responsáveis por introduzir um termo conceitual filosófico seriam produtores, e os demais usuários na cadeia histórica de transmissão do termo conceitual filosófico seriam apenas consumidores. As identificações dos consumidores seriam todas dependentes das identificações feitas na teoria primordial que introduziu o termo. Essa concepção perde algo decisivo porque não é capaz de reconhecer que cada um de nós é ele próprio alguém com autoridade na reflexão sobre o tópico filosófico. Os termos conceituais filosóficos fundamentais dizem respeito a tópicos dos quais *nós* próprios temos identificações não-descritivas. Desse modo, cada um de

³⁵ Cf. Evans, G., *o.c.*, cap. 11. Segundo Evans, produtores são os falantes que introduzem um nome na comunidade lingüística e, assim, dão início a uma cadeia histórica de utilizações do nome. Nessa qualidade, esses falantes possuem, no que diz respeito ao referente para o qual introduzem um nome, uma grande quantidade de informações originadas de seus encontros perceptuais com o referente do nome e podem, por isso, apresentar diversas identificações desse referente independentes das identificações de qualquer outro falante. Consumidores, por seu turno, são os falantes que recebem um nome com a liga referencial estabelecida. Suas informações dependem das informações oferecidas pelos produtores.

nós é também um produtor e pode apelar às suas próprias intuições para realizar a investigação filosófica. Por essa razão, cada um de nós pode também *desafiar* a definição ou descrição de um tópico oferecida por uma teoria filosófica anterior. Assim, a proposta que defendo tem como conseqüência que cada um de nós tem autoridade na investigação do termo conceitual.

Podemos notar uma semelhança do uso de termos conceituais filosóficos com o uso de *alguns* termos conceituais de espécies naturais. No caso do termo conceitual de espécie natural «água», não apenas aqueles que o introduziram como cada um de nós têm uma identificação de seu tópico por intermédio da identificação de uma amostra da sua extensão. No caso dos termos conceituais filosóficos, temos uma situação similar. A investigação filosófica toma como seu objeto coisas com as quais todo usuário do termo conceitual filosófico possui uma identificação não-descritiva: ele próprio, o mundo, os objetos e pessoas. Aqui não terei espaço para desenvolver a seguinte tese: toda a investigação filosófica tem como temas finais a nós próprios, o mundo e as pessoas.

De acordo com minha proposta: (I) os termos conceituais filosóficos foram introduzidos na linguagem para designar tópicos que os falantes identificam indexicalmente (nada se disse para explicar por que esses tópicos são importantes ou para explicar por que são tão difíceis de ser entendidos), e (II) nós mesmos identificamos indexicalmente seus tópicos. Essa é a concepção *anafórico-fundamentalista*. Assim, nos referimos em uma teoria filosófica àquilo de que falavam as teorias anteriores e ao mesmo tempo àquilo que nós próprios identificamos em nossa atividade de entender o mundo e nós mesmos. Por conseguinte, as teorias filosóficas não estão isoladas umas das outras: compartilham de um contato comum com o mundo, com os demais falantes presentes e passados e com cada um de nós.

Consideremos agora uma aparente objeção à minha proposta. E se um termo conceitual de nosso uso comum é equívoco e nós não o sabemos? Digamos que é um termo introduzido para designar a natureza fundamental de certas entidades que parecem *prima facie* compartilhar da mesma natureza, mas, contudo, não o fazem. Dessa forma, as várias entidades que supúnhamos cair na extensão do termo não são da mesma espécie, mas de espécies distintas. Podemos então dizer que o termo conceitual é equívoco, porque possuiria um ou mais tópicos sem que nós soubéssemos disso. Essas situações não oferecem um problema para a minha proposta. Não temos garantias prévias de que alguns de nossos termos conceituais filosóficos não sejam equívocos³⁶. Se descobirmos que a extensão de certo termo abriga casos que

³⁶ Cf. uma proposta similar acerca de casos em que termos de espécies naturais são equívocos em Millikan, R.G., *On Clear and Confused Ideas*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 2000.

instanciam atributos diversos, introduziremos novos termos conceituais para designar esses atributos diversos. Isso ocorre, por exemplo, quando tratamos entidades de espécies diferentes como sendo de uma mesma espécie. Somente a investigação empírica aprofundada dessas entidades tomadas como a extensão do termo conceitual nos revelará que este termo era equívoco. Essa situação já foi notada com termos conceituais de espécies naturais³⁷.

Vamos a um exemplo. No contínuo processo de desvendar a natureza do que chamamos de «pensamento», vários passos são dados: reconhecemos e eliminamos ambigüidades em nossas construções teóricas, introduzimos hipóteses, etc. Por exemplo, paulatinamente reconhecemos que aplicamos «pensamento» tanto para designar o ato de pensar quanto para designar o conteúdo da atividade de pensar. Esse reconhecimento de que há dois tópicos distintos que eram confundidos conduziu-nos a uma readequação de nosso aparato referencial. Tópicos distintos devem ser designados por termos conceituais distintos. Foi em razão dessa constatação que termos como «proposição» foram introduzidos para designar o conteúdo do pensamento. Essa distinção no aparato referencial, por sua vez, permitiu a introdução de qualificações que levar-nos-ão a novas distinções.

8. Considerações finais

Os termos conceituais filosóficos não são essencialmente teóricos. Não são criaturas que vivem somente no domínio das teorias. São formados para entender e explicar o mundo, e são aplicados em situações comuns no uso da linguagem ordinária. A tese de que há uma distinção entre filosofia e vida é o fundamento sobre o qual repousa a tese de que a filosofia pertence ao domínio da teoria, em isolamento da vida e, por conseguinte, da tese de que os conceitos filosóficos são também desligados da vida.

É correto dizer-se que o filósofo colheu os termos conceituais filosóficos da linguagem ordinária. Mas há mais a ser dito. Eles foram introduzidos para falar do mundo, das coisas e classes de coisas do mundo e de nós mesmos. Sua introdução

³⁷ Consideremos o caso do termo de espécie natural «jade». A comunidade científica descobriu que usávamos esse termo de espécie natural para designar duas espécies. Encontramos no verbete «jade» da *Encyclopaedia Britannica* de 1911 o seguinte: «Jade, um nome aplicado comumente a certas pedras ornamentais... pertencentes ao menos a duas espécies [*species*] distintas, uma chamada nefrita e a outra, jadeíta. Enquanto o termo jade ainda é utilizado popularmente nesse sentido, é agora usualmente restrito à nefrita pelos minerólogos» (Rudler, W.F., «Jade», em: *Encyclopaedia Britannica*, XV, 1911, p. 122). Antes da descoberta, os cientistas usavam os mesmos métodos de reconhecimento para as duas espécies. Usávamos então o mesmo termo conceitual para designar (e predicar) duas espécies diversas supondo tratar-se de uma única.

na linguagem foi exigida para prosseguir na contínua busca de entender o mundo e a nós mesmos. A atividade filosófica não é uma atividade diferente dessa busca de entender o mundo que levou à introdução daqueles termos. Ao longo da caminhada humana, esses termos preservaram-se na linguagem comum. Parte da razão para isso deve-se ao fato de que continuamos a precisar falar das mesmas coisas de que falavam aqueles que os introduziram. E continuamos a precisar usá-los para empreender a tarefa de entender quem somos, o que é o mundo e o que são as coisas do mundo. Essa necessidade deve-se ao fato de que os termos conceituais filosóficos fundamentais não são arbitrários ou opcionais.

As considerações acima não devem levar-nos a supor que possuímos um conhecimento *a priori* de pensamento, eu, etc. Elas só mostram que em certo sentido temos um laço intencional com esses tópicos que não é assegurado por uma descrição e, dessa forma, é independente da posse de uma descrição ou da definição correta do tópico. Esse laço intencional não é assegurado pela posse de uma teoria correta e não pode ser perdido pela posse de teorias falsas. Esse laço é suficiente para impedirmos a solução eliminativista diante da constatação de que nada satisfaz certa definição proposta por uma teoria filosófica para certo tópico fundamental. Se um filósofo nos oferece um argumento para demonstrar que não existem pessoas, podemos impedir o seu movimento eliminativista dizendo que do fato de que não há nada que satisfaz certa definição de pessoa, não se segue que não haja algo que essa noção identifica.

¿Dos nociones comparables de inconmensurabilidad?

Comentario a Breno Hax Junior

Raúl Meléndez

Universidad Nacional de Colombia

1. Introducción

Suele ocurrir, con más frecuencia de la que quisiéramos, que en medio de una discusión filosófica nos asalta de súbito la inquietud de si estamos hablando de lo mismo que nuestro interlocutor. También ocurre, demasiado a menudo, que leyendo un texto filosófico nos detenemos a preguntarnos si estamos comprendiendo bien lo que leemos, o incluso si lo comprendemos en absoluto. Estas dudas e inquietudes pueden llevar fácilmente a plantearnos cuestiones metafisológicas, que están íntimamente relacionadas con la noción de inconmensurabilidad. ¿Cómo saber si varios interlocutores están hablando de lo mismo en una discusión filosófica? ¿Qué se requiere para comprender cabalmente la posición de los interlocutores en una discusión tal, o la del autor de un texto filosófico que estudiamos, y más aun, para saber que se la comprende? ¿Es necesario compartir los mismos conceptos que él emplea? ¿O incluso las mismas teorías? Pero, ¿qué quiere decir tener los mismos conceptos o las mismas teorías? ¿Cómo saber si los compartimos? ¿Podemos entender lo que dice con nuestros conceptos, a pesar de que difieran de los suyos? ¿O hay que compartir alguna otra «medida común» que no conste, o que no solamente conste, de conceptos o teorías, sino de unos mismos supuestos o unos mismos propósitos básicos?

La lectura del estimulante texto del profesor Breno Hax Junior, y le agradezco por ello, me ha puesto en este tono metafisológico, que espero, se acerque un poco al adecuado para este coloquio. Me ha conducido, en particular, a preguntarme si, al querer plantear algunas cuestiones sobre su texto y formular ciertas objeciones o reparos a la posición que defiende en él, he comprendido bien la noción de inconmensurabilidad que él discute y la tesis radical de la inconmensurabilidad a la que él

se opone. De no comprenderla bien, ¿qué será lo que está dificultando tal comprensión? ¿Podría, acaso, mi propia incompreensión aprovecharse para aclarar algo sobre la noción de inconmensurabilidad en filosofía o, cuando menos (un vano consuelo), para ejemplificarla?

En su texto, Hax persigue el loable propósito de oponerse a una tesis que afirma un tipo radical de inconmensurabilidad entre teorías filosóficas; se trata de la tesis de acuerdo con la cual teorías filosóficas diferentes no podrían hablar de las mismas cosas, pues en ellas se definen o conciben de modos diferentes los términos conceptuales que se emplean para hablar de tales cosas. El profesor Hax distingue dos versiones, una débil y una fuerte, de esta posición y advierte que su crítica se dirigirá en contra de la versión fuerte. En la versión débil, la tesis de la inconmensurabilidad propone que cuando las intensiones de los términos conceptuales de teorías diferentes no son equivalentes, no podemos traducir las sentencias y leyes de una teoría al vocabulario de la otra. En la versión fuerte, la tesis de la inconmensurabilidad propone que términos conceptuales dotados de intensiones diferentes no pueden referirse a las mismas cosas.

Caracterizadas así, me parece más fuerte la primera versión que la segunda, pues que términos conceptuales de diferentes teorías refieran a cosas distintas no implica que las teorías sean intraducibles una a la otra. Sería posible que el defensor de una teoría que hable de ciertas cosas logre comprender y traducir a la terminología propia la terminología de otra teoría que versa sobre cosas diferentes. Pero la intraducibilidad parece plantear dificultades más serias para la comprensión y la ponderación de la otra teoría que el mero hecho de que ella refiera a otras entidades o trate sobre otros temas. Seguramente la intraducibilidad me impedirá, entre otras cosas, determinar la referencia de los términos de la otra teoría, y entonces ni siquiera podría saberse si se está o no hablando de lo mismo. Pero no quiero detenerme en este punto. Hax sitúa su manera de entender el problema de la inconmensurabilidad entre teorías filosóficas en el contexto de una discusión sobre la referencia y de una determinada concepción sobre la filosofía. En este contexto, la cuestión muy general y algo ambigua de si en dos teorías filosóficas «se habla de las mismas cosas», de la cual depende la inconmensurabilidad en la versión que Hax quiere criticar, adquiere un cariz más preciso: se trataría de determinar si los conceptos que se emplean en ambas teorías permiten hacer referencia a las mismas entidades (ya sea a las que caen bajo ellos o a lo que Hax concibe como sus «tópicos»). Ahora bien, ¿Para qué se emplean dichos conceptos en las teorías filosóficas? La respuesta de Hax es que los términos conceptuales filosóficos fueron introducidos para hablar del mundo, de las cosas del mundo y de nosotros mismos. Su introducción en el lenguaje

ocurre como parte de la actividad de entender el mundo y a nosotros mismos. *La actividad filosófica no es una actividad diferente de esa búsqueda de entender y explicar el mundo que llevó a la introducción de aquellos términos.*

Parte importante de la estrategia de Hax para argumentar contra la tesis fuerte de la inconmensurabilidad aplicada a teorías filosóficas es mostrar que el argumento central a favor de esta tesis se apoya en una concepción descriptivista de la referencia que fue, según él, exitosamente criticada por Kripke. Apoyándose en su distinción entre intensión, extensión y tópico de un concepto, y en una concepción causal kripkeana de la referencia, Hax quiere mostrar que las teorías filosóficas hablan de las mismas cosas, en la medida en que sus conceptos tienen o son de los mismos tópicos y, por lo tanto, sus extensiones también coinciden. Los tópicos y las extensiones de los conceptos de una teoría se fijarían de manera análoga a como, según Kripke, se fijaría la referencia de un nombre propio o la extensión de un término de clase natural. No son, pues, descripciones las que determinan la referencia como aquello que las satisface, sino que a lo sumo se usan para fijarla, incluso si el objeto referido no las cumple. Esto permite que con términos conceptuales de distintas teorías se haga referencia a las mismas cosas, así ellos se definan de maneras diferentes en cada teoría, así ellos posean intensiones diferentes. Omito muchos detalles en este resumen muy condensado y simplificado de la posición de Hax, esperando que sea suficiente como base para formular ahora mis observaciones y dudas acerca de ella.

Quisiera comprender mejor por qué a veces, en particular en el texto de Hax, se pone tanto énfasis en que podemos hablar de las mismas cosas, en el sentido específico de hacer referencia a lo mismo, para defender la conmensurabilidad entre teorías filosóficas. Por una parte, habría que conceder que si no nos referimos a las mismas cosas en teorías diferentes, dichas teorías podrían dejar de ser comparables en varios aspectos, en particular en uno que es muy importante para Hax. En efecto, en tal caso, ellas no serían comparables en cuanto a si una de ellas explica mejor unos mismos hechos o fenómenos que la otra, pues en ellas ya no estaríamos hablando de los mismos hechos o fenómenos (ellos no estarían constituidos por las mismas cosas). Sin embargo, por otra parte, me parece que mostrar que las teorías sí permiten hacer referencia a las mismas cosas, que es en lo que se centra la ponencia, es apenas asegurar una condición necesaria y mínima para que ellas sean conmensurables en este respecto. Esta condición está lejos de ser suficiente, pues podría ocurrir que dos teorías hablen de las mismas cosas, pero que en ellas no se quiera explicar lo mismo, o que se explique lo que sea que se quiera explicar sobre ellas de maneras tan diferentes que resulten incomparables respecto a si sus explicaciones y sus maneras cómo nos hacen entender lo que pretendemos entender son o no adecuadas. En las teorías

se podrían usar criterios diferentes para determinar asuntos tales como: ¿qué debe explicarse y qué no?, ¿qué explicaciones cuentan como correctas o aceptables y cuáles no?, ¿para qué fenómenos es más apropiado dar un tipo de explicación en lugar de otro (por ejemplo una explicación teleológica y no una mecanicista)? Si las teorías no comparten este tipo de criterios, así usemos sus términos conceptuales para hablar de las mismas cosas, ¿no diríamos que falta una medida común (o un criterio común) para comparar, en ciertos respectos, las teorías y que podrían ser, en ese sentido inconmensurables?

Se me puede objetar que he cambiado el problema que plantea Hax, o que — como me lo temía al comienzo de este comentario— he comenzado a hablar de inconmensurabilidad en un sentido muy diferente al que él ha empleado, corriendo el riesgo de que nuestras propuestas se crucen sin tocarse y de que nuestro diálogo resulte ser un diálogo de sordos. Para evitar esto, vuelvo al sentido de inconmensurabilidad como imposibilidad de hablar de lo mismo, para luego insistir en sugerir que es importante conectarlo con este otro sentido de inconmensurabilidad como imposibilidad de comparar las explicaciones, las maneras de entender lo que se quiere explicar, y como ausencia de criterios comunes para juzgar su corrección o adecuación.

La aplicación de los criterios para determinar qué y cómo hay que explicar dentro de una teoría, depende no solamente de los fenómenos o los hechos mismos a los que hacemos referencia en ellas (mediante diferentes expresiones y conceptos), sino también, y de modo crucial, *de las maneras como los describamos y caractericemos*. Por ejemplo, el que queramos explicar un fenómeno o no, y de quererlo, el cómo queramos explicarlo, puede depender de si lo caracterizamos como «la aparición de la Virgen en la roca» o como «la erosión que ha producido el agua en la roca»; surge aquí la pregunta de si estamos hablando de lo mismo, y en qué sentido, cuando empleamos estas dos descripciones. Quiero resaltar que «hablar de lo mismo» es una expresión ambigua y que puede usarse en un sentido diferente al que emplea Hax en su ponencia. En este, su sentido, hablamos de lo mismo al referirnos al mismo fenómeno de dos maneras diferentes (o por medio de intensiones o descripciones diferentes). Empero, quisiera sugerir que si consideramos las dos descripciones diferentes como maneras distintas de caracterizar o identificar un fenómeno (y de ellas dependería que lo expliquemos o no, y cómo), podemos decir que, en otro sentido, no estamos hablando de lo mismo; se trataría en realidad de dos fenómenos diferentes (la aparición sobrenatural o el fenómeno natural) y no de uno concebido o representado de dos maneras distintas. Si se acepta mi sugerencia de introducir este *otro* sentido en la discusión, ¿cuál de las dos maneras de determinar si se habla o no de lo mismo es más pertinente o adecuada para plantear y discutir,

en este contexto, el problema de la inconmensurabilidad entre teorías filosóficas? Me inclino a pensar que el segundo, dada la importancia que le otorga Hax al propósito —perseguido también con las teorías filosóficas— de explicar el mundo, y dado el carácter, digámoslo así, intensional de la explicación que se ha ilustrado antes. De modo que, independientemente de si Kripke ha tenido éxito en sus críticas a una concepción descriptivista de la referencia, quiero sugerir que no es determinando la referencia de manera completamente independiente de descripciones e intensiones que debe establecerse —por ejemplo, en un intento de comprender cómo dos teorías explican algo o en una disputa sobre si una manera de explicarlo es más aceptable que la otra— si en ellas se está hablando de lo mismo.

¿Será que Breno Hax y Raúl Meléndez están hablando de lo mismo cuando discuten ahora sobre la inconmensurabilidad entre teorías filosóficas? ¿Cómo deberíamos establecer si hablan o no de lo mismo? Resurge aquí la ambigüedad de la expresión «hablar de lo mismo». Habría dos maneras de tratar de establecerlo. Por un lado, rastrear cadenas causales que, esperamos, nos conduzcan hasta la referencia del uso que cada uno hacemos de la noción de inconmensurabilidad, independientemente de cómo cada uno la concibamos¹.

Si la cadena que tiene en uno de sus extremos mi uso, y tiene como unos de sus eslabones los usos que ha hecho Breno en su ponencia, finaliza en su otro extremo en la misma entidad que aquella en la que termina la cadena correspondiente para los usos de Breno, probablemente tendremos que concluir que estamos hablando de lo mismo. Pero, por otro lado, podríamos más bien indagar acerca de las ideas que asociamos uno y otro con esta noción, las diferentes observaciones que hacemos sobre ella, lo que nos interesa en relación con ella, los problemas que queremos discutir y resolver usándola, cómo la relacionamos con otras (por ejemplo, la de comprensión o la de traducción) para determinar si estamos hablando o no de lo mismo. Tal indagación podría revelar que, en un sentido, tal vez no estemos hablando precisamente de lo mismo, pero que, espero, lo que dice uno es medible con lo que dice el otro. Pues, de no ser así, no me serviría de suficiente consuelo (así ello, de alguna manera, hable a favor de mis reservas sobre la posición de Hax) pensar que lo que he hecho es simplemente ofrecerme como parte responsable de un ejemplo vivo e inconsciente de inconmensurabilidad.

¹ ¿Será que para todos los usos de términos conceptuales en filosofía, estas cadenas llevan hasta cosas en el mundo que tienen una cierta identidad independientemente de cómo las caractericemos?

Dos modos de presentarse la ontología

Carlos E. Caorsi

Universidad de la República, Uruguay

En este trabajo me propongo hacer algunas puntualizaciones acerca de dos modos de entender la ontología. En otra parte¹ los denominé ontología como convergencia y ontología como proyección, pero también podrían describirse como ontología como punto de partida y ontología como punto de llegada. Ejemplo paradigmático del último modo lo constituye el criterio de compromiso ontológico de Quine²: «ser es ser el valor de una variable»; del segundo, la introducción de los eventos como condición de posibilidad de la interpretación en Davidson. Si bien parece claro que la única ontología considerada por Quine es como punto de llegada, parecería que en Davidson nos encontramos con ambas: una como punto de partida y otra como punto de llegada. La ontología como punto de llegada, y en el espíritu desarrollado por Quine, se encuentra claramente en los argumentos de Davidson a favor de los eventos desarrollados en «The Logical Form of Action Sentences» y «Causal Relations»³. La ontología como punto de partida, a lo largo de sus argumentaciones acerca de la interpretación y el significado.

En lo que sigue me propongo desarrollar, a partir de la comparación entre la situación de traducción radical de Quine y la de interpretación radical de Davidson, ciertas consideraciones tendientes a proponer algunas sugerencias sobre dicha diferencia.

¹ Cf. Caorsi, C., «Metafísica, ontología y verdad en Davidson», conferencia dictada en la UAM, México D.F., abril del 2007.

² Cf. Quine, W.V.O., «On what there is», en: *From a Logical Point of View*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1961.

³ Cf. Davidson, D., «The Logical Form of Action Sentences» (1967) y «Causal Relations» (1969), ambos en: *Essays on Actions & Events*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 1980.

Como primer paso útil, consideraré brevemente una diferencia que se expresa ya en el modo en que Quine y Davidson denominan la situación que nos interesa: «traducción radical» en la denominación de Quine e «interpretación radical» en la de Davidson. La diferencia entre «traducción» e «interpretación» reside en que, en tanto que la traducción es una relación que se establece entre dos lenguajes, la interpretación es una relación entre un lenguaje y aquello de lo cual el lenguaje habla —en el caso paradigmático de los lenguajes naturales, el mundo. Así, en tanto que la traducción supone la existencia de dos lenguajes, la finalidad de la misma es establecer una cierta correlación entre las expresiones de un lenguaje y las del otro. En la interpretación, basta con un único lenguaje y de lo que se trata es de establecer ciertas correlaciones entre expresiones de dicho lenguaje y situaciones del mundo. Así, en el caso de una expresión como «It's raining», su traducción a la lengua española consistirá en correlacionarla con la sentencia española «Está lloviendo», mientras que su interpretación consistiría en correlacionarla con el hecho de que llueve. Por otra parte, lo de «radical» alude en ambos casos a que el proceso, ya sea de traducción o de interpretación, se lleva a cabo respecto de un hablante acerca del cuya cultura, lengua, sistema de creencias, etc., nada sabemos.

Hechas estas precisiones, pasemos a considerar una situación específica en la cual un intérprete (o traductor)⁴ se enfrenta a un hablante de una lengua desconocida con el cometido de interpretarla (o traducirla). Supongamos que en dicha situación el hablante profiere la sentencia «gavagai». Por cierto que si es la primera vez que se enfrentan, que el hablante profiera «gavagai» le dice poco o nada al intérprete. Supongamos por tanto que son varias las ocasiones en que esa situación se ha dado y que ahora el intérprete puede reconocer en qué situaciones el hablante profiere o asiente a «gavagai» y en cuáles no. A partir de este hecho puede comenzar a elaborar sus hipótesis de interpretación. Veamos ahora, en base a qué elabora Quine estas hipótesis y en base a qué lo hace Davidson.

Desde la perspectiva de Quine, el intérprete habrá podido determinar que las ocasiones en las que el hablante profiere o asiente a «gavagai» son ocasiones en que él asientaría o proferiría «conejo». Y dada la descripción quineana del aprendizaje del lenguaje, el intérprete asientaría o proferiría «conejo» en esa ocasión porque ha sido adiestrado a responder o proferir «conejo» ante la estimulación de sus terminales nerviosas de acuerdo con un cierto patrón que está siendo activado precisamente en esa ocasión. Así, lo que sucedería en este caso es que el intérprete es estimulado en un cierto patrón ante el cual proferiría «conejo» todas las veces que el hablante

⁴ En adelante usaré «interpretación», en las ocasiones en que ello no induzca a confusión, para referirme tanto al lo que hace el traductor de Quine como el intérprete de Davidson.

profiere «gavagai». Luego podrá proponer la sentencia «conejo» como traducción de la sentencia «gavagai».

Veamos ahora la descripción que haría Davidson de la misma situación. Desde su perspectiva, el intérprete habrá podido determinar que el hablante profiere «gavagai» siempre que surge en él (el intérprete) la creencia de que hay un conejo presente. Ahora bien, según Davidson, las creencias interactúan causalmente con el mundo de modo tal que, entre otras cosas, eventos del mundo causan creencias en el sujeto. Así podemos suponer que la emergencia —en el intérprete— de la creencia de que allí hay un conejo, fue causada por un evento del mundo que él describiría como la aparición de un conejo. Y como esa creencia surge en el intérprete en aquellas ocasiones en que el hablante profiere «gavagai», el intérprete podrá aventurar la hipótesis de interpretación según la cual el hablante, al proferir «gavagai», intenta comunicarle su creencia de que hay un conejo presente. En este caso se supone que hay un evento accesible a hablante e intérprete. En palabras del intérprete, la presencia de un conejo, que causa tanto en el hablante como en el intérprete una creencia. Como la creencia causada en el intérprete es la de que allí hay un conejo, éste puede atribuirle al hablante dicha creencia. Así, desde la perspectiva de Davidson, la interpretación sería posible solo si el intérprete puede correlacionar algunas preferencias del hablante con situaciones del medio que son accesibles para ambos. Establecida esa correlación, podrá asignar al hablante, en forma provisoria, la creencia que esa situación provoca en él (el intérprete) mismo. Si bien esto no será más que el principio, es una condición necesaria para que el proceso pueda comenzar. Así, eso compartido por hablante e intérprete será un entorno común de eventos accesibles a ambos.

Sin embargo, la cuestión se vuelve algo más problemática a partir de las tesis de Quine de la indeterminación de la traducción y la inescrutabilidad de la referencia⁵. Veamos cómo se produce esto.

Supongamos que en la situación de interpretación radical mencionada arriba el hablante profiere la sentencia «gavagai» y que el intérprete llega a determinar que el evento que produce dicha preferencia en el hablante es la presencia de un conejo. Según Davidson, podemos suponer que al proferir «gavagai», el hablante cree que «gavagai» es una sentencia verdadera y que, en el caso paradigmático de los enunciados ocasionales⁶, esa creencia ha sido causada por un evento presente y accesible al intérprete. En este caso el intérprete accede a ese evento, es decir, capta la presencia del conejo, y esto es lo que le permite llegar a la interpretación del contenido de

⁵ Cf. Quine, W.V.O., *Word and Object*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1960.

⁶ Es decir, enunciados cuyo asentimiento o disentimiento pueden variar con la variación del entorno.

la preferencia del hablante. Ahora bien, la creencia generada por el evento en el intérprete es que allí hay un conejo. ¿Podemos entonces atribuirle esa creencia al hablante? Quine diría que no, porque la sentencia observacional «gavagai» también puede ser interpretada como «parte no separada de conejo» y otras por el estilo. De modo que si le atribuimos al hablante nuestra creencia de que hay un conejo presente, podemos, en opinión de Quine, estar cometiendo un error. Tal vez en el mundo del hablante no existan objetos físicos como los conejos, sino partes no separadas de conejos o estadios temporales de los mismos. Davidson, que acepta las mencionadas tesis de Quine, sostiene sin embargo que las diferencias entre dichas interpretaciones no serían sino diferencias del tipo de las existentes entre distintos sistemas de medida de longitud, peso o volumen. Con esto parece querer decir que, si bien al atribuir al hablante una creencia a partir de la nuestra de que hay un conejo presente, no tenemos garantía de que la creencia que el hablante tenga sea precisamente la que tenemos nosotros, y no, por ejemplo, la de que hay una parte no separada de conejo presente. La diferencia entre estas atribuciones posibles no es más significativa, en cuanto a las diferencias que supone, de lo que lo son las diferencias entre medir con metros o con pies. Sin embargo, parece del caso negar que exista entre estas alternativas un sistema de conversión como el que existe entre los distintos sistemas de medida. Dado que un pie es equivalente a 0,348 metros, contamos con un sistema de conversión de metros a pies y viceversa; digamos multiplicar o dividir por 0,348 según sea el caso. Así, dada cualquier longitud en pies, podemos establecer esa longitud en metros por una simple operación aritmética. Pero parece difícil sostener que tengamos algo parecido para pasar de la atribución de una creencia acerca de conejos a la de una creencia acerca de partes no separadas de conejo. Y como Davidson no dice mucho más sobre este punto parece difícil entender su observación más que en un sentido metafórico. ¿En que puede basarse la confianza de Davidson en que las alternativas son menos significativas de lo que el principio podría pensarse?

Para intentar responder a esa pregunta será útil volver a la situación básica descrita. En este caso tenemos, en la descripción de Davidson, un hablante, su preferencia, un intérprete y un evento accesible a ambos. La descripción que daría Quine sería ligeramente distinta: tendríamos un hablante, su preferencia, un intérprete y la estimulación de los receptores sensoriales de intérprete y hablante.

Veamos en primer lugar cómo explicaría Quine el proceso de traducción radical a partir de esta situación básica:

1. En una primera instancia, el intérprete podrá correlacionar la preferencia del hablante del enunciado «gavagai» con la activación de cierto patrón de

estimulación en sus receptores sensoriales (los del intérprete) que lo llevaría a proferir «conejo».

2. Una vez establecida dicha correlación, el intérprete habrá determinado que la sentencia observacional «gavagai» es estimulativamente sinónima con la sentencia «conejo».
3. Sin embargo, que dos sentencias sean estimulativamente sinónimas no implica que sean sinónimas *simpliciter*. La sentencia de la sola palabra «conejo» es estimulativamente sinónima con las sentencias «parte no separada de conejo», «segmento temporal de conejo» y otras por el estilo. Y lo mismo sucede con la sentencia «gavagai» si es estimulativamente sinónima con «conejo».
4. La razón de ello es la siguiente: en tanto que la sinonimia estimulativa se determina en base a las condiciones de asentimiento y disentimiento, el contenido de dichas expresiones —su significado sin más— queda determinado por los términos que usamos para los mismos. Pero el uso de términos, a diferencia del de las sentencias como totalidades, supone el uso del «aparato gramatical de partículas que implementan la referencia objetiva, esto es, del aparato del singular y el plural, de los artículos definido e indefinido, de la referencia pronominal cruzada, de la identidad y la diferencia y del contar»⁷.
5. Finalmente y como debe quedar claro a partir de la sinonimia estimulativa de las sentencias «conejo», «parte no separada de conejo» y «segmento temporal de conejo», hay más de un modo de construir el aparato referencial del lenguaje, y por lo tanto, de asignar referencias a los términos del mismo, que aunque incompatibles entre sí, son totalmente compatibles con las condiciones de asentimiento y disentimiento a las sentencias ocasionales.

Como corolario de esto tenemos las tesis quineanas de indeterminación de la traducción e inescrutabilidad de la referencia. Es decir, dado que las condiciones de estimulación que me habilitan a traducir «gavagai» por «conejo» también me habilitan a traducirlo por «parte no separada de conejo», no tengo ningún criterio que, apoyándose en los patrones de estimulación y con ello en las condiciones de asentimiento y disentimiento para el hablante, me permita sostener que una es preferible a la otra. Y la ausencia de ese criterio es lo que hace que la traducción resulte indeterminada.

⁷ Quine, W.V.O., «Los hechos relevantes», en: *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 40.

Así, la tesis de la indeterminación de la traducción sostiene, *grosso modo*, que la totalidad de la evidencia conductual no permite elegir, con fundamento en la misma, una de las varias traducciones compatibles con ella. A su vez, dado que las alternativas de traducción posibles en nuestro ejemplo «conejo» y «parte no separada de conejo» tienen (si los consideramos como términos y no como oraciones) referencias diferentes, la evidencia conductual tampoco permite determinar cuál de esas referencias es aceptada por el hablante nativo. Por lo tanto, la referencia nos resulta inaccesible, dado que no tenemos evidencia que nos permita optar entre diferentes asignaciones de referencias a los términos del lenguaje del hablante. Tal sería, también *grosso modo*, la tesis de la inescrutabilidad de la referencia. Por lo tanto, de acuerdo con estas tesis, aun cuando podamos determinar la significación estimulativa de la preferencia del hablante, no tenemos modo de determinar si su «mundo» consta de «conejos» o de «partes no separadas» de éstos.

Veamos ahora cómo describiría Davidson la interpretación radical a partir de la misma situación:

1. En una primera instancia, el intérprete podrá correlacionar la preferencia del hablante del enunciado «gavagai» con cierto evento del mundo, accesible a hablante e intérprete: lo que para el intérprete es, por ejemplo, la presencia de un conejo.
2. Una vez establecida dicha correlación, el intérprete habrá determinado que la sentencia observacional «gavagai» tiene las mismas condiciones de verdad que su sentencia «conejo».
3. En virtud de haber establecido dicho hecho, el intérprete estará en condiciones de atribuir al hablante la creencia de que hay un conejo presente.
4. Sin embargo, no es posible atribuir ese contenido de creencia en forma unívoca, dado que Davidson admite las tesis quineanas de indeterminación de la traducción e inescrutabilidad de la referencia.
5. De modo que podríamos decir que para Davidson la determinación del evento que causa la preferencia no nos permite determinar si la creencia del hablante es acerca de «conejos» o de «partes no separadas» de éstos.
6. Pero como señalamos anteriormente, en su opinión esa diferencia no es más significativa que la que existe entre distintos sistemas de medida.

Nuestra tarea será ahora dar algunas razones a favor de esta última observación. Como señalamos en su momento, Davidson no fue demasiado explícito en la

exposición de esas razones⁸, de modo que en lo que sigue no pretendo sino desarrollar algunas de las que a nuestro entender pueden ser razones favorables para esa creencia.

Creo que podemos encontrar una de esas razones a partir de la distinción entre una *teoría proximal* y una *teoría distal* del significado. Según la caracterización que hace Davidson⁹, en la teoría proximal las sentencias tienen el mismo significado si tienen el mismo significado estimulativo: esto es, si los mismos *patrones de estimulación* promueven el asentimiento y el disentimiento a ambas sentencias. Según Davidson esta sería la teoría del significado sostenida por Quine. Por otro lado, en la teoría distal asumida por Davidson, la identidad del significado depende en gran parte de causas compartidas que son salientes para hablante e intérprete, aprendiz y maestro: los significados son compartidos cuando eventos idénticos, objetos o situaciones causan o causarían asentimiento o disentimiento.

Si representamos la cadena causal que va de los eventos a las creencias producidas por éstos en el siguiente esquema:

- (i) Evento → disparo de nervios sensoriales, en un determinado patrón de estimulación → *sense data* → creencia

Podemos decir que en tanto para la teoría distal la identidad del significado depende de la identidad del evento (objeto o situación) que figura en el primer lugar del esquema de arriba, para la teoría proximal esa identidad depende de la identidad de los patrones de estimulación que figuran en el segundo lugar del mismo.

Ahora bien, ¿qué relación guarda la ontología con la identidad de los significados en la teoría proximal? Como vimos, en el caso de Quine, la ontología se genera vía el aparato de individuación del lenguaje, como una atribución de referencias a los términos del enunciado que sea compatible con las condiciones de asentimiento y disentimiento del mismo. A partir de los patrones de estimulación activados, que tienen carácter subjetivo, proyectamos una ontología que permite dar cuenta de los mismos¹⁰. Pero como esta ontología puede proyectarse de distintos modos incompatibles en-

⁸ Cf. Davidson, D., «On the Very Idea of a Conceptual Scheme» (1974), en: Davidson, D., *Inquiries into Truth & Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, donde el autor desarrolla argumentos que podrían usarse para justificar este aserto. De algún modo hay un cierto parecido de familia entre algo de lo dicho en «On the Very Idea of a Conceptual Scheme» y lo desarrollo a continuación.

⁹ Cf. Davidson, D., «Meaning, Truth and Evidence», en: Barret, R.B. y R.F., Gibon (eds.), *Perspectives on Quine*, Cambridge (Mass.): Basil Blackwell, 1990, p. 73.

¹⁰ Quine señala que, así como la mejor manera de verse la nariz consiste en contemplársela en un espejo puesto a la mitad de la distancia focal óptima, así también la mejor manera de identificar los propios datos sensibles consiste en reflejarlos en objetos externos (cf. el primer capítulo de Quine, W.V.O., *Word and Object*).

tre sí, se produce un divorcio entre significado estimulativo y ontología. Es decir, dada la tesis de la inescrutabilidad de la referencia, la asignación de referencias a los términos en base al significado estimulativo no determina en forma unívoca un sistema de referencia. Y como es el sistema de referencia el que fija la ontología, podemos decir que la significación estimulativa no favorece una ontología más que otra. Por otro lado, en el caso de una teoría distal, la identidad de los significados depende de la identidad de los eventos, objetos o situaciones que causarían el asentimiento o disentimiento. Con ello, el significado parece, en este segundo caso, mucho más próximo a la ontología. Sin embargo, ¿en qué medida esto es un avance si admitimos las tesis de la indeterminación de Quine? Detenernos en la consideración de los eventos puede servir para aclarar un poco más las cosas.

Davidson distingue entre los eventos¹¹ y sus descripciones. Un mismo evento admite distintas descripciones. Cuando acciono el interruptor, enciendo la luz e ilumino el cuarto. Pero sin que yo lo sepa, al hacer esto, también alerto a un merodeador del hecho de que estoy en casa¹². En este caso, no debo suponer, como señala Davidson, que estoy describiendo cuatro eventos diferentes —a saber «accionar el interruptor», «encender la luz», «iluminar el cuarto» y «alertar al merodeador de mi presencia en la casa»—, sino uno solo del cual he dado cuatro descripciones. Así tenemos que «accionar el interruptor», «encender la luz», «iluminar el cuarto» y «alertar al merodeador de mi presencia en la casa» son cuatro descripciones posibles de un mismo evento. Otras descripciones de un mismo evento podrían ser nuestros ya familiares «Aquí hay un conejo», «Aquí hay una parte no separada de conejo» y «Aquí hay un estadio temporal de conejo». Ahora bien, si consideramos los primeros cuatro ejemplos de descripciones de un evento, resulta claro que la identidad de un evento no depende de sus descripciones. No hay nada en las descripciones de un evento como «accionar el interruptor» o «alertar al merodeador de mi presencia en la casa» que me permita saber que se trata del mismo evento. Es más, podría tratarse de eventos diferentes. El criterio de identidad de eventos debe venir, según Davidson, de sus relaciones causales con otros eventos. Dos eventos son el mismo si tienen como causas y como efectos los mismos eventos. Así, los eventos están relacionados entre sí como causa y efecto, y la identidad de un evento estará determinada por su lugar en esa red causal. Esto nos lleva distinguir los eventos de los hechos —al menos en el sentido habitual de este término—, ya que la identi-

¹¹ Davidson entiende los eventos como singulares y no como tipos. De modo que en adelante, cuando hablemos de eventos, debemos entender que nos referimos a ellos en el sentido en que Davidson lo hace.

¹² Cf. Davidson, D., «Actions, Reasons and Causes», en: *Essays on Actions & Events*.

dad de un hecho está determinada por sus objetos y las relaciones que se dan entre ellos. Así parecería que, mientras que para poder identificar los hechos debo haber adquirido previamente el aparato de individuación de lenguaje, la identificación de los eventos no lo exige¹³. En este punto creo necesario introducir una aclaración. Cuando digo que la identificación de los eventos no exige haber adquirido previamente el aparato de individuación del lenguaje, no pretendo sostener que para Davidson los eventos no formen parte del aparato referencial del lenguaje, y por lo tanto, de la ontología como proyección de un lenguaje lógicamente regimentado¹⁴. Lo que pretendo señalar es algo que creo que subyace a lo señalado más arriba: que la determinación de dos descripciones como descripciones del mismo evento es una cuestión empírica. Aunque tal vez lo que pretendo decir quede más claro si consideramos el proceso de adquisición del lenguaje. En este caso, tendremos al maestro en el lugar del hablante y al aprendiz en el lugar del intérprete. Supongamos entonces que en el aprendizaje de las primeras palabras, el maestro profiere «mamá» dirigiéndose al niño y ante la presencia de la madre. Diremos que el niño finalmente *aprendió* a usar adecuadamente esa expresión cuando está dispuesto a proferirla en aquellos casos en que el maestro la proferiría. Pero los casos en que el maestro la proferiría serían precisamente los casos en que la madre se halla presente. Luego, según la descripción de Davidson, debe haber un evento que el maestro describiría como la presencia de la madre y que debe ser reconocido por el niño como siendo la ocasión adecuada para proferir «mamá». Con ello no queremos decir que el niño maneje ahora el concepto de madre, o de objeto temporal discreto y recurrente. Ya Quine nos alertó que «mamá» probablemente sea usado en un principio como un término de masa, al estilo de «agua», mientras que Freud hizo lo propio al decir que para el niño la madre era, en esa etapa, algo muy distinto de sus experiencias de satisfacción. Lo que sí queremos decir es que el niño debe reconocer el evento independientemente de cómo lo piense, y, si es que lo piensa, que esté usando el término de un modo adecuado. Si fuéramos a describir esta situación desde la perspectiva quineana, podríamos decir que el niño ha aprendido a proferir «mamá» ante la estimulación de sus terminales nerviosas en

¹³ Cf. «The logical form of Action Sentences» (1967), en: *Essays on Actions & Events*, donde Davidson introduce los eventos como valores de las variables de una regimentación de los enunciados de acción. Desarrollo este punto y la consideración de los eventos como parte de una ontología referencial en Caorsi, C., «Metafísica, ontología y verdad en Davidson». Sin embargo, también puede decirse que los eventos juegan un rol inicial en la adquisición del lenguaje y que como tales, constituyen una condición necesaria para la posibilidad de los mismos.

¹⁴ Cf. nota 13.

un cierto patrón. Pero si vamos a describirla desde la perspectiva de Davidson, parece que debemos decir que el niño ha aprendido a proferir «mamá» ante la ocurrencia de un cierto evento, y por lo tanto, que el niño debe tener la capacidad de reconocer ese evento. Y dado que a este nivel el niño aun no ha adquirido el aparato referencial del lenguaje, hemos de suponer que este no es necesario para el reconocimiento de ese evento.

La cuestión es básicamente la que sigue. Quine, al poner como punto de partida la estimulación, introduce la ontología como resultado de una proyección vía aparato referencial; Davidson, al poner como punto de partida el evento en tanto determinante causal de las creencias, lo presupone de algún modo como previo a la adquisición de dicho aparato. Así podemos decir que en Davidson encontramos dos tipos de argumentos distintos a favor de los eventos y los objetos correspondientes a los dos modos de entender la ontología señalados al principio. Uno de ellos, siguiendo la línea quineana del criterio de compromiso ontológico, los justifica como valores de las variables que es necesario asumir para producir una regimentación de los enunciados de acción y las modificaciones adverbiales¹⁵; el otro, estableciéndolos como condición necesaria para la existencia del lenguaje y la comunicación. Y es este último tipo de argumentación el que nos interesa destacar ahora.

Así considerada, la situación planteada por Davidson sería similar a la planteada por Quine para la sinonimia estimulativa. Ambas serían en principio determinables sin apelar a algo más que a las condiciones de asentimiento y disentimiento. Sin embargo, si agregamos a esta las diferencias entre una teoría proximal y una distal del significado, parecería que el papel que juega la sinonimia estimulativa en una teoría proximal lo juega el evento compartido en la teoría distal. De acuerdo con esto, en tanto que las referencias parecen formar parte del aparato ontológico de un lenguaje regimentado, los eventos parecen ser la ontología previa necesaria para la adquisición del lenguaje. Estos parecen constituir el elemento común a distintos lenguajes y culturas. En este sentido, podríamos decir que una ontología de eventos es una ontología compartida por toda cultura, aun cuando puedan diferir en la ontología referencial. Dos culturas podrán discrepar en la descripción de los eventos, pero compartirán los mismos eventos. Sin embargo, si bien los eventos admiten diversas descripciones, tampoco admiten cualquiera: no cualquier descripción es una descripción admisible de un evento dado. Y Davidson parece confiar en que el grado de divergencia que puede haber tal vez sea menor de lo que las teorías de la indeterminación del significado

¹⁵ Cf. nota 11.

parecen sugerir. Creo que esto puede resultar más claro si volvemos a considerar los dos tipos de descripciones de eventos que señalamos anteriormente:

- (a) «accionar el interruptor», «encender la luz», «iluminar el cuarto» y «alertar al merodeador de mi presencia en la casa»
- (b) «Aquí hay un conejo», «Aquí hay una parte no separada de conejo», y «Aquí hay un estadio temporal de conejo»

Me interesa detenerme en las diferencias que existen entre las descripciones consignadas en (a) y en (b). En primer lugar, las diferencias de (a) no suponen ontologías diferentes. Por otra parte, el determinar que todas son descripciones de un mismo evento es una cuestión empírica y supone la identificación del evento más allá de sus descripciones. Aclaremos esto un poco más. En las descripciones mencionadas en (a) es posible encontrar una secuencia en una red causal que va de accionar el interruptor como causa de encender la luz, iluminar el cuarto como efecto de encender la luz y como causa de alertar al merodeador. Así, las cuatro descripciones, en el orden en que están, representan un encadenamiento de relaciones causales que van de la primera a la última. Al considerar cada una de esas descripciones como descripciones de un mismo evento, admitimos que ese evento puede ser descrito por sus efectos. Así, como encender la luz fue un efecto de mi acción de presionar el interruptor, puedo describir esta última como mi acción de encender la luz. Sin embargo, como las relaciones causales no son relaciones lógicas ni semánticas, no puedo determinar *a priori* si alguna de las descripciones enumeradas en (a) son descripciones del mismo evento. De ahí la necesidad de determinar empíricamente si en efecto lo son. Por otra parte, las descripciones que resultan claves para la indeterminación del significado son las de (b). Estas descripciones sí suponen diferencias ontológicas. Sin embargo, la determinación de que se trata de descripciones del mismo evento es algo que realizo *a priori*. No necesito recurrir a ninguna experiencia para saber que son descripciones del mismo evento. Es más, si existiese alguna experiencia que me permitiera determinar que no se trata de descripciones del mismo evento, la indeterminación del significado desaparecería. Es decir, si el proyectar a partir de un determinado enunciado ocasional dos ontologías diferentes en virtud de la adopción de dos sistemas de individuación alternativos diera lugar, tarde o temprano, a alguna diferencia en la significación estimulativa de otro enunciado, entonces habría un modo de distinguir en base a las conductas de asentimiento y disentimiento de los hablantes, entre ambas alternativas de interpretación. Y sería posible consecuentemente determinar una de ellas como más correcta que la otra. Pero en este caso la indeterminación del

significado no sería ya defendible¹⁶. Veamos entonces cuanta variabilidad en la interpretación permitirían las tesis de la indeterminación del significado.

A nivel del significado estimulativo de sentencias ocasionales no parece permitirse demasiado. Es más, parecería que el poder establecer oraciones ocasionales como estimulativamente sinónimas es una condición para poder establecer la tesis de la indeterminación. Como señala Quine:

Las sentencias ocasionales y la significación estimulativa son moneda universal; los términos y la referencia son locales, propios de nuestro esquema conceptual¹⁷.

Pero si adoptamos, como hace Davidson, una teoría distal del significado, podríamos reformular lo dicho en este punto del siguiente modo: dos sentencias ocasionales pueden funcionar como interpretación una de la otra si responden a *los mismos eventos*. Así, podríamos decir que los eventos son moneda universal, mientras que la descripción de los mismos depende de nuestro lenguaje. Luego podríamos decir que la indeterminación del significado no nos priva de un mundo compartido, al menos si entendemos por mundo una red de eventos interconectados causalmente.

Veamos que pasa a nivel de las referencias, que es sin duda el lugar donde mayor alcance parece tener la indeterminación. Como ya señalamos, en tanto que las sentencias ocasionales «gavagai» y «conejo» son estimulativamente sinónimas, los términos «gavagai» y «conejo» no son necesariamente ni siquiera términos coextensivos. La referencia del término «gavagai» podría ser tanto la de «conejo», como la de «parte no separada de conejo». Sin embargo, como también señalamos anteriormente, la determinación de estas alternativas como referencia del término «gavagai» es algo que hacemos totalmente *a priori*¹⁸. Es decir, sabemos, sin necesidad de recurrir a la experiencia, que siempre que hay un conejo presente debe haber también presente una parte no separada de conejo, un estadio temporal de conejo y otras cosas por el estilo. Así, la variabilidad de significado permitida queda limitada a la asignación de aquellas referencias que son tales que si una está presente, las otras también lo están.

Así, y a modo de resumen, parece que podemos señalar como lo *idéntico* o común a un proceso de interpretación un mundo compartido de eventos causalmente

¹⁶ No pretendo con esto atribuir a Quine una tesis sobre la indeterminación del significado, lo cual sería en principio discutible, y por lo tanto no debe entenderse que con esta argumentación pretenda estar realizando una crítica a Quine. Como señalé al principio el recurso a las teorías de Quine y Davidson cumplía la única función de extraer de la comparación de las mismas alguna clarificación sobre la cuestión que nos ocupa. En ningún caso he pretendido realizar una exégesis de lo planteado por ambos autores ni compararlos a los efectos de determinar cual de las dos propuestas es preferible.

¹⁷ Davidson, D., *Word & Object*, p. 53.

¹⁸ Claro esta, una vez que hemos determinado la sinonimia estimulativa entre «conejo» y «gavagai».

relacionados, y como lo *diferente* las descripciones de los mismos. Sin embargo, estas descripciones tampoco parecen arrojar diferencias extremas. Como señalamos, las descripciones parecen ser de dos tipos; mientras las del primer tipo no suponen ontologías diferentes sino todo lo contrario, las del segundo suponen ontologías diferentes, pero las diferencias quedan restringidas por la exigencia de la copresencia de las referencias alternativas, o lo que von Kutschera denomina «determinaciones concomitantes»¹⁹. Si las consideraciones anteriores son correctas, parece que aunque debemos renunciar a la pretendida univocidad de las interpretaciones, no debemos temer por un relativismo desembozado. A fin de cuentas, compartimos un mundo en cuya descripción podemos divergir pero solo de forma conmensurable.

¹⁹ von Kutschera, F., *Filosofía del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1979, p. 130.

Comentario a Carlos Caorsi

César Escajadillo

Pontificia Universidad Católica del Perú

En su interesante y sugerente ponencia, Caorsi ha argumentado que podemos encontrar en Davidson dos modos de entender la ontología: como punto de partida y como punto de llegada; como convergencia y como proyección, respectivamente. La obra de Quine sería emblemática de la segunda aproximación y estaría en ese sentido junto al Davidson de los escritos sobre acciones y eventos. La primera aproximación se encontraría —supongo que no exclusivamente— en los trabajos de Davidson sobre semántica e interpretación radical. Estoy parcialmente de acuerdo con esta caracterización, pero creo que su defensa deja algunos puntos oscuros que trataré de señalar.

Tomando como base la comparación entre la figura del traductor radical y el intérprete radical, Caorsi ha mostrado algunas de las diferencias más significativas que subyacen a la propuesta epistemológica de Quine y Davidson. Quiero indicar rápidamente cuáles son. En primer lugar, está el tema de dónde localizamos la causa que origina la respuesta de los hablantes al interior de una situación interpretativa; si es en la superficie nerviosa, como piensa Quine, o si se encuentra en el entorno común a estos, como cree Davidson. En segundo lugar, aparece el tema de qué consecuencias se derivan en ambos casos de aceptar la tesis quineana de la indeterminación de la traducción. Como se ha señalado, Davidson acepta esta posición junto con la tesis de la inescrutabilidad de la referencia, pero mitiga su efecto al considerar que la indeterminación no es más peligrosa que la posibilidad de registrar diversas magnitudes (como el peso, el tamaño y la temperatura) usando escalas diferentes.

La confianza que muestra Davidson en este punto puede explicarse, según Caorsi, a partir de las diferencias que una *teoría proximal* y una *teoría distal* del significado arrojan sobre el concepto de ontología. La idea está en reconocer, básicamente, cómo

la teoría distal que Davidson defiende refleja las dos concepciones de la ontología señaladas en un inicio. La ontología se relaciona con la teoría proximal en el sentido de que hay una proyección de entidades que empieza en las terminaciones nerviosas del hablante y culmina en la asignación de referencias a los términos. Caorsi nos señala que a partir de los patrones de estimulación activados, que tienen carácter subjetivo, proyectamos una ontología que permite dar cuenta de los mismos. El autor reconoce las limitaciones que este enfoque tiene para la ontología, pues como él dice, divorcia el significado (que en el caso de Quine depende del sistema nervioso) de la realidad. Esto significa que nada, ningún *fact of the matter* —para usar la expresión de Quine—, podrá favorecer una traducción en vez de otra. El caso de la teoría distal parece mucho más seguro, o más cercano, a la ontología en tanto fija la referencia de un término allí donde las perspectivas de los hablantes sobre el mundo convergen. La propuesta de Caorsi depende pues de aceptar que la indeterminación puede ser mitigada si aseguramos, desde el inicio, una ontología de eventos comunes del tipo propuesta por la ontología como punto de partida.

Sin embargo, tengo dudas respecto de la manera en que se ha caracterizado dicha ontología común (o como punto de partida) que es previa a la adquisición del lenguaje. Pues se ha dicho, en primer lugar, que los eventos solo pueden ser identificados si forman parte de una red causal que los vincula con otros eventos, y que esto es algo independiente de la manera en que son descritos. Ciertamente, un evento debe ser distinto de su descripción, en el mismo sentido en que una creencia es algo distinto de lo que ella refiere, pero no veo cómo podría un evento ser identificado o visto como distinto de otro sin el aparato individuador de un lenguaje (a diferencia de los hechos, como se ha señalado). Dos eventos son los mismos si sus causas y efectos son iguales, pero dos eventos tienen las mismas causas y los mismos efectos solo en tanto son descritos de esa manera¹.

En segundo lugar, se ha señalado que el proceso de adquisición de una primera lengua ilustra cómo la identificación de eventos se produce con independencia del lenguaje. Esto es algo que necesita ser puntualizado, pues parece implicar que el niño logra reconocer un mundo independiente de él —y que experimenta como tal— con anterioridad al uso de conceptos. Conuerdo con Caorsi en que una condición para que el niño aprenda a decir «mamá» es que pueda reconocer una realidad independiente de cómo él la piensa; sin embargo, no parece plausible mantener que el niño pueda hacer esa clase de separación sin la medida interpersonal de corrección que un lenguaje introduce. La razón de ello está en que sin un criterio compartido para

¹ Por eso Davidson ha defendido la tesis de que la explicación causal es un tipo de racionalización.

clasificar los estímulos como diferentes o iguales, no parece haber nada que el niño pueda reconocer, ya sea como diferente o como igual. Si es que dicho criterio pertenece al lenguaje, entonces no sería cierto que ya hay algo que el niño reconoce como diferente o igual —un evento causal, como dice Caorsi—, antes de empezar a aplicar los conceptos correspondientes. Así pues, ¿existe algo así como un terreno neutral, o un sistema de referencia común y mudo, que cada quien reconoce antes de empezar a describir el mundo? Davidson diría que la única fuente de lo objetivo (o lo que es independiente de nosotros) es lo intersubjetivo. Da la impresión de que la ontología de eventos que introduce Caorsi invierte ese orden, es decir, pone lo objetivo como condición de lo intersubjetivo, en este caso, de la comunicación y del lenguaje. ¿Pero no sería esto equiparable al intento de identificar algo antecedentemente real, fidedigno con independencia de cualquier descripción, que garantice que lo descrito se conoce tal como realmente es?

Al final de su artículo «Sobre la idea misma de un esquema conceptual», Davidson señala que si no podemos afirmar que los esquemas conceptuales son diferentes, entonces tampoco podemos afirmar que toda la humanidad comparte un mismo esquema o una misma ontología². Pienso que esa frase tiende a restar importancia tanto al concepto de esquema como al de ontología en general, y en efecto, parece que los escrúpulos ontológicos dejaron de ser parte del interés de Davidson hace mucho tiempo.

Y es que la crítica más poderosa de Davidson hacia Quine se sustenta, precisamente, en el hecho de que nadie está en la capacidad de apreciar el estímulo próximo que causa la similitud de significado. Es decir, dado que las estimulaciones nerviosas no son elementos compartidos, no pueden constituir evidencia de nada (ni para el significado, la creencia o la ontología). La consecuencia inmediata del proximalismo es de esperarse: hay un divorcio completo entre el lenguaje y el mundo que queda al descubierto en la idea misma de un esquema conceptual o de una ontología común. A lo mejor Caorsi piensa que hay un sentido en el cual puede salvarse el proximalismo de Quine al distinguir entre una ontología de eventos y una ontología referencial. Digo esto porque parece avalar, en mayor o menor grado, los dos modelos de significado que se plantean³. Sin embargo, parece inevitable, en vista de las dificultades que plantea el modelo proximalista, tener que asumir una posición. Davidson

² Cf. Davidson, D., «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 2001, p. 198.

³ En una nota al pie de su ponencia, Caorsi señala que no pretende mostrar si un modelo es preferible al otro.

ha dicho que las teorías proximales «son cartesianas en espíritu y consecuencia»⁴. De ser así, ¿no tendría acaso que desaparecer, quizá junto con las nociones de esquema conceptual y ontología de eventos comunes, la noción de significado estimulativo?

Relacionado con este punto, Caorsi ha sostenido también que, al nivel del significado estimulativo, no parece haber mucho margen para la indeterminación, y que una condición para esta tesis es poder establecer oraciones ocasionales que sean estimulativamente sinónimas. Nuevamente, aquí el problema que veo es que el mundo proyectado a partir de la teoría proximal no tiene márgenes reconocibles, carece de cualquier dimensión y no es, por tanto, un mundo siquiera. Creo que lo correcto sería decir que la indeterminación no se aplica en este caso, pues dicha tesis tendría sentido solo si hay consistencia al interior de un manual de traducción, del mismo modo en que debe haber consistencia al interior de los diferentes sistemas de medida. Si entiendo a Caorsi correctamente, lo que provee el criterio necesario es la teoría distal, pero entonces no sé qué quedaría de la noción de significado estimulativo. En el caso de la referencia, estoy de acuerdo con él en que la variabilidad del significado se ve limitada según cómo se vayan asignando las referencias (bajo el modelo distal, supongo), pero no veo cómo esto depende de asumir que hay sinonimia estimulativa, pues creo que podría no haberla y la situación seguiría siendo la misma.

Finalmente, parece ser que la única medida de lo real con la que podemos contar es aquella que depende de la comunicación, o la que procede de la teoría distal. Eso es lo que Davidson sugiere cuando señala que una *comunidad de mentes* es la medida de todas las cosas, y que no tiene sentido cuestionar esta medida o buscar una medida ulterior⁵. Dado que se ha sostenido que la comunicación y el lenguaje descansan en una ontología de eventos que son «moneda universal», que son los mismos para todas las culturas e identificables con independencia de otras mentes y el lenguaje, queda abierta la pregunta de si al final no estamos acogiendo aquello que pretendíamos evitar: la distinción del empirismo entre esquema y contenido.

⁴ Davidson, D., «Meaning, Truth, and Evidence», en: *Truth, Language, and History*, New York: Oxford University Press, 2005, p. 58.

⁵ Cf. Davidson, D., «Three Varieties of Knowledge», en: *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York: Oxford University Press, 2001, p. 218.

III

El lenguaje de lo mental

El rol de la filosofía en la psicología y la neurociencia

Ricardo A. Braun

Universidad de Lima

La pregunta por la naturaleza de la actividad filosófica ha tenido diversas respuestas; quizás en eso radica lo que caracteriza y hace valiosa nuestra disciplina. Eso mismo nos recuerda Bertrand Russell cuando sostiene que el valor de la filosofía no lo hallamos en las respuestas, sino en los problemas que plantea¹. Entre filósofos nos podemos entretener suponiendo varias concepciones acerca de la filosofía, bajo el riesgo de terminar en discusiones fútiles. Por ello, mi interés en esta pregunta parte de mi experiencia profesional trabajando en una facultad de psicología. Me he preguntado: ¿en qué consistía lo que hacía yo como filósofo adscrito a una facultad de psicología? Al trabajar con estudiantes y profesionales de la psicología, ¿tenía algo que ofrecer la filosofía —sus temas y sus métodos— a la psicología, algo que fuera tomado en serio, particularmente en cuestiones de psicología? Lo siguiente es el resultado de la reflexión a partir de estas preguntas.

El análisis conceptual ha sido una tarea tradicional de la filosofía y ha sido particularmente enfatizada desde los inicios de la denominada filosofía analítica. Por lo tanto, sería relevante explorar su uso en uno de los problemas clásicos: el problema mente-cerebro. Este problema cobra interés en nuestros días porque se encuentra en las intersecciones entre filosofía y ciencia y entre filosofía y psicología.

En este trabajo intento demostrar el rol y la importancia del análisis conceptual filosófico para las investigaciones de neurociencia y psicología. Podría argumentarse que esta tarea es superflua o inerte, y que finalmente no tiene ningún efecto sobre esas disciplinas. Sin embargo, el progreso de la ciencia ha ocurrido frecuentemente por

¹ Cf. Russell, B., *Los problemas de la filosofía*, Bogotá: Labor, 1995.

la resolución de algunos rompecabezas conceptuales, lo cual ha significado, por un lado, articular diversos conceptos, y por otro, resolver las confusiones conceptuales vía la eliminación de conceptos ambiguos, inoperantes o innecesarios. Es verdad que los científicos pueden resolver por cuenta propia los problemas conceptuales de su disciplina; empero, la metodología del análisis conceptual en la que son entrenados los filósofos puede permitir ver con más claridad algunos problemas, especialmente aquellos que están en las fronteras de sus propias disciplinas, gracias a la tradicional búsqueda totalizadora de la empresa filosófica.

Dada la posibilidad de confusión de métodos y preguntas entre la filosofía y estas ciencias, se buscará distinguir las preguntas conceptuales de las empíricas. En los casos de la neurociencia y de la psicología, existen preguntas empíricas que deben ser resueltas por estas disciplinas. Es tarea de la neurociencia, por ejemplo, explicar las condiciones neurales que permiten la función perceptiva, cognitiva y volitiva. Se confirmarán las teorías explicativas de esas funciones por medio de investigaciones experimentales. Pero existen preguntas conceptuales —como por ejemplo, el concepto de lo mental, del *yo*, de la memoria, del pensamiento, etc.—, y su relación con otros conceptos —como la relación entre lo psicológico y lo neural, entre lo mental y lo conductual—; cuestiones todas que podrían ser mejor abordadas por la filosofía.

En la descripción de las diferencias entre los dos enfoques —conceptual y empírico—, particularmente ejemplificado en la ciencia cognitiva, mostraré la interacción de la filosofía —sus métodos y presuposiciones— con la neurociencia y la psicología.

Empezaré presentando algunos aspectos de la metodología filosófica relevante al análisis que presento. En segundo lugar, presentaré el rol de la filosofía contemporánea que pueda ser atractivo para la psicología científica y profesional. He escogido el tema del reduccionismo y eliminativismo porque, entre otros, tiene repercusiones en el modo de entender y normar la psicología como ciencia. En tercer lugar, abordo la función de la filosofía en ciencia cognitiva y, utilizando dos experimentos mentales, discuto la temática del individualismo y luego, el problema de la semántica en la inteligencia artificial. Finalmente, presento algunas discusiones actuales de la neurofilosofía, disciplina joven que se podrá relacionar con aspectos de la psicología científica y la ciencia cognitiva. No pretendo demostrar una tesis novedosa, sino solo mostrar cómo en nuestros días la filosofía puede tener un rol respetable dentro de la psicología.

Metodología filosófica

Dado que el tema de este trabajo es la metafilosofía, conviene recordar cuáles son algunos de los típicos métodos filosóficos asociados a nuestro quehacer. Ahora utilizaré dos: el análisis conceptual y el experimento mental.

Como se ha discutido ampliamente la metodología tradicional del análisis conceptual, me limitaré a señalar algunas características de otro método muy común entre los filósofos, particularmente los de orientación analítica, los experimentos mentales o *Gedankenexperimente*.

Los experimentos mentales en filosofía son abundantes y aun cuando tienen sus detractores, la discusión de algunos problemas filosóficos está motivada por las reacciones a estos experimentos. Fueron concebidos como una metodología conceptual por Ernst Mach. Los experimentos mentales no son patrimonio exclusivo de la filosofía; de ahí que encontramos ejemplos en otras áreas, particularmente en Física, como en la caída de los cuerpos de Galileo, el gato de Schrödinger, el experimento Einstein-Podolsky-Rosen o EPR y el ascensor de la relatividad general, entre muchos más. Sin embargo, dado que la filosofía, por su naturaleza, explora lo concebible — sus posibilidades y limitaciones conceptuales—, los experimentos mentales impulsan a pensar acerca de la naturaleza de las cosas y su comportamiento. Mach sostenía que, sin apartarse de lo estrictamente empírico, los experimentos mentales utilizan «conocimiento instintivo», que a su vez ha tenido origen en la experiencia².

Los críticos de los experimentos mentales, encabezados por P. Duhem, sostienen que éstos no pueden sustituir a los verdaderos experimentos, puesto que en el fondo se parte de suposiciones *a priori* que bien podrían estar en contradicción con posteriores datos empíricos. Más aun, como los experimentos mentales suelen apelar a nuestras intuiciones, éstas podrían resultar menos que fiables.

Sin embargo, los experimentos mentales no son ocurrencias fuera de toda posibilidad empírica. Al contrario, desde un punto de vista epistémico, podríamos señalar que los experimentos mentales son de alguna manera empíricos, puesto que utilizamos material que tenemos en la memoria y que fue obtenido de la experiencia. Por más que sean acciones imaginarias, no parten puramente de un *a priori*, sino que la

² Cf. Mach, E., *The Science of Mechanics*, La Salle: Open Court, 1960, p. 34. Para una versión contemporánea, cf. Norton, J., «Why Thought Experiments do not Transcend Empiricism», en: Hitchcock, C. (ed.), *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, Oxford: Blackwell, 2004.

imaginación nos ayuda a ver cómo funcionaría el experimento si la situación fuera dada en el mundo real³.

El peso que se le ha dado a esta forma de teorizar en la historia de la ciencia nos proporciona alguna evidencia de su plausible utilidad en la discusión conceptual. En su ensayo «Una función para los experimentos mentales»⁴, Thomas Kuhn sostenía que un experimento mental bien concebido podía provocar una crisis o al menos crear una anomalía en el seno de una teoría reinante y, en consecuencia, contribuir a un cambio paradigmático. Según Kuhn, los experimentos mentales de Galileo forzaron a los aristotélicos a distinguir los conceptos de promedio y velocidad instantánea⁵. Por ello, los experimentos mentales pueden enseñarnos algo nuevo del mundo —aun cuando no tengamos los datos empíricos—, ayudándonos a reconceptualizar el mundo de mejor manera.

Los experimentos mentales no nos podrían revelar las respuestas acerca de las propiedades de algo, pero al menos nos proporcionan un primer escalón para entender lo que queremos decir con un concepto, como por ejemplo, cuando queremos hablar de «inteligencia», «atención», o «conciencia»⁶. Un concepto puede ser revisado continuamente, solo que con estos experimentos se puede tener un esbozo de trabajo. Por otro lado, sin embargo, los experimentos mentales juegan un rol en la generación y eliminación de hipótesis; en este sentido, cumplen un papel normativo en la manera como se deben pensar algunos asuntos.

En la filosofía de la mente ha habido varios experimentos mentales de este tipo, pero quiero concentrarme en discutir dos que han tenido mucha influencia: «el cuarto chino» de Searle y los *Doppelgänger* de Putnam. Estos los presentaré en el contexto adecuado más adelante.

El futuro y valor de la filosofía en el estudio de la mente

Tanto filósofos como no filósofos suelen preguntarse si el trabajo filosófico tiene realmente alguna significación en el progreso del conocimiento de las diversas disciplinas. Dos preguntas surgen entonces: ¿cuál es la función que la filosofía

³ No todos comparten esta convicción; cf. Brown, J.R., «Why Thought Experiments Transcend Empiricism», en: Hitchcock, C. (ed.), *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, donde se argumenta que los experimentos mentales producen conocimiento *a priori*.

⁴ Cf. Kuhn, T., «A Function for Thought Experiments», en: Kuhn, T., *The Essential Tension*, Chicago: University of Chicago Press, 1977.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 24.

⁶ Cf. Flanagan, O., *Consciousness reconsidered*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.

desempeña en una disciplina? y ¿cuál es el propósito que la filosofía tiene en el contexto de las investigaciones académicas de la disciplina?

Existe una actitud adversa a la filosofía que se traduce en considerar a la filosofía como actividad suntuaria, superflua, o peor, inútil. La filósofa norteamericana Martha Nussbaum resume esta actitud así:

Se nos representa como flojos y oscuros: cuando no nos escapamos de tareas significativas, producimos trabajos que no interesan a nadie salvo uno a otro, y en la mayoría de veces, ni siquiera uno a otro. Las revistas académicas son vistas como depósitos sin valor de productos sin inspiración fruto de la lucha por la permanencia en la carrera docente, la vida intelectual como una vida mecanizada... Se diría que sostener a tales oscuros personajes irresponsables es un desperdicio de los fondos públicos y privados⁷.

Esta caricatura con que se presenta a la filosofía se debe, en parte, al desconocimiento de la conexión entre la filosofía y las diferentes disciplinas en la resolución de problemas teóricos y a la aparente indiferencia que suele tener la actividad filosófica con la vida práctica de las ciencias al dedicarse a temas que no tienen impacto sobre los problemas de las ciencias. Por otro lado, hay un desconocimiento de los temas que preocupan hoy en día a la filosofía profesional y que podrían tener una repercusión en la reflexión teórica, y también práctica de las disciplinas científicas, particularmente la psicología, a la que la filosofía continúa estrechamente ligada por los temas comunes.

Comentando sobre la relación de la filosofía y la biología, Daniel Dennett sostiene que:

Los científicos algunas veces se engañan a sí mismos pensando que las ideas filosóficas solo son, y en el mejor de los casos, decoraciones o comentarios que acompañan a los triunfos sólidos y objetivos de la ciencia, y que ellos mismos son inmunes a las confusiones que los filósofos dedican toda su vida a disolver. Pero no hay tal cosa como una ciencia filosóficamente independiente; solo hay ciencia cuya carga filosófica se lleva a bordo sin ser examinada⁸.

En una carta dirigida a los miembros de la incipiente Asociación Americana de Psicología (APA) en 1899, Charles Bliss exhortaba a sus colegas a no formar una división en la asociación para tener una sección dedicada al estudio de temas filosóficos. Por más que veía como importante la discusión de estos temas, la separación de filósofos en

⁷ Nussbaum, M., *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, LXIX, 2, p. 144.

⁸ Dennet, D., *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*, New York: Simon & Schuster, 1995, p. 21.

otra sección empobrecería la comprensión de los problemas centrales de la psicología. Argumentando por la unidad de la psicología y filosofía, sostenía:

Nuestros mejores psicólogos están entre los mejor filósofos, y su exclusión siquiera de una parte de las reuniones de la Asociación sería una grave pérdida. Y al mismo tiempo la mayor necesidad de la psicología en el presente es más de una sólida filosofía, y la mayor necesidad de la filosofía es más de una sólida psicología. Se debiera desear una unión más cercana que una separación posterior⁹.

La historia de la psicología en el siglo XX, sin embargo, no ha seguido tal deseo, al punto que en la mayoría de casos, los departamentos de psicología y filosofía de las grandes universidades se han encontrado separados por temas e intereses.

Podríamos preguntarnos si existen razones para considerar importante la filosofía en la psicología contemporánea. Bunge y Ardila sostienen que:

...lo sepan o no, les guste o no, los psicólogos se basan en y utilizan una cantidad de ideas filosóficas, sobre todo ideas acerca de la naturaleza de la mente y la ciencia. Todo psicólogo, por tanto, no solo es un científico o un terapeuta, sino un filósofo aficionado, en general *malgre lui*¹⁰.

La mayoría de estudiantes de psicología no requiere cursos específicos de filosofía de la psicología o filosofía de la mente para obtener el título correspondiente. Y lo mismo se aplica a los psicólogos profesionales: el estudio de la filosofía no constituye un requisito para el ejercicio de la profesión. Sin embargo, si la tesis de Bunge y Ardila es cierta, ¿podríamos afirmar que la filosofía de la psicología es relevante para la psicología profesional?

Considero que en vez de asumir que tácitamente los psicólogos utilizan categorías y conceptos filosóficos, debiéramos orientar el trabajo de los psicólogos profesionales a utilizar algunas de las herramientas tradicionales de la filosofía —particularmente lógica y análisis conceptual— en la resolución de algunos problemas centrales de la psicología teórica. Recordemos que el progreso en la ciencia ha ocurrido frecuentemente por la resolución de algunos rompecabezas conceptuales, esto es, por un lado, articular diversos conceptos, y por otro, resolver las confusiones conceptuales vía la eliminación de conceptos ambiguos, inoperantes o innecesarios. La física aristotélica unía los conceptos de velocidad instantánea con velocidad promedio y, como demostró Galileo, creaba paradojas y contradicciones. En la mecánica de Newton se necesitaba resolver la noción popular de peso en una de fuerza y masa. Es verdad

⁹ Bliss, C., «Proposed Changes in the American Psychological Association», en: *Psychological Review*, 6, pp. 237-238.

¹⁰ Bunge, M. y R. Ardila, *Filosofía de la Psicología*, Barcelona: Ariel, 1987, p. 20.

que los científicos pueden resolver por cuenta propia los problemas conceptuales de su disciplina, sin embargo, las habilidades analíticas en las que son entrenados los filósofos pueden permitir ver con más claridad algunos problemas, particularmente aquellos que están en las fronteras de sus propias disciplinas, por la tradicional búsqueda totalizadora de la empresa filosófica.

En el caso de la psicología, hay una diferencia con las demás ciencias en su relación con la filosofía. Los problemas conceptuales de la psicología están tan emparentados con la llamada «psicología popular» (en la literatura anglosajona, *folk psychology*) que los problemas conceptuales que han ocupado a los filósofos por siglos son muy parecidos a los temas de interés para la psicología teórica. De hecho, como algunos sostienen, la mayoría de los problemas de la psicología teórica actual podrían ser inteligibles a muchos filósofos que vivieron mucho antes de la aparición de la psicología científica. Tómese como ejemplo el problema de la representación mental en el debate actual. Este problema no sería del todo ajeno a filósofos que abordaron el tema de las representaciones mentales como Descartes, Locke o Hume. Aun cuando los viejos problemas tienen nueva forma, el problema sigue siendo el mismo. Hoy por ejemplo nos preguntamos si las representaciones mentales tienen referentes reales, si las representaciones mentales pueden tener valores de verdad, si las representaciones mentales constituyen un lenguaje sintácticamente manipulable, si las representaciones mentales tienen un rol causal en la conducta, si los lenguajes naturales constituyen los sistemas de las representaciones mentales. Este acercamiento a los problemas de la psicología no ha sucedido en otras disciplinas como la física o la biología.

Reduccionismo y eliminativismo

Siguiendo la metodología de la llamada «navaja de Ockam», muchos filósofos abrazan el reduccionismo metodológico como receta para una economía ontológica y limpieza conceptual. El reduccionismo en lo mental se refiere a la necesidad de traducir, reemplazar o eliminar el lenguaje y metodología de la psicología popular hacia un lenguaje neurofisiológico, como un primer paso, para eventualmente reducirlo a un lenguaje de las ciencias físicas. En cierto sentido, el conductismo lógico —la traducción del lenguaje mentalista en lenguaje conductual— fue una estrategia claramente reduccionista de principios del siglo XX y tuvo una clara influencia en el desarrollo de la psicología científica en sus inicios.

Pero la forma radical de reduccionismo es el eliminativismo, que aboga por la desaparición del lenguaje de la psicología popular —y también de la científica de nuestros

días—, por el lenguaje neurológico. Los eliminativistas más conocidos en la filosofía contemporánea son Paul M. y Patricia S. Churchland. Para los Churchland, la psicología popular ofrece un terriblemente inadecuado programa para la investigación, explicación y predicción del comportamiento humano y la vida mental. Por ello, vislumbran una eventual eliminación tanto del lenguaje como de la ontología acompañante de la psicología popular en vista del progreso de las neurociencias. Dice P.M. Churchland:

La psicología popular no es parte de esta creciente síntesis. Sus categorías intencionales se erigen magníficamente solitarias, sin ninguna perspectiva de reducción en un corpus más extenso... La impotencia explicativa de la psicología popular y su largo estancamiento nos inspira poca fe en que sus categorías podrán encontrarse claramente reflejadas en el marco conceptual de la neurociencia. Al contrario, se nos recuerda cómo la alquimia debe haber parecido con el comienzo de la química elemental, cómo la cosmología Aristotélica cuando empezaba a articularse la mecánica clásica, o cómo la concepción vitalista de la vida, cuando tomaba cuerpo la química orgánica¹¹.

El pronóstico para la psicología tal como la conocemos es sombrío según P.M. Churchland:

A la larga, en la ciencia, en los laboratorios, dejaremos de usar ese vocabulario de creencias y deseos. Podemos seguir usándolo en el mercado y en la mesa del comedor¹².

La psicología en nuestros días enfrenta un dilema normativo acerca de la manera como debe generar sus explicaciones. O bien mantener sus explicaciones utilizando el aparato conceptual proveniente de nuestra psicología popular aprendida en casa, o desechar todo ese lenguaje, generalmente culpado como vago, impreciso y equívoco, y abrazar finalmente el lenguaje proporcionado por la neurofisiología. Es curioso mencionar que los estudiantes de psicología con los que he podido conversar encuentran una situación por momentos esquizofrénica puesto que, por un lado, aprenden bases neurofisiológicas de la conducta mental en cursos de neuropsicología, padeciendo la exigencia casi médica del aprendizaje de la fisiología cerebral, para luego encontrar un casi nula incorporación de ese vocabulario en los demás cursos de su formación profesional. Esta situación me hace pensar en la necesidad de que los estudiantes y profesionales deban confrontar el problema del eliminativismo en su disciplina.

¹¹ Churchland, P.M., «Eliminative materialism and the propositional attitudes», en: Rosental, D. (ed.), *The nature of mind*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 604.

¹² Churchland, P.M., «Neural Networks and Commonsense», en: Baumgartner, P. y S. Payr (eds), *Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive*, 1995, p. 42.

Sin embargo, la oferta y pronóstico eliminativistas dista mucho de haberse hecho realidad. Parte de la razón para que no se cumpla el pronóstico es que el lenguaje psicológico sigue siendo esencial en nuestras explicaciones, tanto en la psicología cotidiana como la científica. No se da esto por una incapacidad de ver el mundo en forma material ni por impedimentos técnicos, sino más bien porque el lenguaje no-reduccionista permite explicar mejor nuestra complicada vida mental, incluyendo nuestra racionalidad y nuestra conciencia. Querer reducir estas dos realidades a explicaciones neurológicas y de ahí a las físicas sería equivalente a pedir a un economista que explique el flujo de capitales o la inflación o el nivel de empleo con una teoría basada en la física de partículas. Como dicen Wilson y Keil, haciendo eco de las diferencias en los objetivos y profundidad de una explicación: «tu explicación de por qué llegaste tarde a la casa para comer y la prueba matemática de un teorema tienen poco en común»¹³.

Los siguientes años nos dejarán ver cuál será el estatus que seguirá teniendo la llamada psicología popular frente a la psicología neurológica. Todo hace pensar que las posiciones reduccionistas y eliminativistas continuarán dentro de la filosofía de la mente futura, pero tendrán que elaborar nuevas propuestas porque las actuales no parecen superar el escollo tal como lo presenta Fodor:

Aun si pudiéramos prescindir de ella [la psicología popular] en principio, esto no sería ningún argumento para prescindir de ella... Lo que es relevante es si vale la pena defender su eliminación de hecho. Y aquí la situación es absolutamente clara. No tenemos ninguna idea de cómo explicarnos nosotros a nosotros mismos, a excepción de un vocabulario que está saturado con psicología de la creencia y deseo. Uno está tentado a usar un argumento trascendental: lo que Kant dijo a Hume acerca de los objetos físicos, funciona *mutatis mutandis*, para las actitudes proposicionales; no las podemos dejar ir porque no sabemos cómo¹⁴.

¹³ Wilson, R. y F. Keil, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1999, p. 140.

¹⁴ Fodor, J., «Fodor's guide to mental representations», en: *Mind*, XCIV (1985), pp. 77-110.

Ciencia cognitiva

No discutiré aquí el dominio y división del trabajo en la ciencia cognitiva que constituye un problema en sí mismo. Solo quiero presentar el posible rol que ha tenido y se espera tenga la filosofía en la llamada «nueva ciencia de la mente»¹⁵.

Como sabemos, la ciencia cognitiva es un esfuerzo conjunto de varias disciplinas para dar respuesta a preguntas, algunas milenarias, acerca del funcionamiento de lo mental, particularmente el conocimiento, su adquisición, almacenamiento y uso en la actividad inteligente. Las cinco disciplinas que son generalmente reconocidas como claves en la ciencia cognitiva son la psicología, la filosofía, la computación, la lingüística y la neurociencia. El origen de la ciencia cognitiva se encuentra en el rechazo del modelo conductista y la aceptación de la metáfora de la computadora, promovida por el modelo cognitivo. Independientemente de las posiciones acerca de la inteligencia artificial, que son resultado del modelo computacional, la ciencia cognitiva lo asume como punto de partida.

Unas breves líneas sobre el rol de la filosofía en la ciencia cognitiva. Como se sabe, la filosofía es una disciplina que estudia los fundamentos de las cosas. En ese sentido, no solo puede ayudar a establecer las bases en las que se construye el conocimiento, sino además puede hacer un seguimiento de la justificación del conocimiento conforme se crea. Los filósofos pueden ayudar a los científicos a clarificar el objeto de estudio, la normatividad de los métodos y las relaciones entre las diferentes teorías de la ciencia y teorías científicas. De acuerdo a algunos filósofos que participan en las ciencias cognitivas, son tres las áreas fundamentales en las que aportan su particular habilidad: definición del trabajo, del objeto de estudio y de la metodología (filosofía de la ciencia); análisis de las estructuras y entidades postuladas por la ciencia cognitiva y su relación con los conceptos ordinarios y el mundo físico (ontología); y reflexión acerca de las interrelaciones entre las representaciones y cómo las personas las organizan y usan para generar conocimiento (epistemología)¹⁶.

Las posiciones acerca del rol de la filosofía son a veces antagónicas, desde aquellos que consideran que su presencia es valiosa y aquellos que la consideran no solo superflua sino un estorbo. Por ejemplo, para P.S. Churchland, la función de la filosofía está relacionada con su tradicional búsqueda de síntesis y su capacidad para hacer preguntas que pocos harían o tienen el tiempo para hacer¹⁷. En una línea más mode-

¹⁵ Cf. Gardner, H., *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*, New York: Basic Books, 1985.

¹⁶ Cf. Baker-Ward, L., «Philosophy: Foundations of Cognitive Science», en: Stillings, N. y otros (eds.), *Cognitive Science: An Introduction*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1987.

¹⁷ Cf. Churchland, P.M., «Neural Networks and Commonsense».

rada, hay quienes le asignan un rol temporal en la aclaración conceptual, hasta que la ciencia cognitiva pueda caminar por sí misma¹⁸. En el extremo más hostil, para científicos como Wilensky, los filósofos solo lanzan aventurados pronósticos que rara vez se cumplen, como cuando H. Dreyfus sostenía que nunca una computadora lo podría vencer en ajedrez¹⁹, solo para ser vencido por una poco tiempo después. Por ello, no habría que hacer mucho caso a lo que los filósofos dicen²⁰.

Sin embargo, presentaré dos experimentos mentales que, usando un método preferido por algunos filósofos, han ayudado a discutir algunos temas centrales en la ciencia cognitiva; uno referido al individualismo —el problema de los gemelos o *Doppelgänger*— y otro referido al problema de la semántica en la inteligencia artificial —la parábola de «el cuarto chino».

Individualismo y la psicología

El individualismo en la psicología y en la ciencia cognitiva es una visión que ocupa mucho de la discusión filosófica contemporánea acerca de la psicología, puesto que tiene diversas implicancias en la naturalización de la intencionalidad, la autonomía de la psicología, la superveniencia de lo mental sobre lo físico, la naturaleza de la causación mental, la viabilidad de la psicología popular y la forma como se concibe las ciencias cognitivas.

El concepto de individualismo aplicado a la psicología se refiere a la manera como los estados mentales deben ser individuados, clasificados o taxonomizados. El individualismo sostiene que los estados mentales son tales que no hay una relación individuativa fundamental entre el que un individuo se encuentre en estos estados y la naturaleza del entorno físico o social del individuo. De acuerdo a esta definición, la forma en que los estados mentales son taxonomizados no está afectada por los factores externos al individuo. Esta tesis también es llamada *solipsismo metodológico*. Por lo tanto, dos sujetos que comparten todas las propiedades físicas intrínsecas deben ser taxonomizados bajo las mismas clases naturales. Para que los estados mentales sean de diferente clase, deben supervenir sobre diferentes propiedades físicas intrínsecas. O sea, la identidad física intrínseca supone identidad psicológica.

Esto significa que para propósitos de la explicación psicológica, la individuación de los estados mentales no presupone nada en particular acerca del mundo externo

¹⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁹ Cf. Dreyfus, H.L., *What computers can't do: The limits of artificial intelligence*, New York: Harper and Row, 1972.

²⁰ Cf. Wilensky, R., «Why play the philosophy game?», en: Baumgartner, P. y S. Payr (eds.), *Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

del individuo que tiene esos estados. Para el individuo que puede ser engañado constantemente por el genio maligno cartesiano, en el fondo, no habría diferencia si el mundo externo no existiera, porque siempre tendría estados mentales que fueran causalmente eficaces —dado que lo que explica el comportamiento de una persona no es cómo es el mundo externo realmente, sino cómo la persona lo *concibe*. Esta forma de concebir la clasificación de los estados mentales tiene mucha repercusión en el desarrollo de las ciencias cognitivas. El individualismo, como vemos, proporciona pautas para la investigación psicológica teórica. Como dice Stich:

Cualquier diferencia entre los organismos que no se manifieste en diferentes estados físicos internos debiera ser ignorada por una teoría psicológica... Los acontecimientos históricos y ambientales serán psicológicamente relevantes en tanto influyan en el estado físico interno presente del organismo²¹.

Una forma de entender el problema del individualismo es apelar a la clasificación de internalismo/externalismo. Los individualistas serían *internalistas* con respecto a los contenidos mentales, considerando que los significados se encuentran dentro de la cabeza. Los no-individualistas, también llamados *externalistas*, afirman que los significados se encuentran en el exterior y no «dentro de la cabeza». Putnam²² diseña un experimento mental conocido como el «experimento de los gemelos o *Doppelgängers*» y nos invita a cuestionar el internalismo. Supongamos que en una Tierra gemela (Tg) existe un sujeto (Óscar₂) que comparte todas las propiedades físicas intrínsecas con otro sujeto (Óscar₁) en nuestra Tierra (T). Como son tierras gemelas, las dos tienen las mismas características fenoménicas, es decir, cuando Óscar₁ y Óscar₂ perciben su entorno, las propiedades fenoménicas son las mismas; en consecuencia, pueden tener las mismas representaciones de lo externo. Sin embargo, hay un detalle; como sabemos, el agua en T es H₂O, pero en Tg el agua es más bien XYZ. Como se dijo, las propiedades fenoménicas son idénticas: el agua de T y el agua de Tg comparten sus propiedades perceptibles, pero su fórmula química es distinta. Según Putnam, y en contra del individualismo, por más que Óscar₁ y Óscar₂ tengan las mismas propiedades físicas intrínsecas, el contenido (significado semántico) y la referencia de las palabras y proposiciones no dependen de lo que está «dentro de la cabeza», sino más bien «fuera de ella». Cuando Óscar₁ usa la palabra «agua», se estará refiriendo a H₂O y no a XYZ. Óscar₁ puede desconocer el contenido químico del agua, pero de acuerdo al

²¹ Cf. Stich, Stephen, *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1983.

²² Cf. Putnam, H., «Psychological Predicates», en Putnam, H., *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers II*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1975.

externalismo, eso no le previene que cuando usa el término «agua» se esté refiriendo a H_2O . Si hubiese señalado a XYZ y dicho «eso es agua», hubiese dicho entonces algo *falso* con relación al contenido referido. De forma similar, si Óscar₂ usa el término «agua», se estaría refiriendo correctamente a XYZ y no a H_2O .

Las ciencias cognitivas trabajan bajo el paradigma informativo de la psicología y conciben por lo tanto que toda información es representable y, en consecuencia, manipulable a nivel cerebral. Una posición como el individualismo establece restricciones taxonómicas. Entonces, en la taxonomía utilizada en las ciencias cognitivas, los individualistas considerarían que es innecesario tomar en cuenta el entorno al momento de clasificar las clases naturales psicológicas. Los estados mentales, como dicen algunos, están «en la cabeza» y no «fuera de ella». En consecuencia, los valores de verdad o falsedad en el significado de las cosas no requieren ser independiente de lo que está «fuera o dentro de la cabeza», como por contraste sostienen sus adversarios.

Las restricciones de las que estamos hablando son referidas a la categorización de los estados y procesos mentales en la explicación psicológica. El individualismo especifica un conjunto de condiciones necesarias mínimas para las explicaciones adecuadas. Por ejemplo, con respecto a los contenidos, los individualistas consideran que lo que está fuera de la mente de la persona es irrelevante para la psicología. Independientemente de cómo es el mundo en comparación con la forma como es representado por el individuo, la psicología debe categorizar los contenidos tal como los representa el individuo y no por las relaciones del sujeto con el mundo externo. Lo que importa es cómo el sujeto representa el mundo, no cómo el mundo en realidad es. Como respuesta al experimento mental de los *Doppelgängers*, los individualistas sostendrán que lo que importa es cómo los *Doppelgängers* hayan representado del agua —que es líquida, que es medio azul, que hace lagos y ríos, etc. El saber si es H_2O o XYZ no influye en su psicología particular. La psicología del individualista se centra y culmina en lo interno.

Puesto que para la explicación científica los roles causales son imprescindibles, el individualista sostiene que solo los estados internos físicos —estados cerebrales presumiblemente— podrían tener un rol explicativo, inclusive entre los *inputs* y *outputs* periféricos. Los externalistas, por su lado, sostienen que para la ciencia cognitiva, los aspectos externos son decisivos en la elaboración de las representaciones internas —particularmente las representaciones que involucran la sensación y la percepción—, puesto que tienen un rol imprescindible en la información sobre el entorno: tendría que haber un isomorfismo funcional entre un aspecto del ambiente y el proceso que el cerebro elabora de éste, de lo contrario no nos explicaríamos conductas adaptativas a entornos desconocidos. Por otro lado, es parte de la ciencia

cognitiva el estudio de la competencia lingüística semántica. Si el externalismo es correcto, entonces los significados de las palabras usadas por un hablante dependerán, al menos parcialmente, de sus relaciones con el ambiente físico y social. En ese sentido, la tesis de Putnam sería reivindicada y el conocimiento semántico del hablante rebasaría el estudio de los estados físicos intrínsecos. En efecto, para saber lo que alguien quiere decir, no debemos solo mirar dentro del cerebro, sino tendríamos que ver el tipo de comunidad en la que vive, cuáles son las interacciones sociales y también las cosas físicas con las que interactúa.

Lo interesante que resulta la discusión internalismo/externalismo en nuestros días no se restringe al campo de lo mental, y esto es relevante porque demuestra la importancia que algunos temas filosóficos pueden tener en la investigación científica de diferentes disciplinas. Esto cuestionaría la suposición que la filosofía es una tarea aislada y solipsista. En las ciencias sociales tradicionalmente se ha utilizado el nombre de «individualismo metodológico» para referirse a metodologías tales como la teoría de la elección racional, que es típicamente individualista, es decir, se privilegia el rol de los individuos y lo que le es intrínseco para las explicaciones de fenómenos sociales. En la biología vemos cómo el individualismo es un tema que aparece en el debate sobre los niveles o unidades de la selección natural. El individualismo así visto considera que el organismo es la unidad más grande en la que opera la selección natural. Como vimos anteriormente, las posiciones individualistas normarán las restricciones en la tarea explicativa y predictiva de sus respectivas disciplinas²³.

La semántica y el «cuarto chino»

La objeción de la diferencia entre semántica y sintaxis radica en la concepción de que los procesos mentales evidencian capacidad semántica, es decir, capacidad para manejar significados. El clásico argumento para explicar la diferencia la proporciona Searle y su argumento incluido en el experimento mental llamado «cuarto chino». Supongamos que una persona que solo conoce el idioma castellano es encerrada en un cuarto que tiene dos ventanas con las cuales se comunica con el exterior. Dentro del cuarto hay una pizarra que contiene una serie de ideogramas chinos, y al costado de cada ideograma hay una palabra en castellano. La persona no sabe chino. Las personas que están afuera del cuarto utilizan el cuarto como un traductor de chino al castellano. La persona dentro tiene el oficio de «traductor». Por una de las ventanas,

²³ Cf. Wilson, R., «Recent Work in Individualism in the Social, Behavioral and Biological Sciences», en: *Biology and Philosophy*, XIX (2004).

los de afuera ingresan un ideograma chino esperando la traducción. El «traductor» recibe el ideograma, busca en la pizarra el símbolo y copia la palabra que está al costado. Lo escribe en un papel y lo lleva a la ventana para que sea recibido por la persona que solicitó la traducción. Searle nos invita a tener la siguiente intuición: la persona que está dentro no sabe chino, sin embargo, es capaz de manipular los símbolos con facilidad. Una cosa es manipular símbolos, otra es entenderlos. Del mismo modo, una computadora trabaja con símbolos, es decir, tiene una manipulación sintáctica, pero es incapaz de entender los significados. Prueba actual de este problema lo encontramos en los correctores gramaticales que suelen ser un tanto torpes cuando se encuentran con palabras que tienen diferentes significados. Las computadoras actuales trabajan solo sintácticamente. Por ello, algunos filósofos como Dennett llaman a los seres humanos «motores semánticos», a diferencia de las computadoras que serían «motores sintácticos». Las conclusiones de Searle generalmente se asocian con una crítica al programa de la llamada «inteligencia artificial fuerte».

Las reacciones al «cuarto chino» han sido diversas, desde un ataque a la sola limitación de la posibilidad de obtener semántica de la sintaxis²⁴, a lecturas más receptivas. Dennett, por ejemplo, sostiene que la conclusión de Searle es injustificada, puesto que de aceptar la tesis de Searle, no nos explicaríamos cómo hemos llegado a tener nuestros motores semánticos luego de nuestra larga evolución. Para Dennett, los ancestros no eran conscientes y no podrían entender en el sentido en el que Searle esperaba. Eran posiblemente autómatas inconscientes, metafísicamente indistinguibles de termostatos o robots de juguete. Sin embargo, según Dennett, algunos de sus estados ya eran semánticamente evaluables. Estos organismos eran lo que llama, «sistemas intencionales rudimentarios», y de alguna manera, en su ascenso de complejidad, emergió un subconjunto de sistemas intencionales: el subconjunto de los seres conscientes. Esta intencionalidad de los ancestros inconscientes es tan real como la que tenemos actualmente, solo que elemental.

Las lecturas más amigables suponen que Searle en el fondo tiene razón en su crítica a la inteligencia artificial que supone que lo se obtiene es la actividad mental. Paul Churchland tiene esa interpretación, y también critica la estrategia de investigación que pretende obtener mentalidad a partir de una máquina manipuladora de símbolos abstractos. Pero no comparte con Searle la intuición de que hay algo emergente en la neurofisiología, sino al contrario: todo el programa de la inteligencia artificial debe ser más fiel a la arquitectura cerebral, a las redes neurales.

²⁴ Cf. Dennett, D., *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1990.

Quisiera comentar una conclusión poco comentada en el ambiente filosófico. Se trata de la respuesta de Lofti Zadeh al experimento mental. Zadeh concuerda con la intuición de Searle de que los sistemas expertos a lo más que llegan es a manipular complejos símbolos sin poder entender lo que pasa a su alrededor. Si uno le dice «bandera roja» a una computadora, lo único que significa es «b-a-n-d-e-r-a-r-o-j-a» y no lo que significa para los humanos. Parte del problema para Zadeh es la limitación y, según él, el lastre de depender totalmente de una lógica clásica en la configuración de las computadoras. En efecto, Zadeh, creador de la Lógica Difusa, sostiene que hay que abandonar el modelo de la lógica clásica que conduce a la manipulación simbólica, puesto que la comprensión al estilo humano supone probabilidades, reconocimiento del habla y la posibilidad de hacer resúmenes. En efecto, esto último es lo que Zadeh encuentra más distintivo del ser humano: no le pidan a una computadora que repita lo dicho, pídale que haga un resumen de la historia²⁵. Para que haga esto último, se requiere otro modelo lógico.

Filosofía de la neurología y neurofilosofía

El interés de los filósofos por el cerebro no es nuevo. Podemos recordar los esquemas del cerebro dibujados posiblemente por el mismo Descartes para defender su dualismo sustancial. Sin embargo, durante el siglo XX, los teóricos de la identidad, aun cuando abrazaron la identificación psiconeural, no hicieron mención explícita de la arquitectura cerebral —aparte de suponer que sus términos neurales (excitación de la fibra «c») eran simplemente nombres temporales que serían eventualmente reemplazados por conceptos de las neurociencias. Sus demostraciones, en consecuencia, eran más bien filosóficas y no tanto empíricas.

Con el cuestionamiento de la teoría de la identidad a partir de la introducción del concepto de realizabilidad múltiple²⁶, se instauró el funcionalismo. La realizabilidad múltiple sostiene que cualquier estado mental puede realizarse (instanciarse) en diferentes arreglos físicos. De este modo, la comprensión del detalle del arreglo de un sistema físico particular no proporcionará una idea acerca de la naturaleza de la mente y sus estados. Por eso, los funcionalistas se inclinaron al modelo computacional que privilegiaba la programación del sistema informativo y no su descripción física. Es curioso cómo muchos filósofos materialistas no se sintieron atraídos por el

²⁵ Cf. Zadeh, L., «The Albatross of Classical Logic», en: Baumgartner, P. y S. Payr (eds.), *Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists*.

²⁶ Cf. Putnam, H., «Psychological Predicates».

estudio de la arquitectura cerebral —al menos como uno de los tantos realizadores de la mentalidad, al menos en los seres humanos. El funcionalismo, de alguna manera, produjo una indiferencia generalizada por las neurociencias durante varias décadas. Supusieron que el nivel de la ingeniería correspondía a otros; los filósofos estaban abocados a la teoría de la mente.

La publicación de la obra de Patricia S. Churchland, *Neurophilosophy*²⁷ provocó un retorno al interés filosófico por la neurología que se mantiene hasta nuestros días. La tesis básica de P.S. Churchland era que si el cerebro es la máquina que realiza los procesos cognitivos, sería verdaderamente increíble que su organización y mecanismos no nos enseñara nada acerca del pensamiento, conciencia y otras funciones psicológicas.

La posición de P.S. Churchland era una reacción contra la convicción imperante de los funcionalistas como J. Fodor que sostenían que dado que lo que importaba era la programación y no la implementación, las neurociencias eran irrelevante y, finalmente, una pérdida de tiempo. En contraste, la posición mecanicista de Churchland plantea que para averiguar cómo funciona algo, lo que hay que hacer es desarmarlo para ver cómo las conexiones causales entre las partes revelan el funcionamiento de la cosa como un todo.

El trabajo de P.S. Churchland tenía la finalidad de introducir la filosofía de la ciencia a los neurocientíficos, y a su vez, la neurociencia a los filósofos. Por ello es justo considerar su publicación como un punto de referencia del inicio de las discusiones filosóficas acerca de las neurociencias.

Aun cuando las neurociencias y la neurofilosofía estén relacionadas, son dos enfoques, con objetivos e intereses diferentes. Resolver preguntas empíricas acerca del cerebro corresponde a la neurociencia. Es tarea de la neurociencia, por ejemplo, explicar las condiciones neurales que permiten la función perceptiva, cognitiva y volitiva. Se confirmarán las teorías explicativas de esas funciones por medio de investigaciones experimentales. Pero, existen preguntas conceptuales, como por ejemplo, el concepto de lo mental, de la memoria o del pensamiento, y su relación con otros conceptos, como la relación entre lo psicológico y lo neural, entre lo mental y lo conductual, que podrían ser mejor abordadas por la filosofía.

El cerebro se nos presenta como una de las fronteras más difíciles de conceptualizar con relación a lo mental puesto que, como tradicionalmente se ha concebido, los términos y conceptos y utilizados tanto para el cerebro como para lo mental aparecen como irreconciliables. Felizmente, con el fin del dualismo, hemos podido aceptar que los fenómenos mentales son fenómenos naturales más emparentados con lo bio-

²⁷ Cf. Churchland, P.S., *Neurophilosophy*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1986.

lógico y no una esfera metafísicamente distinta que hace inaccesible cualquier tipo de comprensión cerebral de los acontecimientos mentales, en especial, de la conciencia; es decir, ¿cómo del complejo neuronal llegamos a tener conciencia?

Uno de los primeros problemas por resolver y que nos permitirá ilustrar esta sección es el problema de la tradicional dicotomía entre lo «objetivo» y lo «subjetivo» que subyace a la relación cerebro y conciencia. Generalmente nos referimos con «objetividad» al conocimiento en tercera persona, típico de las ciencias físicas y que permite hacer observaciones empíricas, públicas y replicables. Pero la conciencia se nos aparece como fenoménica en el sentido que tenemos acceso privilegiado a los contenidos: experimentamos en primera persona nuestros actos mentales y tenemos una suerte de incorregibilidad acerca de nuestra experiencia consciente. El mejor resumen de este problema es el que realiza Nagel en su conocido y sugerente artículo «¿Qué se siente ser un murciélago?»²⁸. Según Nagel, para sentir como murciélago tenemos que ser murciélagos y tener la experiencia fenoménica que solo un murciélago podría tener. Análogamente, solo puedo tener la experiencia de sentir como yo *siendo yo*; entonces no es posible identificar los hechos cerebrales con los hechos mentales, porque uno es objetivo y el otro es subjetivo.

Para Searle²⁹, el problema de la dicotomía radica en que las categorías que se usan son obsoletas. Hablar de objetividad y subjetividad como categorías excluyentes cierra *a priori* la posibilidad de estudiar la conciencia desde el cerebro. La conciencia para Searle es, por definición, subjetiva, en el sentido de que para que exista un estado de conciencia, este tiene que ser experimentado por algún sujeto consciente. Concibe la conciencia como una ontología de primera persona y que existe solo para el punto de vista humano: un «yo» que pueda tener esa experiencia. Sin embargo, esta distinción ha alimentado la convicción que las ciencias solo deben estudiar lo objetivo y que la conciencia, por ser subjetiva, no tiene lugar en el conjunto de conocimientos científicos.

Sin embargo, la subjetividad es un modo de existencia, que si bien es cierto puede ser distinguible de otros modos de existencia, no elude su estudio científico. La denominada objetividad epistémica, valorada tradicionalmente, significa un esfuerzo por conocer las cosas estableciendo proposiciones que sean potencialmente verdaderas. Pero esta objetividad epistémica no negaría la posibilidad de estudio de la subjetividad ontológica de la subjetividad. Eso supondría que la «privacidad» de la conciencia no hace imposible una ciencia de la conciencia. Precisamente esa parece

²⁸ Cf. Nagel, T., «What Is it Like to Be a Bat?», en: *Philosophical Review*, 4 (1974).

²⁹ Cf. Searle, J., «The future of philosophy», en: *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 29 (1999).

ser la tarea en los siguientes años en el campo de la conciencia. O al menos eso espera Searle.

La discusiones en neurofilosofía han tenido recientemente un estímulo con la aparición del libro *Neuroscience and Philosophy*³⁰, en el que el neurocientífico Maxwell Bennett y el filósofo Peter Hacker han cuestionado severamente algunas de las presuposiciones de las neurociencias con respecto a lo mental. El argumento central es una crítica a la concepción del cerebro como responsable de los atributos psicológicos, a lo que llaman un «falacia mereológica». La mereología es el estudio lógico del todo y sus partes. Se comete esta falacia cuando se cree que el cerebro, parte del cuerpo humano, es responsable de la actividad mental. Los predicados psicológicos que solo pueden ser aplicables a los seres humanos (u otros animales) como un todo, no pueden ser aplicados inteligiblemente a sus partes, tales como el cerebro.

Bennett y Hacker sostienen que la atribución de predicados psicológicos al cerebro es una cuestión, en primer lugar, filosófica y no tanto neurológica, puesto que es una pregunta conceptual. La convicción que comparten es que el cerebro, como tal, no es el sujeto apropiado para los predicados psicológicos. Esta posición contradice frontalmente la posición de autores como Damasio, quien sostiene que el cerebro puede «decidir» en segundos, o Marr, quien afirma que nuestros cerebros «son capaces de representar información». Por su lado, Crick asevera que el cerebro cree y hace la mejor interpretación de acuerdo a su experiencia previa³¹. En cambio, Bennett y Hacker afirman que adscribir predicados psicológicos al cerebro conduce a acrecentar la confusión. Y si lo hacen neurólogos y científicos es por una incorrecta extrapolación de sus métodos y vocabulario. Lo que los neurólogos pueden hacer es descubrir las condiciones neurales para la posibilidad del ejercicio de los poderes distinguiblemente humanos del pensamiento y el razonamiento. Esto lo hacen por correlación entre los fenómenos neurales y las capacidades psicológicas. Pero, advierten, lo que no se puede hacer es reemplazar nuestras explicaciones psicológicas en términos de razones, intenciones, propósitos, valores, reglas y convenciones por explicaciones neurológicas. Por ejemplo, no se puede pretender explicar cómo una persona piensa por referencia única al cerebro o a alguna parte del cerebro. En suma, no se puede adscribir atributos psicológicos a nada menos que a una persona como un todo. Es una persona la que percibe y no parte de su cerebro: es una persona la que piensa y razona, no su cerebro.

Aquí es interesante reflexionar acerca de la pregunta que se hace en relación a la cuestión metafilosófica que mencionamos al principio. ¿Es el cerebro el sujeto ade-

³⁰ Cf. Bennett, M.R., y P.M.S Hacker, *Philosophical foundations of neuroscience*, Oxford: Blackwell, 2003.

³¹ Cf. *ibid.*

cuado al que se le pueden atribuir predicados mentales? Esta pregunta es una típica pregunta filosófica y no tanto empírica. Para empezar, uno no puede investigar experimentalmente si los cerebros piensan o no, creen, juzgan o razonan, si primero no se aclara el sentido de «un cerebro que piensa», «un cerebro que cree», etc. Como bien indican Bennett y Hacker, no se puede ir en búsqueda de los polos de la tierra hasta que no estemos seguros de lo que puede significar la expresión «polo», no sea que nos embarquemos en la expedición de búsqueda del «Polo Este». ¿Hay pues «un cerebro que piensa», «un cerebro que cree»?

La crítica al uso del concepto «cerebro» como sujeto de los atributos psicológicos parte, para Bennett y Hacker, de una observación de Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*, donde se afirma que solo de un ser humano o de lo que se asemeja a (se comporta como) uno, puede decirse que tiene sensaciones, ve, es ciego, escucha, es sordo, es consciente o inconsciente.

Volviendo a lo anterior, la pregunta no es empírica sino conceptual; ¿tiene entonces sentido aplicar el predicado mental a una parte de un organismo humano? No es el ojo el que ve, pero nosotros vemos con nuestros ojos; no es el oído el que escucha, sino el animal que tiene esos oídos. Los órganos del animal son partes del animal y los predicados psicológicos son atribuibles al animal como un todo, no a sus partes constituyentes.

Ninguno de los neurocientíficos aludidos ha respondido hasta ahora. Sin embargo, Dennett y Searle replicaron a las severas críticas vertidas en ese libro. Según Dennett, las críticas en el libro no hacen justicia a su visión de las tres posturas que hace varias décadas sostiene. Dennett coincide con ellos en que el cerebro no es el sujeto apropiado para los predicados psicológicos, puesto que eso sería hablar desde la postura subpersonal. El nivel personal de explicación es el único nivel de explicación cuando el sujeto es la mente humana y sus acciones. Acusan a Dennett de utilizar, junto con científicos cognitivos y neurocientíficos, expresiones como «las computadoras quieren, piensan, concluyen y deciden»; pero Dennett sostiene que ese uso es el que lo llevó a postular el concepto de «postura intencional», y en eso no ve una falacia mereológica sino una forma de explicar que atribuye atenuadamente una creencia a las partes, como cuando una pequeña niña tiene una «especie» (*sort of*) de creencia de que su padre es un doctor (sin comprender completamente lo que un padre o un doctor es). Lo mismo un robot —o una parte del cerebro de una persona— tiene una especie de creencia que una puerta está abierta.

Por su lado, Searle también es acusado de cometer la falacia mereológica al afirmar que los estados conscientes existen en el cerebro y por lo tanto, el cerebro sería el que piensa y decide. Pero para Searle, el hecho de que el cerebro no exhiba un

comportamiento adecuado para la atribución psicológica resulta de lo extraño del uso ordinario de expresiones tales como «yo voté por el partido democrático y no mi cerebro». Pero el suponer que no es el cerebro y otras partes del sistema nervioso central los que producen el proceso consciente nos conduciría inevitablemente a un dualismo inaceptable. Y en estos días, no es bueno levantarse en la mañana al lado de Descartes.

Como se advertirá, esta última publicación está en espera de las reacciones de los implicados, particularmente los neurocientíficos aludidos expresamente en la obra de Bennett y Hacker. Todo lo que nos demuestra una vez más la intensa actividad que nos tendrá ocupados en los siguientes años con respecto a la aclaración conceptual en el campo de las neurociencias.

Conclusiones

Se puede ver que la filosofía está muy activa actualmente en el problema de lo mental, y la tendencia a continuar de esa forma se evidencia con las investigaciones actuales. Las repercusiones para las teorías psicológicas son evidente. El reduccionismo y eliminativismo, aun cuando tiene defensores, no acaban de darnos una historia más o menos creíble para pensar en la posibilidad de dejar nuestras categorías psicológicas por las categorías neurológicas o físicas. El individualismo, que es compartido con otras disciplinas científicas —en particular la biología— determinará en los siguientes años los límites de las formas de explicación en la psicología y en la ciencia cognitiva. Finalmente, aunque siempre nos elude el tema de la conciencia humana, una tarea pendiente que ya está siendo pensada es la disolución de la dicotomía objetivo-subjetivo (que se pensó válida de relacionar con cerebro-conciencia). Nuevas investigaciones en filosofía y en neurología nos permitirán resolver partes de ese tema, como el de la aplicación de los conceptos mentales o psicológicos dentro de la neurociencia.

Comentario a Ricardo Braun

Óscar Augusto García Zárate

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

El problema de la mente tal y como empieza a ser tratado por la filosofía en el siglo XX, esto es, con la exhaustividad propia de lo que ya a estas alturas constituye un ámbito disciplinar bien definido, convoca además de los esfuerzos desplegados en su contexto investigativo, aquellos otros esfuerzos provenientes de esferas afines en cuanto a los objetivos perseguidos. Este es el caso del conocimiento de los procesos mentales. Tenemos así, cubriendo un amplio rango de investigación, la inteligencia artificial, la psicología, la neurociencia, y en general, el despliegue de un esfuerzo multidisciplinar —en alguna medida difuso, pues incluso agrupa también algunas investigaciones aportadas desde la antropología y la lingüística—, todo lo cual conduce a plantear cada vez con mayor insistencia y plausibilidad la concreción de un quehacer novedoso: la llamada ciencia cognitiva.

Aunque la historia de la filosofía ofrece desde antaño claros testimonios de la profunda preocupación manifestada en su ámbito por los problemas relacionados con la naturaleza del pensamiento y con el enigmático mundo interior del ser humano —ya presente de manera acentuada, por mencionar algo, en un texto como el *De ánima* de Aristóteles— lo cierto es que a partir de la irrupción de Descartes es cuando podemos hablar de un problema más acotado, a saber, el problema de la mente humana, o, para ser más precisos, el problema de la relación mente-cuerpo. En efecto, podríamos decir que durante el siglo XVII se «inventa» la mente, en el sentido de que es a partir de entonces que se sientan las bases de la concepción de la mente como aquel espacio interior en que se representan las ideas, espacio imaginado como poseedor de un estatus radicalmente distinto del cuerpo¹.

¹ En el primer capítulo de la primera parte de su clásica y controvertida obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty aborda la radical transformación que había de sufrir la concepción de la mente con el

Sin embargo, paulatinamente esta visión hubo de ser radicalmente cuestionada. Muestra de ello son los debates generados a partir, por ejemplo, del planteamiento del problema acerca del lenguaje privado por parte de Wittgenstein, incluso antes de la publicación de las *Investigaciones filosóficas* en 1953². Este nuevo rumbo señalado por sus reflexiones durante la segunda etapa de su labor filosófica, la correspondiente a la desplegada por el así llamado segundo Wittgenstein, constituye un importantísimo punto de inflexión y un referente de primer orden por lo que hace al sólido posicionamiento de la temática filosófica referida a la naturaleza de los procesos mentales. Del mismo modo, ha de ser también considerado como hito importante en la trayectoria seguida por esta temática la publicación, poco antes, en 1949, por parte Gilbert Ryle, de otra obra capital: *El concepto de lo mental*³. Pero además, este despliegue auroral del horizonte reflexivo que la pregunta por los asuntos relativos a la mente empezaba a configurar, marchaba de la mano con los desconcertantes avances que se iban logrando, en un principio, en el campo de las investigaciones referidas a la informática y a la Inteligencia Artificial, y un poco más tarde, los no menos cruciales descubrimientos hechos en el terreno de la neurociencia. Todo ello, hace apenas seis o siete décadas. Así pues, es de reciente data el notable impulso interdisciplinario que ha sido dado a la reflexión en torno a la relación entre la mente y el cerebro, tal y como se desenvuelve en las lindes de la filosofía, esto es, adoptando diversos matices y énfasis y a través de acuerdos y desacuerdos, marchas y contramarchas, sin que ello signifique dejar de seguir muy de cerca los aportes de las ciencias.

«Un cálculo lógico de las ideas inmanentes en la actividad nerviosa», artículo escrito por Warren McCulloch y Walter Pitts, y publicado en 1943 en el *Bulletin of*

advenimiento de la Modernidad, y que, entre otras cosas, se manifiesta de manera sensible en el alcance que adquiere el término «idea» luego de que se le adjudicara una significación substancialmente distinta de aquella otra que poseía en la Antigüedad e incluso durante la Edad Media. Descartes y luego Locke, por ejemplo, habían de emplear aquel término para referirse a los contenidos de la mente humana. Acerca de este radical giro dado al problema de la relación entre mente y cuerpo, dice Rorty: «La novedad estuvo en la idea de un solo espacio interior en el que eran objeto de cuasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas ('ideas confusas del sentido y la imaginación' como diría Descartes), las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, los talentos depresivos, y todo el resto de lo que llamamos 'mental'. Este escenario interior, con su observador interno, había aparecido insinuado en varios momentos del pensamiento antiguo y medieval pero nunca se había tomado en serio el tiempo suficiente como para servir de base a una problemática. Pero el siglo XVII se tomó con la seriedad necesaria para permitir que se planteara el problema del velo de las ideas... Demostrar que la mente podía imaginarse aparte del cuerpo era... un proyecto totalmente diferente del que se encuentra en la tradición procedente de Aristóteles» (Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983, pp. 54-56).

² Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 2002.

³ Cf. Ryle, G., *El concepto de lo mental*, Buenos Aires: Paidós, 1967.

*Mathematical Biophysics*⁴, muy probablemente constituye una de las más claras muestras del modo cómo empezó a asumirse la investigación de la denominada Inteligencia Artificial. Sin duda, este artículo posee el carácter de un documento fundacional en este tema y dio origen al surgimiento de dos tendencias en el marco de las investigaciones acerca de la Inteligencia Artificial y la mente humana; por un lado, la llamada variante tradicional, y por otro, el conexionismo⁵.

Al abrigo de este inicial impulso es que se realiza en septiembre de 1948 un simposio en el Instituto de Tecnología de California, el cual tuvo por tema «Los mecanismos cerebrales de la conducta». El evento fue auspiciado por la Fundación Hixson y contó con oradores como John von Neumann y Karl Lashley, al lado de los cuales se encontraba el mismo McCulloch. Asimismo, en el año 1956 tuvo lugar en el *campus* del Dartmouth College un encuentro académico al que asistió un grupo selecto de científicos que realizaban investigaciones en el terreno de la Inteligencia Artificial. Cuatro de ellos —John McCarthy, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester y Claude Elwood Shannon— fueron los encargados de redactar la propuesta hecha ante la fundación Rockefeller para la realización de dicho evento. Es célebre ya el tenor de su pasaje inicial. En él se plantea el principal propósito perseguido por los investigadores:

Proponemos que se lleve a cabo una revisión de la inteligencia artificial de dos meses y diez hombres en el verano de 1956 en el Dartmouth College de Hanover, New Hampshire. La revisión es para seguir adelante sobre la conjetura de que cualquier aspecto del aprendizaje o cualquier otro rasgo de inteligencia puede en principio ser descrita de forma tan precisa que puede hacerse que una máquina lo simule⁶.

Curiosamente, ese mismo año, se celebraba en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT) una reunión que, bajo la denominación de «Simposio sobre Teoría de la Información», se proponía elaborar los lineamientos que había de seguir una ciencia de la mente, siguiendo de cerca e incorporando los conocimientos forjados en los terrenos de la informática. Para muchos, este es el momento en el que oficialmente entra en la escena académica la denominada ciencia cognitiva. Entre los más significativos aportes que se dieron en este evento pueden mencionarse dos. En principio, los correspondientes a la ponencia de Allen Newell y Herbert Simon, que describía el curso seguido por «la máquina lógica» en la primera demostración

⁴ Cf. McCulloch, W. y W. Pitts, «Un cálculo lógico de las ideas inmanentes en la actividad nerviosa», en: Boden, M. (ed.), *Filosofía de la Inteligencia Artificial*, México D.F: FCE, 1994.

⁵ Cf. Boden, M., «Introducción», en: *Filosofía de la Inteligencia Artificial*, pp. 10-11.

⁶ McCorduck, P., *Máquinas que piensan. Una incursión personal en la historia y las perspectivas de la inteligencia artificial*, Madrid: Tecnos, 1991, p. 105.

completa de un teorema. Y, además, también las ideas acerca del enfoque transformacional de la gramática formuladas por el destacado lingüista Noam Chomsky⁷.

Éstas son, a vuela pluma, las coordenadas históricas del curso heterogéneo que han seguido las investigaciones que, en lo que podemos llamar un esfuerzo prome-téico, buscan echar luz sobre aquellos aspectos de la mente que parecen obstinarse en permanecer ocultos a la curiosidad humana. El trazado de este panorama a través del cual apreciamos el abigarrado encuentro de diversas perspectivas de investigación, que no obstante, articulan un mismo interés —a saber, el afán de desentrañar el funcionamiento y, si cabe, la naturaleza de la mente— solo tiene un objetivo: situar adecuadamente el tema abordado por nuestro amigo Ricardo Braun a través de su enjundiosa ponencia, que en esta ocasión tenemos el encargo de comentar. Pues el tema en cuestión, precisamente, se encuadra en la intersección de la temática abordada por la psicología, la neurociencia, la ciencia cognitiva, y, claro, la filosofía de la mente.

Un problema que, según nos parece, merece ser considerado en primer lugar, es el relativo a la psicología popular y los embates que ha soportado por parte del eliminativismo. Ricardo Braun aborda este asunto pertinentemente. Aunque en un momento inicial, al referirse al panorama confuso que divisan los estudiantes de psicología, parece mostrarse a favor del programa encabezado por Paul y Patricia Churchland⁸, termina admitiendo que sería muy difícil llevar a efecto lo propugnado por estos dos teóricos y aquellos otros que patrocinan esta corriente, vale decir, dejar de lado absolutamente las actitudes proposicionales en la comprensión y explicación de la conducta humana. En esto último coincidimos con él. Pero, ¿qué podemos decir acerca de la psicología popular? Veamos.

⁷ Cf. Gardner, H., *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*, Buenos Aires: Paidós, 1987, p. 44.

⁸ Habría, sin embargo, que hacer una necesaria precisión. Aun cuando Patricia y Paul M. Churchland asumen una actitud de frontal cuestionamiento frente a la psicología popular, existe con todo, una marcada diferencia entre el eliminativismo intencional propuesto por Paul Churchland y aquel otro formulado por Patricia Smith Churchland, que, a diferencia de aquél, asume un carácter sentencial. El modelo sentencial, que es cuestionado por Patricia Churchland, postula básicamente la existencia de una estructura interna computacional de naturaleza lingüística como la única posibilidad de justificar la conducta de los sistemas intencionales. Por su parte, Paul Churchland presenta en los siguientes términos los alcances anti-intencionalistas de su materialismo eliminativista: «Hace veinte años, las emociones, los *qualia*, y los 'sentimientos puros' se postulaban como los principales escollos del programa materialista. Con estas barreras derribadas, el lugar de oposición se ha desplazado. Ahora éste es el reino de lo intencional, el reino de la actitud proposicional, que se presenta la mayor parte de las veces como si fuera irreductible e imposible de eliminar en favor de cualquier cosa que se sitúe dentro de un marco materialista» (Churchland, P.M., «Eliminative materialism and the propositional attitudes», en: *The Journal of Philosophy*, LXXVIII, 2 (1981), pp. 67-68).

A diario desenvolvemos una gran cantidad y variedad de acciones que son desencadenadas por ciertos estados mentales. Miedos, deseos y creencias conforman, entre otros estados intencionales, el caleidoscopio interior que constituye el mundo mental del ser humano. A partir de aquellos estados mentales articulamos una serie de explicaciones y predicciones que, sin estar necesariamente basadas en conceptos forjados en los términos propios de una rigurosa investigación científica, sirven para dar cuenta de las acciones de las demás personas y, claro, también de las nuestras. Así, pues, la psicología popular es la base explicativa que, articulada en torno a instancias intencionales, subyace a la visión cotidiana del sentido común. Precisamente por esto último este tipo de psicología —molesto obstáculo tanto para los partidarios de la neurofilosofía⁹ como para el eliminativismo radical— también es denominada psicología del sentido común.

Frente a esto, el eliminativismo sostiene que el recurrir a estados intencionales para explicar la conducta de las personas constituye una herramienta conceptual que no posee contenido alguno.

El eliminativismo postula, entre otras cosas, que las propiedades a las que se denominan «psicológicas» no son de ningún modo coextensivas con las propiedades

⁹ Fue Patricia S. Churchland quien en 1986 publicó *Neurophilosophy*, una obra en que además de exponer un detallado cuadro del avance impresionante que se ha logrado en materia neurocientífica, expresa su pleno y entusiasta convencimiento de que se cuenta ya, por ello mismo, con herramientas científicas que han de hacer posible consolidar lo que la autora llama en algún momento una «ciencia unificada de la mente». Haciendo alusión al nuevo panorama que ella avista en relación con el estudio de la mente, dice: «La convicción que sostiene este libro es que las estrategias *top-down* (que caracterizan a la filosofía, a la psicología cognitiva y a la investigación en inteligencia artificial) y las estrategias *bottom-up* (que caracterizan a las neurociencias) para resolver los misterios de la función mente-cerebro no han de ser desenvueltas en un gélido aislamiento. Lo que se entrevé, por el contrario es una rica interacción entre ambas, de la que se pueda esperar que provoque una fecunda y paralela evolución de teorías, modelos y métodos que se informen, corrijan e inspiren mutuamente» (Churchland, P.S., *Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.): MIT Press. 1986, p. 3). Y en otro lugar, refiriéndose también a la neurofilosofía, expresa lo siguiente: «En evolución paralela con la neurociencia, la ciencia cognitiva ha investigado el alcance de funciones de gran escala tales como la atención, la memoria, la percepción y el razonamiento tanto en el adulto cuanto en el desarrollo del niño. Adicionalmente, las ideas computacionales, al vincular fenómenos *cognitivos* de gran escala con fenómenos neurales de pequeña escala, han abierto la puerta a una integración de la neurociencia, la ciencia cognitiva y la filosofía en un marco teórico comprensivo... ¿Qué es la neurofilosofía y cuál es su rol?... La neurofilosofía surge del reconocimiento de que después de mucho, finalmente, las ciencias del cerebro y su tecnología están suficientemente desarrolladas de modo que se puede llegar a alcanzar un real progreso en la comprensión de la relación mente-cerebro. Más aun, ella predice que la filosofía de la mente conducida sin ninguna comprensión de las neuronas y el cerebro sea probablemente estéril. Como resultado de ello, la neurofilosofía centra su atención en problemas que se encuentran en la intersección de una neurociencia que va echando raíces y una filosofía en declive» (Churchland, P.S., *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 2002, pp. 2-3).

de naturaleza física. Por otra parte, sostiene que en la medida que los estados neurofisiológicos son estados internos del individuo, los paulatinos descubrimientos que se vienen llevando a cabo en el terreno de la neurociencia proveerán el nivel de conocimientos necesario para dar cuenta, en claros y estrictos términos explicativos, la dinámica profunda de los procesos cognitivos. Sobre la base de esta concepción, los teóricos del eliminativismo aseguran que es posible dejar de postular la existencia de una entidad que permitía explicar un fenómeno —en este caso se trataría del espurio armazón explicativo de tipo intencional con que cuenta la psicología popular— en el preciso momento en que se halle una manera novedosa de explicarlo en substitución de aquélla —también en este caso se trataría de los descubrimientos en materia de neurofisiología—, de modo tal que, en el caso que nos ocupa, la descripción y explicación de un fenómeno mental ha de excluir el uso de un lenguaje con contenido psicológico.

Un aspecto puesto especialmente de relieve por la crítica eliminativista es aquél referido a la presunta condición de teoría empírica que ostentaría la psicología popular. Esto no conduce a otra cosa sino a considerar que una explicación dada en términos de deseos, creencias o expectativas (esto es, una explicación que asume la forma de algunas de estas modalidades del sentido común, o, en otros términos, cada una de las preferencias que dan cuenta de una actitud proposicional) funciona como una instancia particular de una generalización de carácter nomológico. Así, cuando nos referimos al hecho de que Juan estudia con ahínco *diciendo* que la razón de ello es que Juan *desea* ingresar a la universidad, nuestra explicación vendría a ser una instancia particular de una generalización que adoptaría la estructura siguiente:

Para todo individuo x , todo deseo p y toda creencia q ,
 si x (Juan) desea p (ingresar a la universidad) y x cree que si q entonces p (Juan cree que si estudia con ahínco entonces ingresará a la universidad),
 entonces, a menos que otras creencias o deseos impidan su realización,
 x (Juan) realiza q (estudia con ahínco)¹⁰.

Esta presunta estructura teórica nomológica es puesta en cuestión por el eliminativismo. En la medida en que la psicología apela a instancias «mitológicas» —tales como las actitudes proposicionales— con el objeto de explicar los procesos mentales, y teniendo en cuenta que se trata de una teoría, toda vez que recurre a generaliza-

¹⁰ La estructura de esta generalización la he tomado de Toribio Mateas, J., «Eliminativismo y el futuro de la psicología popular», en: Broncano, M. (ed.), *La mente humana*, Madrid: Trotta, 1995, pp. 245-272. Sin embargo, a fin de incorporar alguna dosis de originalidad al ejemplo, he considerado oportuno variar su contenido.

ciones del tipo a que se ha hecho referencia, pues entonces se concluye que la psicología popular no es sino una teoría empírica del todo falsa, y, por ello mismo, debe ser abandonada. No se trata pues de buscar reconducir las nociones intencionales de este ámbito a un terreno científico a través, digamos, de leyes puente —en este caso estaríamos hablando de la aplicación de una estrategia reduccionista¹¹—, sino más bien, y como lo pretende Paul Churchland, de reemplazar completamente las explicaciones intencionales por un vocabulario articulado sobre la base de conceptos provenientes de la neurociencia.

Haciendo frente a este intento por acabar de una buena vez con la psicología popular y su entramado intencional de explicaciones se encuentra Jerry Fodor, uno de sus más entusiastas defensores. En el contexto mayor de lo que él denomina «teoría representacional de la mente», Fodor asume la reivindicación de la psicología popular, al punto de aspirar a convertirla en una ciencia respetable. Haciendo gala no solo de solidez argumentativa, sino también de una elegancia expresiva a menudo cautivante, Fodor lleva a término una cerrada defensa de la psicología popular, a la que se refiere como «la vieja psicología de sentido común de las creencias y los deseos»¹². Esta urdimbre de supuestos, entretejida con deseos y creencias y conectada con acciones, es la que se despliega habitualmente en medio de predicciones que se hacen casi sin notarlos, y de acuerdo a las cuales las más diversas actividades adquieren un orden y un sentido. La defenestrada psicología popular está en todas partes y a todo momento, mostrando con esto que, aunque casi no se note, es notablemente importante.

Luego de esta breve exposición de lo que podría considerarse el estado de la cuestión en lo que respecta al debate entre eliminativistas y aquellos que, como en el caso de Jerry Fodor, otorgan un lugar especial a la intencionalidad en la explicación de los procesos mentales, sería oportuno referirnos a lo que creemos se presenta como una consecuencia nefasta que se desprende del eliminativismo: la concomitante, aunque

¹¹ En este punto, justamente, es donde se separan eliminativismo y materialismo reduccionista. En efecto, mientras aquél rechaza categóricamente que pueda efectuarse una reducción de los principios y de la ontología que implica el empleo del lenguaje intencional a términos provenientes de las investigaciones en neurofisiología, el materialismo reduccionista —que patrocina la denominada tesis de la identidad— estima viable una reducción interteórica de las nociones intencionales de la psicología popular, de modo tal que una vez hecho esto, todo proceso mental que era explicado apelando a dichas nociones es reconducido al interior de un marco teórico vertebrado tomando como eje el lenguaje y las conquistas científicas de la neurociencia (cf. Churchland, P.M., *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Barcelona: Gedisa, pp. 50-63).

¹² Cf. Fodor, J., *Psicosemántica, El problema del significado en la filosofía de la mente*, Madrid: Tecnos, 1994.

no explicitada, eliminación de la noción de persona. Pasemos a considerar esta cuestión.

Algún autor¹³ ha trazado con acierto y agudeza la tortuosa ruta que ha seguido la noción de persona en el contexto de la filosofía de la mente. De ser convertida en foco de atención y puesta en un lugar de expectativa en autores como Wittgenstein y Strawson, luego de la eclosión de la llamada revolución cognitiva, fue perdiendo protagonismo paulatinamente hasta verse expuesta a la total exclusión en un marco teórico como el formulado por el eliminativismo.

Así pues, los enfoques cognitivos desde la época de aquella revolución han abordado el problema de la relación mente-cuerpo dentro de un marco que puede ser llamado naturalista, y a partir de ello dieron origen básicamente a dos líneas de investigación, ambas siempre dejando de lado la noción de persona. Tales orientaciones fueron el funcionalismo computacional y el eliminativismo, y es éste, como se hace evidente, el que concentra interés en este punto.

El eliminativismo, como tuvimos ocasión de ver, convierte en el centro de su atención más que los avances en materia de Inteligencia Artificial, el papel —que estiman crucial aquellos que están entre sus filas— cumplido por los descubrimientos efectuados por la neurociencia en lo que atañe a las respuestas que, sobre esta base, se podrían alcanzar en referencia al problema de la mente humana. Como también se ha indicado, el propósito perseguido por esta corriente consiste en erradicar las actitudes proposicionales encuadradas en el contexto explicativo de la psicología popular, pues, aducen los eliminativistas, un lenguaje articulado en torno a aquéllas, y por esto mismo típicamente intencional, no es susceptible de ser reducido a los principios y proposiciones que conforman el marco teórico de la neurociencia. Y ello por una sencilla razón: la psicología popular constituye una teoría empírica radicalmente falsa.

Pero he aquí que surge una situación por lo demás alarmante: si el eliminativismo obra en consecuencia, el desenlace de su proceder será simple y llanamente —lo cual es solo un decir— la concomitante eliminación de la noción de persona, con todo lo que ello implica. El riesgo que lleva aparejado una estrategia de este tipo se hace patente al momento de reparar en que estamos frente a la posibilidad de una eventual cosificación de las relaciones humanas.

Pero dejemos las cosas en este punto. El simple propósito en relación con esta temática era dejar bosquejado lo principal de esta incisiva objeción a las implicancias del eliminativismo.

¹³ Cf. San Félix, V, «Persona y cosificación (A propósito del sentido práctico de la revolución cognitiva)», en Chacón, P. y M. Rodríguez (eds.), *Pensando la mente. Perspectivas en filosofía y psicología*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 325-356.

Pasando a tratar ahora otra cuestión, a propósito de la discusión por parte de Ricardo Braun de las implicancias que involucra el individualismo (que es otra manera de aludir al contenido mental restringido, núcleo nocional del internalismo), y a partir de lo cual reseña un experimento mental, a saber, el ideado por Hillary Putnam, aquél conocido como el experimento de la Tierra Gemela, resultaría apropiado aproximarnos al debate particularmente interesante suscitado por el problema concerniente a los estados mentales y el contenido a ellos correspondientes.

Putnam, a través de este ejemplo de ciencia ficción, como él lo denomina, se propone mostrar los problemas que entraña el uso del término «significado», pues estima que éste descansa en una falsa teoría que, a su vez, se encuentra articulada en torno a dos asunciones que no están convenientemente justificadas. Así, señala Putnam, sobre la base de estos dos supuestos, por una parte podemos afirmar que conocer el significado de un término es estar en un determinado estado mental, y, por otra, se sostiene que el significado, en términos de intensión, es el que fija la extensión. Al momento de discutir estas presunciones, Putnam aborda lo que él denomina solipsismo metodológico, es decir, la concepción acerca de que ningún estado mental presupone la existencia de otro individuo a no ser solo la de aquél a quien se adscribe un estado mental. A este tipo de estados los llama estados mentales en sentido restringido. Frente a éstos, Putnam propondrá los estados mentales en sentido amplio, los cuales, a diferencia de aquellos otros, suponen lo que en otro texto llamará «contribución del entorno»¹⁴, vale decir, la determinación del significado supone la participación de condiciones externas. Dicho de otro modo, y en palabras de Putnam: «¡Los significados no están en la cabeza!»¹⁵.

En aras de la brevedad, ya que el experimento aludido ha sido ya convenientemente recreado por Braun, solo diremos que dicho experimento, y según lo que venimos diciendo, apunta a poner de relieve el rol decisivo que desempeña el entorno físico, o en otros términos, las condiciones externas, con vistas a determinar el significado asociado a una determinada representación mental. Es importante a este respecto aludir a una cuestión que Braun no menciona, pero que quizá sea necesario recordar. Putnam añade que incluso en el caso de que los personajes de la Tierra y de la Tierra Gemela, Óscar1 y Óscar2, respectivamente, se encontraran en una época anterior al descubrimiento de la composición molecular del agua, digamos en 1750 —que en el caso de la Tierra había de ser determinada como H₂O; y en el de

¹⁴ Putnam, H., *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona: Gedisa, 1995, p. 63.

¹⁵ Putnam, H., *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers II*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1975, p. 227.

la Tierra Gemela como XYZ—, la situación, en términos de significado, no variaría. Óscar1 y su doble seguirían refiriéndose a dos cosas distintas, pues aun cuando se encontraran en estados mentales idénticos, y a la ciencia de sus respectivos mundos les tomara cincuenta años más descubrir la composición del agua, la extensión del término empleada para designarla siempre sería distinto: «agua» para el terrícola Óscar significaría H₂O, en tanto que para el *Doppelgänger* habitante de la Tierra Gemela sería XYZ. Insistamos en esto: el significado de un término, según Putnam, no queda fijado por los estados mentales de las personas —si fuera así, Óscar1 y Óscar2 estarían en posesión del mismo significado—, sino por la referencia. En el caso de Óscar1 y su sosias idéntico, no es el caso que el significado haya variado en el transcurso de alrededor de cincuenta años (el período aproximado que, desde el año 1750, le tomaría a la ciencia descubrir la composición química del agua), sino son las *condiciones* externas —o como también lo dice Putnam, la relación teórica entre aquello a que llamamos agua y la relación de mismidad (*sameness*) que este término de clase natural establece con aquel tipo de cosas con que se identifica— las que en última instancia han sufrido una modificación; condiciones que por lo demás siempre estarán expuestas a ser modificadas por eventuales descubrimientos posteriores¹⁶.

El planteamiento de esta temática por parte de Putnam se considera la fuente que genera la explicitación del debate a que nos referimos. Putnam, como se recordará, fue un conspicuo representante temprano del funcionalismo¹⁷. Propuso él una explicación del significado articulada, como hemos visto, tomando como eje el llamado contenido mental amplio. Se sitúa Putnam de esta manera en las filas del externalismo, adversario teórico del internalismo asumido, entre otros, por autores como Jerry Fodor, y que, en consecuencia, se muestran a favor de la explicación de la problemática relativa a la intencionalidad en términos de lo que se denomina contenido mental restringido.

En este punto no estará de más recordar otra historia de ciencia ficción elaborada por Putnam para explorar la noción de referencia. En este caso se trata de la historia a través de la cual Putnam invita al lector a imaginar que, en realidad, los seres humanos y, en ge-

¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 224-225.

¹⁷ Vendría bien señalar, sin embargo, que Putnam tomó distancia de su original postura, y sometió a un balance crítico los principales supuestos del funcionalismo por él propuesto en la década de los sesenta. Refiriéndose al propósito que persigue en la obra en que manifiesta esta actitud, dice Putnam en la introducción de aquella: «...me propongo demostrar que los argumentos a favor de la concepción computacional, esto es, los mismos argumentos que yo solía esgrimir para demostrar que es incorrecto identificar los estados mentales con estados físico-químicos, pueden generalizarse y extenderse de modo que resulte también incorrecta la identificación directa de los estados mentales con estados *funcionales*, es decir, con estados caracterizados computacionalmente» (Putnam, H., *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, p. 15).

neral, todo ser que siente, son cerebros en una cubeta conectados a una súper maquinaria que induce en ellos, a través de una sofisticadísima red de *inputs*, la ilusión de un mundo externo en la que son personas de carne y hueso. Estimo pertinente incorporarlo en este contexto porque nos permitirá entrar a abordar luego el otro *Gedankenexperiment* que Braun reseña en su texto: el debido a John Searle. Pues hay, a nuestro juicio, una relación entre estos dos puntos de vista. Tanto Searle como Putnam niegan a toda costa que el nivel de manipulación simbólica en una máquina implique necesariamente un nivel de comprensión de significados y, con esto, de intencionalidad.

Si bien el experimento en cuestión tiene como trasfondo un objetivo distinto —esto es, demostrar, arribando a un desenlace en que el argumento se autorrefuta, que si pensamos que somos cerebros en una cubeta, en realidad no somos cerebros en una cubeta—, no obstante, uno de los aspectos principales en el contexto de la argumentación es la exploración de la noción de referencia. Para los propósitos de la presente exposición bastará tomar en cuenta solo esto último. Veamos.

Putnam, en principio, presenta el fantástico, si bien lógicamente posible caso de una hormiga que, desplazándose parsimoniosamente sobre la arena, trazara una línea de contornos caprichosos que a la postre configurara una caricatura de Winston Churchill. Frente a esto, la pregunta que se podría formular sería la siguiente: ¿dicha caricatura se refiere a Churchill? La respuesta es un rotundo no. Luego se verá cómo se incorpora esta respuesta en el marco argumentativo global que formula Putnam. A partir de esto, y pasando a otro plano de la argumentación, Putnam apela al Test de Turing. Dicho test es una prueba ideada para determinar los márgenes dentro de los cuales resultaría lícito adjudicarle a una computadora procesos de pensamiento semejantes a los que despliega el ser humano y, sobre esta base, señalar en la máquina la presencia de conciencia. Parte del test implica mantener una conversación con la computadora sin estar al tanto, claro está, de que efectivamente se trata de una máquina de este tipo, de modo que no podamos distinguir sus respuestas a nuestras preguntas de aquellas otras que daría una persona. Putnam efectúa una ligera variante al test, pues en su caso él lo tomará en cuenta para determinar si es posible que una computadora logre referirse a algo, es decir, desenvolver procesos de tipo intencional sobre la base de los cuales sea capaz de elaborar representaciones que hablen del mundo tal y como lo haría un ser humano, de modo tal que la posibilidad de hacer una distinción tajante entre el modo de referirse a objetos por parte de la máquina y el correspondiente a una persona —aquello a lo Putnam llama la referencia compartida— quede de plano cancelada. Putnam denomina esta variante de la prueba Test de Turing para la Referencia.

Si imaginamos, dice Putnam, que nos enfrascamos en una conversación con un interlocutor sin saber que se trata de una máquina, al punto de que en el curso de

este juego de la imitación, dicha máquina logra engañarnos, y como producto de ello llegáramos a la errónea conclusión de que se trata de una persona, de lo cual también se desprendería que esa máquina efectivamente ha logrado referirse a los hechos del mundo en los exactos términos en que lo hacen las personas, lo cierto con respecto a todo esto es que, en verdad, aquella máquina no habría llegado a instalarse en un plano representativo, referencial. Y esto por una sencilla razón: la manipulación de símbolos por sí mismo no es garantía de que se produzca un uso referencial de esos símbolos. Y es en esta medida que resulta legítimo decir que la capacidad referencial de una máquina con esas características es la misma que la que, por cuestiones de azar, ha puesto en juego la fantástica hormiguita dibujante que se mencionaba líneas arriba; es decir, dicha capacidad es inexistente.

Parece ser legítimo a este respecto indicar, como ya lo habíamos dejado apuntado antes, que se puede detectar una coincidencia de pareceres dada entre la perspectiva de Putnam y las ideas que animan la concepción de Searle respecto de lo que cabría denominar «estupidez semántica» en relación con los procesos de manipulación simbólica realizados por computadoras. Pues, en efecto, creemos que es posible encontrar un punto de intersección entre la tesis que Searle defiende a través del experimento mental de la habitación china, a saber, que las máquinas no poseen una dimensión semántica que les permita comprender significados —y a través de la cual establece una polémica también con los principales supuestos asumidos en el marco de lo que él llama Inteligencia Artificial fuerte—, y aquella otra defendida por Putnam, que acabamos de exponer, en el sentido de que no es posible atribuirle capacidad referencial a una computadora aun cuando ésta desenvuelva impecables procesos de manipulación sintáctica.

En lo que atañe al célebre experimento mental —conocido como «cuarto chino» y cuyos pormenores ya fueron oportunamente presentados por Braun— a través del cual Searle¹⁸ también recusa la idea procedente de Turing acerca de que una máquina, esto es, una computadora, podría ser capaz de desplegar un tipo de proceso que podría ser considerado como pensamiento, la conclusión a la que se arriba resulta ser categórica: las máquinas de ese tipo solo procesan información en términos sintácticos, del mismo modo como el hombre de su experimento manipula de manera eficaz ideogramas chinos en la habitación en la que se encuentra encerrado, lo que le permite generar un proceso que es considerado eficaz por las personas que se encuentran afuera de la habitación, y esto aun cuando no comprenda absolutamente nada de ese idioma. A diferencia de la ejecución de una tarea como ésta, la comprensión

¹⁸ Cf. Searle, J., «Mentes cerebros y programas», en: Boden, M. (ed.), *Filosofía de la inteligencia artificial*, pp. 82-104.

implica la puesta en marcha de un proceso semántico, proceso que las máquinas no están capacitadas para cumplir.

En relación con lo dicho, Searle adopta una postura que sin dejar de reconocer el origen causal de la bioquímica cerebral, otorga del mismo modo su lugar a la intencionalidad, y de acuerdo a ello, defiende la tesis de que los procesos mentales dependen de procesos cerebrales, si bien son irreducibles a éstos¹⁹. A esta postura algunos autores la han denominado emergentismo. Si bien, dice Searle, la conciencia es un fenómeno que puede ser remitido en su origen a procesos neurológicos, no obstante, aquélla no se agota en éstos. Searle estima que el estudio de la conciencia puede llevarse a término empleando una metodología científica²⁰ y, según esto, considerando la base neurofisiológica de aquélla, pero sin que ello suponga negar, tal y como lo hace el eliminativismo, la intencionalidad como fenómeno relevante al momento de explicar la naturaleza de los procesos mentales. Asimismo, su desacuerdo es frontal con respecto a la tesis esgrimida por los teóricos de lo que Searle identifica como expresión, algo que ya mencionamos, de la Inteligencia Artificial fuerte, y merced a la cual se busca reproducir y explicar el fenómeno mental a través del diseño de programas de cómputo, pues, sostienen sus teóricos, éstos poseen la particularidad de poder ser ejecutados por cualquier máquina adecuadamente construida. En buena cuenta, tal y como lo hace ver Searle, esta perspectiva supone un dualismo que, aunque no es típicamente cartesiano, de todos modos postula la independencia del programa (la instancia que guarda semejanza con la mente, según los partidarios de la Inteligencia Artificial fuerte) en relación con su concreta ejemplificación por parte de cualquier «cerebro» electrónico. Este dualismo es rechazado por Searle, pues él sostiene más bien que si bien el cerebro humano puede ser considerado una máquina, se trata de una que se relaciona intrínsecamente con los fenómenos mentales. En el campo de la Inteligencia Artificial, por el contrario, no existe ninguna relación intrínseca entre los programas y los «cerebros» que los ponen en marcha. Las únicas máquinas que al igual que el cerebro humano podrían ser asiento de procesos de pensamiento y conciencia serían aquellas que contarán con los mismos poderes causales con que cuenta el cerebro, de modo tal que mal podría decirse, si se asume el marco emergentista, que los procesos mentales

¹⁹ Su postura al respecto queda claramente expresada en los siguientes términos: «Yo entiendo inglés y poseo otras formas de intencionalidad, no porque soy el ejemplo concreto de un programa de cómputo... sino porque, hasta donde sabemos, soy un cierto tipo de organismo, con una cierta estructura biológica (es decir, cierta estructura química y física), la cual, en ciertas condiciones, es causalmente capaz de producir percepción, acción, comprensión, aprendizaje y otros fenómenos intencionales» (*ibid.*, p. 97).

²⁰ Cf. Searle, J., «How to study consciousness scientifically», en: *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, CCCLIII, 1377 (1935-1942).

(que pretenden ser reproducidos en alguna escala por los teóricos de la Inteligencia Artificial a través de programas) son independientes de su base física²¹.

Y así pues, y volviendo al punto relacionado con la intencionalidad, esto es, la capacidad referencial propia de la mente humana, Searle niega rotundamente que una máquina de cómputo pueda duplicar los procesos mentales humanos en términos de intencionalidad. Y así, ante la pregunta acerca de si la ejemplificación concreta de un programa a través de una de estas máquinas no humanas podría ser considerada, por sí misma, condición suficiente para el surgimiento de la comprensión, Searle contesta con un categórico no²².

De este modo, podemos concluir nuestro comentario que ha pretendido ser, más que una crítica del texto de Braun, una ampliación de sus contenidos en el mismo tono expositivo presente en su ponencia y artículo.

²¹ Cf. Searle, J., «Mentes cerebros y programas», p. 102

²² Cf. *ibid.*, p. 98.

El lenguaje del color y la objetividad del color

Mario Gómez Torrente

Universidad Nacional Autónoma de México

Podemos decir que el color no es algo objetivo en el sentido de que nosotros solo percibimos los colores porque tenemos unos fotoconvertidores retinianos que dan lugar a esta percepción.

(Hay animales que solo ven en blanco y negro.)

De un manual de pintura por Internet

El problema de la objetividad del color reviste dos formas. En la primera forma, es un problema acerca de la percepción y sus propiedades representacionales, un problema en gran medida independiente de la semántica del lenguaje natural¹. Se da por supuesto que la experiencia de ver una hoja de geranio tiene un cierto contenido representacional (a veces se supone que proposicional, aunque recientemente se ha vuelto común suponer que no es proposicional), y el problema es si parte de ese contenido representacional es una propiedad cromática (la propiedad de *ser verde*). En caso de que esas propiedades cromáticas representadas por la experiencia visual existan, el problema continúa y se convierte en la pregunta de si son propiedades «objetivas». En su segunda forma, el problema es un problema acerca de los adjetivos para colores en el lenguaje natural. El problema es si estos adjetivos designan propiedades cromáticas y, en caso de ser así, si son «objetivas» o no.

No es fácil decir en qué consiste que una propiedad sea «objetiva». Quizá la idea más popular entre los no filósofos es que un fenómeno es objetivo cuando no es posible que diferentes comunidades de sujetos lo perciban de maneras diferentes. (Esa parece ser la idea del autor del epígrafe de unas líneas más arriba.) Pero según esta idea, *ningún* fenómeno sensible sería objetivo; la idea popular trivializa la noción de objetividad. Por otro lado, creo que puede decirse que la idea que los filósofos suelen tener en mente es que una propiedad es objetiva cuando el que un objeto la posea o no no depende

¹ Cf. Byrne, A. y D. Hilbert, «Color Realism and Color Science», en: *Behavioral and Brain Sciences*, 26, 2003, pp. 3-21.

de (no varía como una función de) las propiedades intrínsecas de un sujeto o una comunidad de sujetos. Esta idea es vaga y problemática también, pero seguramente es lo bastante clara y sustantiva como para usarla en nuestras reflexiones sobre el color, y será la idea que yo intentaré tener en mente cuando hable de «objetividad» en lo que sigue.

Muchos filósofos, quizá una mayoría, piensan que en su primera forma el problema de la objetividad del color tiene una solución negativa: si hay propiedades cromáticas representadas por las experiencias visuales, estas propiedades no son objetivas. Sin embargo, no me consta que ninguno de esos filósofos sostenga al mismo tiempo que en su segunda forma, como problema de la filosofía del lenguaje, el problema de la objetividad del color tenga una solución positiva. Aquí argumentaré brevemente que, incluso si la primera forma del problema tuviera una solución negativa, todo apunta en la dirección de una respuesta «objetivista» a la segunda forma del problema. En particular, argumentaré que esta solución «objetivista» se sigue si uno adopta ciertas hipótesis razonables acerca de los mecanismos de determinación de la referencia.

Será útil empezar explicando un tipo de argumento en contra del objetivismo que trate acerca de la percepción visual del color. Este argumento se basa en un hecho empírico básico². Un buen número de experimentos psicológicos sugieren que hay relativamente pequeñas pero significativas diferencias fenoménicas entre las experiencias intuitivamente cromáticas que sujetos diferentes tienen de un mismo objeto. Uno de ellos consiste en presentar a los sujetos varias luces (aproximadamente) monocromáticas de distintas longitudes de onda en torno a la «zona verde» del espectro y pedirles que señalen la que para ellos es (más cercana a) «verde único», es decir, un verde que se percibe sin vestigios fenoménicos de amarillo ni azul (ni, por supuesto, rojo). Las respuestas varían considerablemente, con la ubicación de la luz verde único por sujetos que son normales según todos los criterios razonables variando en una zona que abarca el trece por ciento del espectro visible. Hay incluso luces que un grupo considerable de sujetos normales clasifican como de color verde único y que otro grupo considerable de sujetos normales clasifican como de color azul único. Todo ello sugiere la existencia de diferencias fenoménicas sustantivas entre las experiencias que sujetos diferentes tienen de una misma luz. Aunque sin duda podría disputarse esta conclusión a partir de los experimentos, no sé de ningún filósofo del color que esté dispuesto a hacerlo.

Hay dos concepciones básicas acerca de la naturaleza de los rasgos fenoménicos de la experiencia perceptual, y en particular acerca de la naturaleza de los rasgos fenoménicos intuitivamente cromáticos. O bien esos rasgos fenoménicos son representacionales, o bien (al menos algunos de esos rasgos) no son representacionales. Parece razonable

² Véase una descripción especialmente accesible Block, N., «Sexism, Racism, Ageism and the Nature of Consciousness», *Philosophical Topics*, 26, 1999, pp. 39-70.

suponer que, si bien los rasgos fenoménicos de la experiencia no son necesariamente representacionales —es consistente con nuestro concepto de lo que es un rasgo fenoménico que un rasgo fenoménico puede no representar nada—, los rasgos fenoménicos que de hecho poseen las experiencias de los seres humanos, o al menos los rasgos intuitivamente cromáticos, *son* representacionales. Una razón que sugiere esta tesis es que los rasgos fenoménicos intuitivamente cromáticos de las experiencias que de hecho tenemos los seres humanos influyen diferencialmente en nuestros razonamientos e inferencias. Es una diferencia fenoménica intuitivamente cromática entre una experiencia de un jitomate maduro y otra muy similar de un jitomate no maduro en el estante del supermercado lo que típicamente me llevará a pensar que el primer jitomate es uno maduro y se puede comer, y el segundo no; pues por lo demás las experiencias serán prácticamente idénticas. Compárese este caso con el de un robot imaginario que tiene experiencias visuales con rasgos fenoménicos similares a los rasgos fenoménicos intuitivamente cromáticos de las experiencias de los humanos, pero de tal manera que esos rasgos fenoménicos aparecen de maneras totalmente aleatorias: a veces la experiencia de un jitomate maduro tiene para el robot el rasgo fenoménico que nosotros experimentamos al ver un jitomate maduro, pero otras veces tiene el rasgo que experimentamos al ver uno no maduro, otras veces tiene el que experimentamos al ver el cielo despejado, etc. Parece razonable pensar que los rasgos fenoménicos que para nosotros son intuitivamente cromáticos no desempeñan ningún papel en el sistema representacional de este robot. Pero sí parecen tener un papel en nuestro sistema representacional. La explicación más simple de este hecho tal vez sea que los rasgos fenoménicos intuitivamente cromáticos de nuestras experiencias visuales son rasgos representacionales de esas experiencias.

Supongamos entonces que los rasgos fenoménicos de la experiencia perceptual son representacionales. En particular, supongamos que las diferencias fenoménicas entre los sujetos del experimento mencionado son estrictamente idénticas a diferencias representacionales³. Parece natural suponer además que si es así, se trata de diferencias relativas a la representación de propiedades cromáticas. Así, si —es una luz que un grupo de sujetos normales percibe como de color verde único y otro grupo de sujetos normales percibe como de color azul único, la diferencia fenoménica entre la percepción de un sujeto V del primer grupo y un sujeto A del segundo grupo es una diferencia representacional. Los rasgos fenoménicos pertinentes de la experiencia de

³ Se presupone que las diferencias fenoménicas entre las experiencias de sujetos distintos son diferencias representacionales. Pero quizá solo es plausible sostener que son representacionales las diferencias fenoménicas *intrasubjetivas*. Estrictamente hablando, el que los rasgos fenoménicos de la experiencia perceptual sean representacionales no implica que las diferencias fenoménicas intersubjetivas sean diferencias representacionales; solo implica que las diferencias fenoménicas intrasubjetivas son representacionales. Este me parece un punto débil del argumento que estamos reseñando.

V representan una propiedad cromática V^* , mientras que los rasgos fenoménicos pertinentes de la experiencia de A representan una propiedad cromática diferente, A^* . Pero la luz—, podemos suponer, posee a lo sumo una propiedad cromática objetiva, si es que posee alguna⁴. Si ni A ni V tienen una percepción falsa (como parece natural suponer), se sigue que A^* y V^* no son propiedades objetivas⁵. Dados todos estos supuestos, llegamos a la conclusión de que, si las diferencias fenoménicas entre los sujetos del experimento mencionado son diferencias representacionales, entonces las experiencias cromáticas no representan propiedades objetivas.

Si hay propiedades cromáticas representadas por la percepción visual, quizá no son propiedades objetivas. Tal vez este hecho (si es un hecho) explique hasta cierto punto la tradicional atracción ejercida por las teorías subjetivistas del color, por ejemplo, por el disposicionalismo lockeano y neolockeano⁶. Sin embargo, el hecho en cuestión no implica que estas teorías sean verdaderas entendidas como teorías acerca de la semántica de los términos para colores del lenguaje natural. Hay un cierto sentido en que es razonable pensar que la percepción construye para nosotros una imagen algo provinciana del mundo que nos rodea. Pero eso es compatible con el que nuestras teorías intersubjetivas de ese mundo, incluida la teoría rudimentaria configurada por nuestros postulados semánticos implícitos y nuestras preconcepciones intuitivas acerca del lenguaje que utilizamos⁷, postulen correctamente la existencia de propiedades objetivas que se hallan más allá del velo de la percepción.

⁴ O, en todo caso, si posee más de una en algún sentido, las propiedades cromáticas objetivas de — perceptibles por A deberían ser típicamente las mismas que las perceptibles por V; pero V no percibe la propiedad A^* y A no percibe la propiedad V^* .

⁵ Puede ser tentador hacer el supuesto alternativo de que o bien la percepción de V o bien la percepción de A (o la de ambos) es falsa: al menos una de esas percepciones representa a — como poseedora de una propiedad cromática que objetivamente no posee. Si se concede esto, el paso natural siguiente es decir que no hay una cuestión de hecho que determine que es o bien A o bien V (o bien algún otro sujeto) el que tiene una percepción correcta de —, y concluir que entonces ninguna de las dos percepciones representa una propiedad cromática. Por ello, en Block, N., «Sexism, Racism, Ageism and the Nature of Consciousness», se construye un argumento parecido al presente, pero como una reducción al absurdo de la tesis de que los rasgos fenoménicos de la experiencia perceptual son representacionales. Sin embargo, el supuesto alternativo presupone que las propiedades cromáticas representadas por la experiencia son objetivas. Si uno quiere mantener la tesis de que los rasgos fenoménicos de la experiencia perceptual son representacionales, la salida es aceptar que todos los sujetos tienen una percepción correcta, pero no de una propiedad objetiva, y por tanto no de la propiedad cromática objetiva de — (suponiendo que la tenga).

⁶ En este contexto, podemos entender por «disposicionalismo» la teoría de que el significado del adjetivo «verde» es tal que es verdadero de cualquier objeto que tenga la disposición a provocar la sensación característica de verde a sujetos normales en condiciones normales. Se presupone aquí que hay alguna manera de especificar cuáles son los «sujetos normales» y las «condiciones normales» que no es trivial y que convierte a las condiciones de satisfacción para «verde» recién mencionadas en cognoscibles *a priori*.

⁷ Lo que llamo «preconcepciones» es algo parecido a lo que Kripke (en trabajos inéditos) ha llamado «prejuicios». Para una descripción más profunda, cf. Gómez Torrente, Mario, «The Sorites, Linguistic

En lo que queda, intentaré mostrar por qué es razonable ser un objetivista acerca del lenguaje del color, incluso si fuera cierto que no es razonable serlo acerca de la percepción del color.

Naturalmente puede haber argumentos más o menos atractivos en contra de la tesis de que las palabras para colores representan propiedades cromáticas objetivas, pero forzosamente habrán de ser argumentos diferentes del recién considerado. Pues una palabra, o una palabra considerada en un contexto, no tienen *per se* rasgos fenoménicos asociados que puedan variar de hablante a hablante, y por tanto, la característica intrínseca de las experiencias visuales utilizada en el argumento anterior no puede utilizarse en el caso lingüístico. Creo además que varios argumentos clásicos en defensa del subjetivismo acerca de los colores (que podrían adaptarse al caso lingüístico) son claramente impersuasivos. Por ejemplo, varios autores han dicho que intuitivamente, el que una hoja de geranio cuente como verde es algo relativo al tipo de sensaciones que provoca la hoja en una comunidad de sujetos. Si en los marcianos causa las sensaciones que en nosotros causan los jitomates maduros, entonces «para los marcianos» la hoja es roja⁸; pero a mí me parece claro que intuitivamente la hoja es verde en un sentido absoluto⁹, y que esto es totalmente independiente del hecho de que las maneras en que la perciban sujetos distintos pueden ser cualitativamente muy diferentes. Otro argumento clásico se basa en el supuesto de que una propiedad sensible objetiva debería ser directamente perceptible por más de un sentido, y en el (como mínimo aparente) hecho de que el color solo es directamente perceptible por el sentido de la vista. Sin embargo, el supuesto es obviamente falso: la propiedad de

Preconceptions, and the Dual Picture of Vagueness», (http://www.filosoficas.unam.mx/~mariogt/Gomez-Torrente_SLP&DPV_080115.pdf). Las preconcepciones son oraciones aceptadas con fuerza por la gente normal, aunque no tienen por qué ser necesarias, *a priori* o analíticas. Algunas son lingüísticas, en el sentido de que influyen en la referencia que el uso lingüístico determina para las palabras. A menudo, un conjunto «inicial» de preconcepciones $\{\Phi(P), \Psi(P), X(P), \dots\}$ acerca de la referencia de una palabra P es «introducido» junto con una tácita *instrucción condicional*. Esta es también una preconcepción lingüística, con una forma parecida a «Si hay una cosa C tal que $\Phi(C), \Psi(C), X(C), \dots$, entonces la referencia de P es una cosa tal». En algunos casos la preconcepción es más específica: «Si hay exactamente una cosa C tal que $\Phi(C), \Psi(C), X(C), \dots$, entonces la referencia de P es esa cosa». Estas instrucciones ayudan a fijar la referencia de P cuando sus antecedentes son satisfechos. Pero cuando las preconcepciones del conjunto inicial no son conjuntamente satisfechas, a menudo no estará claro si queda determinada una referencia para P . De todos modos, aun en estos casos algunas preconcepciones de naturaleza general pueden ocasionalmente ayudar a determinar una referencia para P .

⁸ Quizá esta idea está relacionada con la idea vulgar —y confundida— de que lo subjetivo es meramente lo que puede ser percibido de maneras diferentes. Recuérdese el epígrafe.

⁹ Al menos una vez que se ha fijado un contexto de uso para «verde» en el que la hoja cuenta como verde; véanse los dos párrafos siguientes en el texto.

tener un peso determinado solo es perceptible directamente por el sentido del tacto, pero es un paradigma de propiedad objetiva.

Hay una manera en que los adjetivos típicos para colores representan propiedades subjetivas (según nuestra vaga y problemática definición inicial) que es irrelevante, según creo, para la cuestión crucial acerca de la objetividad de los colores. Pero haberla considerado nos será útil más tarde, cuando enunciemos lo que en mi opinión es la teoría correcta de la semántica de los adjetivos para colores. Como todos los adjetivos que admiten comparativos, los adjetivos para colores exhiben el fenómeno que podríamos llamar *variación contextual de estándares*. Es razonable pensar que el adjetivo «grande» se aplica a mi casa en unos contextos pero no se aplica en otros. Si en un contexto estoy comparando mi casa, que tiene 200 m², con las de un grupo de personas que viven en casas en torno a los 100 m², entonces en ese contexto parece verdadero decir que mi casa es grande. Si en otro contexto estoy comparando mi casa con las de un grupo de personas que viven en casas en torno a los 400 m², entonces en ese contexto parece falso decir que mi casa es grande. El conjunto de casas que conforman la «clase de comparación» es algo que fijan mis intenciones o las de otros hablantes del contexto cuyas intenciones yo reconozco de forma aproximada. Por tanto, la propiedad de «ser grande» es en cierto modo subjetiva: el que mi casa cuente como grande o no es una función del contexto, y el contexto es a su vez una función de las propiedades de un sujeto o sujetos¹⁰.

De manera similar, el que una joya aguamarina cuente como verde o no es una función del contexto, y de cambios en las propiedades de un sujeto o sujetos. Según un cierto estándar, la joya puede contar como verde, y según otro estándar no. Esta posibilidad de diferentes estándares en el caso de los adjetivos para colores puede tener varias fuentes, y una de ellas puede ser la existencia de las diferencias mencionadas en los rasgos fenoménicos que diferentes sujetos asocian a lo que por hipótesis es una misma propiedad cromática objetiva. En este respecto, los adjetivos de color no son diferentes de otros adjetivos que corresponden a cualidades tradicionalmente consideradas como paradigmáticamente objetivas: «grande», «largo», «redondo», «pesado», etc. No solo exhiben estos adjetivos el fenómeno de la variación contextual de estándares, sino que estas variaciones pueden deberse en algunos casos a la exis-

¹⁰ En mi opinión, este es un tipo muy débil de subjetivismo. Nótese que la variación contextual de estándares es compatible con (lo que yo considero) el hecho de que el estándar adoptado determina rigidamente el perfil modal del adjetivo. Si mi casa cuenta como grande, entonces es verdad que podría haber sido pequeña, en el sentido de que podría haber tenido un tamaño que cuenta como pequeño según ese mismo estándar. Pero para responder a cuestiones modales de ese tipo es irrelevante considerar si en otro mundo posible yo o los participantes en la conversación adoptamos (en esa misma conversación) un estándar según el cual mi casa (con sus 200 m²) es pequeña.

tencia de diferencias fenoménicas que diferentes sujetos asocian a una misma propiedad de tamaño, longitud, forma, o peso. Es probable que un levantador de pesas experimente una sensación diferente de la que yo experimento cuando levantamos el mismo baúl, y que este hecho sea de alguna manera responsable de que él tienda a usar estándares de pesadez según los cuales ese baúl no es pesado, mientras que yo tiendo a usar estándares según los cuales es pesado.

Es por tanto razonable pensar que el fenómeno de la variación contextual de estándares es irrelevante para la cuestión fundamental acerca de si el lenguaje del color es objetivo o no, pues no establece una distinción entre adjetivos paradigmáticamente objetivos y los adjetivos para colores. Queda abierto el camino a argumentos positivos en defensa de la tesis de que las palabras para colores representan cosas objetivas.

¿Cómo podrían los hechos acerca del uso lingüístico determinar referencias objetivas para las palabras para colores? Una opción conocida y que, aunque incorrecta en los detalles específicos propuestos por su autor, creo que encierra el germen de la teoría correcta sobre el asunto, es la propuesta de Kripke. Según Kripke, la referencia de «verde» es fijada rígidamente por la descripción «la propiedad (no disposicional) de los objetos que causa, en condiciones normales, que se vean como verdes (i.e., que se perciban por medio de ciertas impresiones visuales)»¹¹.

El caso de «verde» es similar, según Kripke, al de palabras para sustancias y fenómenos naturales como «agua» o «luz». De alguna manera, en nuestro uso adoptamos tácitamente la preconcepción de que la referencia de un término de este tipo es una cosa que satisface una cierta propiedad descriptiva dada en términos de características evidentes, no ocultas, de sus supuestas ejemplificaciones. Si es que hay tal cosa, claro está. Si no hay tal cosa, el término es probablemente defectuoso.

Un problema para esta propuesta acerca de «verde» es que no parece haber una única propiedad estructural de los objetos que cause (en las condiciones de iluminación que tomamos como paradigmáticamente normales) sensaciones de verde, lo cual implicaría que, si las únicas propiedades que pueden cumplir la descripción kripkeana han de ser estructurales, «verde», y por tanto «verde», son defectuosos. Es común observar¹² que los objetos que intuitivamente tienen un mismo color poseen estructuras físicas muy variadas, y extraer de ello refutaciones de la teoría kripkeana. Una posible respuesta (creo que es la del propio Kripke) consiste en mantener que la propiedad pertinente puede ser una propiedad irreducida, no equivalente a una propiedad estructural de la física fundamental, pero que es sin embargo una propiedad

¹¹ Cf. Kripke, S. *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1980.

¹² Cf. Hardin, C.L., *Color for Philosophers. Unweaving the Rainbow*, Indianapolis: Hackett, 1993.

objetiva que podría aparecer como primitiva en alguna teoría física a un nivel menos fundamental de descripción. Aunque no veo nada definitivamente incorrecto en esta salida, a mí no me parece muy atractiva, pues es un tanto especulativa. Aunque no veo dificultad en principio en que los adjetivos para colores pudiesen aparecer como primitivos irreducidos en una teoría física, de hecho no parecen aparecer así. Si tomamos lo que la Física propone de hecho como propiedades existentes en el mundo real como una guía importante acerca de cuáles son las propiedades objetivas de las cosas, el hecho de que las cosas intuitivamente verdes no tengan ninguna propiedad estructural o primitiva en común según la física de hoy debería parecernos una objeción seria a la propuesta de Kripke.

Otra posibilidad es rechazar el *desideratum* de que la propiedad que tienen en común los objetos verdes sea una propiedad física estructural o primitiva; podría ser una propiedad disyuntiva, constituida por una disyunción de propiedades físicas estructurales. Otra (tercera) posibilidad es abandonar el requisito explícito de Kripke de que la propiedad que tienen en común los objetos verdes sea una propiedad no disposicional. Podría ser una propiedad disposicional, aunque física y objetiva, como por ejemplo la posesión de una reflectancia dentro de un cierto conjunto de reflectancias (disposiciones a reflejar luz de un cierto tipo, por ejemplo a reflejar preponderantemente luz de un cierto rango de longitudes de onda). Más probablemente, el teórico de la reflectancia postulará (así lo han hecho los principales teóricos de este tipo, aunque generalmente presentando su teoría como una teoría de la percepción) que la «verdez» es una disyunción de propiedades disposicionales para tomar en cuenta fuentes luminosas y volúmenes translúcidos, además de objetos opacos¹³. Por ejemplo, se puede proponer que una cosa C es verde cuando satisface una disyunción finita de propiedades disposicionales, de la forma «C tiene una disposición a reflejar luz del tipo X (para C un objeto opaco), o C tiene una disposición a emitir y reflejar luz del tipo X (para C una fuente luminosa), o C tiene una disposición a transmitir y reflejar luz del tipo X (para C un volumen translúcido)».

Pero creo que hay un problema básico para las propuestas disyuntivista y reflectantista. Este problema básico, en la forma que adopta para el disyuntivismo, es que no parece que una disyunción finita de propiedades estructurales pueda capturar el perfil modal de la propiedad intuitiva de ser verde. Incluso si hay solo un número finito de estructuras físicas con ejemplificaciones en el mundo real que irradian luz

¹³ También es posible postular que el uso de adjetivos de color para calificar fuentes luminosas o volúmenes translúcidos es de alguna forma un uso no estrictamente correcto, y que el uso estrictamente correcto es para calificar objetos opacos. Esta idea me parece inatractiva, pues no veo razones sólidas para pensar que el uso para calificar objetos opacos sea primario en ningún sentido pertinente.

verde en condiciones paradigmáticamente normales de iluminación, parece claro que hay en principio un número potencialmente infinito de estructuras físicas con esa propiedad. E incluso si no las hay en mundos posibles donde valen las leyes de la física de nuestro mundo, parece claro que en mundos con otras leyes físicas ligeramente diferentes, pero donde siguen existiendo la luz solar y la luz verde, sí las habría. Incluso en mundos posibles con otras leyes físicas, los objetos que irradian luz verde en condiciones paradigmáticamente normales de iluminación son intuitivamente verdes, pero no contarían como verdes si la propiedad de ser verde es la disyunción finita de propiedades físicas estructurales cuyas ejemplificaciones en el mundo real irradian luz verde en condiciones paradigmáticamente normales de iluminación.

Otro problema de la propuesta disyuntivista está en su idea de que el uso lingüístico postula que la «verdez» es una propiedad de los objetos que *no se da en grados de una magnitud independiente*. Una propiedad física estructural y una disyunción de ellas son propiedades que no se dan en grados de una magnitud independiente. Un signo de ello es que no podemos decir cosas como «La hoja del geranio tiene más la estructura X que esta joya aguamarina» o «La hoja del geranio tiene más la disyunción de la estructura X y la estructura Y que esta joya aguamarina». Es relativamente claro, por el contrario, que el uso lingüístico postula que la «verdez» es una propiedad de los objetos que se da en grados de una magnitud independiente. Por supuesto, el mero hecho de que «verde» sea un adjetivo (solo los filósofos hablan de «verdez») implica que la hipótesis lingüística tácita es que no expresa una propiedad esencial, y por tanto que no designa una sustancia, fenómeno o clase natural. Pero no solo eso, sino que el que sea un adjetivo de grado implica que el uso lingüístico postula tácitamente que «verde» tiene una magnitud asociada, o sea, que le corresponde un fenómeno que se da en grados. Esto explica el hecho de que los adjetivos para colores admitan claramente comparativos, superlativos y elativos¹⁴.

Este último problema no afecta a la propuesta reflectantista, porque ésta sí postula que la «verdez» es una propiedad de los objetos que se da en grados de una magnitud independiente, a saber, la de la luz reflejada, emitida o transmitida. Un signo de esto es que podemos decir cosas como «La hoja del geranio tiene la disposición a reflejar más luz del tipo X que esta joya aguamarina», que pueden ser los correlatos físicos de cosas como «La hoja del geranio es más verde que esta joya aguamarina». Pero aunque la propuesta reflectantista supone una mejora con respecto a la disyuntivista, la sigue afectando el problema básico anterior, pues todavía postula innecesariamente una relación o disyunción de relaciones (la reflexión, emisión y

¹⁴ Para un esbozo de explicación de su forma positiva, cf. Gómez Torrente, Mario, «The Sorites, Linguistic Preconceptions, and the Dual Picture of Vagueness».

transmisión) excesivamente específicas entre las cosas y sus colores. Creo que el uso lingüístico tácito no postula nada tan específico. Está claro para empezar que hay objetos posibles que contarían intuitivamente como verdes pero que no contarían como tales en virtud de poseer una reflectancia de un cierto tipo. Naturalmente, el teórico de la reflectancia puede debilitar su teoría a la manera de antes, proponiendo que una cosa C es verde cuando tiene una disposición a reflejar luz del tipo X (para C un objeto opaco), o tiene una disposición a emitir y reflejar luz del tipo X (para C una fuente luminosa), o C tiene una disposición a transmitir y reflejar luz del tipo X (para C un volumen translúcido). Pero hay una infinidad de maneras posibles en que un objeto podría irradiar luz verde en condiciones paradigmáticamente normales en otros mundos posibles (especialmente en mundos con leyes físicas diferentes, incluso solo ligeramente) que no consistirían en reflexiones selectivas, ni en emisiones espontáneas, ni en transmisiones selectivas a través de volúmenes translúcidos¹⁵. Por ejemplo, en otro mundo posible un cierto tipo de objetos puede tener la disposición a absorber la luz solar que los ilumina, retener todas las distintas luces monocromáticas que componen la luz solar excepto la roja, y transformar por medio de un extraño proceso de transmutación P esa luz roja en verde, para expulsar finalmente esta última. Un objeto de este tipo es intuitivamente verde en su mundo posible, pero no cuenta como verde si la propiedad de ser verde es una disyunción finita de la forma de la anterior. Parece claro que este mismo argumento se podría repetir para cada similar disyunción finita posible en la que las diferentes disposiciones tengan un grado de especificidad comparable al de las disposiciones a reflejar, emitir espontáneamente, transmitir, o irradiar después del proceso P. Pues hay una multitud infinita de distintos procesos de transmutación que podrían tener lugar en otros mundos posibles.

La preconcepción tácita es solo que un objeto opaco, o una fuente luminosa, etc., «tiene» una cantidad de un cierto fenómeno natural, su color, y que los grados de la magnitud asociada a ese fenómeno varían correlativa y causalmente con las diversas sensaciones cromáticas de ese color. Una manera algo más precisa de enunciar la auténtica preconcepción común sería la siguiente: la referencia de «verdez» es fijada (rígidamente) por la descripción, la propiedad consistente en la posesión por parte de una cosa de un grado de un fenómeno natural que causa, en condiciones

¹⁵ De hecho, un proceso tal que tiene lugar en algunos objetos del mundo real se conoce como «fluorescencia». En la fluorescencia, un objeto emite luz no espontáneamente, sino cuando es estimulado por otro tipo de luz (o en general, por radiación) externa. Pero hay muchos procesos posibles con la misma característica pertinente y diferentes de la fluorescencia, como se señala a continuación en el texto.

paradigmáticamente normales, que esa cosa se vea por medio de un grado del tipo de sensación causada por un objeto considerado paradigmáticamente verde¹⁶ ¹⁷.

Compárese el caso del adjetivo «caliente», para el que presumiblemente el uso común postula una propiedad consistente en la posesión en mayor o menor medida por parte de una cosa de un fenómeno natural (el calor) que causa, en condiciones normales, que esa cosa se sienta como más o menos caliente.

No hay, en mi opinión, una preconcepción clara acerca de la naturaleza de esta relación de «tener» o «poseer», sobre la que el uso lingüístico no postula nada demasiado específico. Nótese que, por el contrario, el disyuntivismo y el reflectantismo son demasiado específicos: requieren un número finito específico de propiedades estructurales o de propiedades disposicionales análogas a las reflectancias, mientras que la presente teoría no requiere tal cosa, con tal que se admita que el uso lingüístico determina que la noción de «poseer» o «tener» el color verde refiere a alguna propiedad física abstracta de carácter extrínseco¹⁸.

La preconcepción real es que a los adjetivos para colores les corresponden fenómenos objetivos, que tienen magnitudes asociadas. Una magnitud es una escala de valores que pueden tener los objetos de los que tiene sentido decir que poseen un valor en esa magnitud. Y un fenómeno es objetivo cuando el que un objeto posea un determinado valor en la escala que constituye la magnitud correspondiente no es una función de las propiedades intrínsecas de un sujeto o grupo de sujetos. De manera derivada, «verde» expresa una propiedad objetiva si el fenómeno que corresponde a «verde» es un fenómeno objetivo. Las magnitudes pueden ser unidimensionales (como la asociada intuitivamente a «largo») o multidimensionales (como la asociada

¹⁶ Estrictamente hablando, esta es una preconcepción abstracta, o un esquema para obtener preconcepciones concretas, y las preconcepciones concretas de esta forma se basan en elementos de un contexto específico. En particular, los objetos paradigmáticamente verdes y otros aspectos del estándar de «verdez» varían con el contexto de la preconcepción. Pero esta versión simplificada es suficiente para los propósitos de este artículo. Para una explicación de la distinción entre preconcepciones abstractas y concretas cf. Gómez Torrente, Mario, «The Sorites, Linguistic Preconceptions, and the Dual Picture of Vagueness».

¹⁷ Entre las diferencias entre esta descripción y la postulada por Kripke, hay una no inmediatamente evidente pero importante. En la nueva descripción se identifican las sensaciones de verde como las causadas por un objeto considerado paradigmáticamente verde (como una hoja de geranio). La descripción kripkeana dejaba abierta la posibilidad de que hubiera alguna otra manera («privada») de identificar las sensaciones de verde, pero me parece altamente dudoso que la pueda haber. (La modificación es importante para evitar una objeción potencial considerada al final de la plática.) Nótese también que las «condiciones normales» de las que habla la descripción no tienen por qué conocerse *a priori* (como para el disposicionalismo lockeano), sino que son meramente una serie amplia de circunstancias adoptadas como paradigmáticas y en las que llamamos verdes a distintas cosas tomadas como paradigmas de «verdez» en el contexto.

¹⁸ Más abajo explico por qué me parece claro que el uso lingüístico realmente determina una propiedad tal.

intuitivamente a «grande»). La magnitud que intuitivamente corresponde a un adjetivo de color es multidimensional, con dimensiones objetivas correspondientes a las dimensiones perceptuales de coloración (o matiz; *hue* en inglés), saturación y brillo.

Un signo de que un fenómeno es objetivo es que pueden establecerse por estipulación nombres u otros términos para designar valores de su magnitud de tal manera que haya métodos intersubjetivos que producirán resultados prácticamente unánimes al determinarse cuál de esos nombres se le aplica a un objeto distinto del patrón de medida. Por ejemplo, uno puede estipular el nombre «metro» para la longitud de un objeto determinado fijado como patrón de longitud, y existe un método intersubjetivo de medición de longitudes con respecto al patrón que producirá resultados prácticamente unánimes al medir un nuevo objeto: poner el nuevo objeto al lado del patrón (o de una copia suya) y juzgar si coinciden en longitud aparente. Un signo de que el fenómeno correspondiente a un adjetivo para color es objetivo es que pueden establecerse por estipulación, y de hecho se han establecido, nombres para valores de la magnitud hipotética asociada, siendo quizá el más famoso (al menos en Norteamérica) el sistema colorimétrico de fichas de la compañía Munsell¹⁹. Además, hay un método intersubjetivo que produce resultados prácticamente unánimes al determinar cuál de esos nombres se le aplica a un objeto distinto de la ficha patrón: poner el nuevo objeto al lado de la ficha patrón (o de una copia suya) y juzgar si coinciden en color aparente. Nótese que el que distintos sujetos normales experimenten distintos rasgos fenoménicos cuando ven una misma ficha no implica que no llamen de la misma manera (y de hecho así lo hacen) al color de esa ficha y al color de un objeto que tiene su mismo color aparente²⁰.

Compárese el caso de los adjetivos de color con el de adjetivos que claramente representan propiedades subjetivas, y de hecho disposicionales en el sentido lockeano, como *sexy* o *nauseabundo*. Está claro que intuitivamente no hay fenómenos objetivos que correspondan a estos adjetivos. Un signo de esto es que, si quisiéramos crear un sistema «sexymétrico», aunque podríamos establecer por estipulación un término para designar el valor de, digamos, la actriz Bette Davis, no hay intuitivamente métodos intersubjetivos que produzcan resultados prácticamente unánimes al determinar si a otro personaje se le aplica el mismo término (al determinar si ese personaje es exactamente igual de *sexy* que Bette Davis).

¹⁹ Los distintos sistemas colorimétricos corresponden aproximadamente a lo que en el caso de la longitud serían sistemas métricos diferentes.

²⁰ De hecho, los *tests* de normalidad para la percepción cromática (como el Test de Farnsworth) se basan esencialmente en la idea de que la inmensa mayoría de los sujetos (los sujetos normales) deberían *ordenar* de la misma manera una serie de objetos según las dimensiones de su color aparente, independientemente de las posibles diferencias fenoménicas entre sus experiencias.

Hemos dicho que para que «verde» tenga referencia, según la preconcepción común, debe existir un fenómeno natural cuyos grados de posesión por parte del objeto varíen correlativa y causalmente con las sensaciones de verde. ¿Existe ese fenómeno? Intuitivamente existe: es el color de las cosas verdes, el verde, en el uso de «verde» como sustantivo. Pero ¿qué fenómeno es el verde, en términos de la física fundamental? En mi opinión, las preconcepciones comunes determinan suficientemente que el verde (el fenómeno que «tienen» las cosas verdes) es la luz de un cierto conjunto de tipos de luz. Cuál es ese conjunto, seguramente varía con el contexto. En ciertos contextos la luz que irradia en condiciones normales de iluminación una joya aguamarina contará como verde y en otros no. Esta posibilidad de diferentes estándares en el caso de los sustantivos para colores puede tener varias fuentes, como en el caso de los adjetivos correspondientes, y análogamente una de ellas puede ser la existencia de las diferencias fenoménicas mencionadas al principio de este artículo. Pero insistamos en que la cuestión de cuál es el color de un objeto es intuitivamente una cuestión objetiva en la misma medida en que lo es la cuestión de cuán largo es. Compárese el caso de la propiedad de «ser largo». La extensión específica de la propiedad de «largura» varía con el contexto, pero la longitud de un objeto siempre consiste en un valor determinado.

¿En qué consiste que una cosa «tenga» el color verde? En mi opinión, las preconcepciones lingüísticas relevantes determinan suficientemente que esta noción refiere simplemente a la disposición que poseen ciertas cosas a *irradiar* luz de un cierto tipo (verde, claro está), en ciertas condiciones paradigmáticamente normales. (Ese tipo de luz es su color, como hemos dicho.) Las preconcepciones existentes no especulan acerca de cuál es la naturaleza física exacta o la causa de esa propiedad (la disposición a irradiar luz de un cierto tipo) en los distintos casos. Hay una buena razón para esto, pues parece claro incluso intuitivamente que el verde de una esmeralda, el de una cierta hoja de geranio y el del agua de un cierto lago, aunque son *el mismo verde*, pueden tener bases o causas físicas diferentes —de la misma manera que el calor irradiado por el fuego, el calor irradiado por la frotación de las manos, y el calor irradiado por el sol parecen, incluso intuitivamente, tener causas físicas diferentes. Lo que importa es la *irradiación final* en condiciones paradigmáticamente normales²¹.

²¹ Esa irradiación tiene asociada una magnitud que consta de tres dimensiones físicas aisladas en la práctica de la colorimetría, que corresponden aproximadamente a las dimensiones perceptuales de coloración, saturación y brillo. A la coloración corresponde la dimensión física de longitud de onda dominante, a la saturación la dimensión física de pureza (informalmente, el grado de mezcla de la luz dominante con otros componentes de la luz blanca), y al brillo la dimensión física de luminancia (o grado de intensidad lumínica).

La presente teoría postula que el verde es un fenómeno objetivo, pero también que se determina como referencia del sustantivo «verde» en el uso lingüístico por medio de una correspondencia con un conjunto de sensaciones de un cierto tipo, que además se fija contextualmente. Este uso de las sensaciones en la determinación de la referencia de «verde» no implica que el verde sea un fenómeno subjetivo, o que su magnitud asociada sea subjetiva. La luz (que se define a menudo como la radiación electromagnética *visible*) sería entonces también un fenómeno subjetivo. Lo que haría que el verde fuera un fenómeno subjetivo sería, por ejemplo, que un cambio en el tipo de sensaciones causadas por la luz que de hecho irradian las hojas de geranio en condiciones normales provocara también un cambio en el valor de verdad de las atribuciones de color verde a esas hojas. Pero según la presente teoría, las hojas seguirían siendo verdes, y solo cambiaría su apariencia.

Nótese específicamente que a esta teoría no la afectan los argumentos basados en el hecho de que diferentes sujetos experimentan diferentes rasgos fenoménicos causados por un mismo objeto. Este hecho no implica, según la presente teoría, que no haya un único fenómeno que esos diferentes sujetos postulan como referencia del sustantivo «verde». El fenómeno es único (es la luz de un cierto tipo), y su determinación no es afectada por el hecho de que los rasgos fenoménicos varíen de sujeto a sujeto. La razón es que las experiencias que se mencionan en la descripción que fija la referencia se identifican de forma intersubjetiva, como las experiencias causadas por ciertos objetos paradigmáticamente tomados como verdes en condiciones paradigmáticamente normales²².

¿Cómo trata la presente teoría la posible objeción de que la expresión «verde único» parecería ser un sustantivo de color y sin embargo su referencia parecería variar de sujeto a sujeto? La respuesta es simple: «verde único» no es un *sustantivo* de color. Es una *frase sustantival* donde el sustantivo «verde» es calificado por un adjetivo que en último término no expresa una propiedad intrínseca del color verde, sino una propiedad extrínseca suya, y de hecho una disposicional: la propiedad de causar experiencias sin vestigios aparentes de amarillo ni azul. «Verde único» es como «luz deslumbrante» o «calor opresivo». El que una luz sea *deslumbrante* no es una cuestión objetiva, pero eso no implica que la *luz* que es deslumbrante para un sujeto o grupo de sujetos no sea un fenómeno objetivo. De la misma manera, el que un cierto verde sea único no es una cuestión objetiva, pero eso no implica que el verde que es único para un sujeto o grupo de sujetos no sea un fenómeno objetivo.

²² Nótese que la descripción postulada por Kripke hablaba de sensaciones de verde dejando abierta la posibilidad de que se pudieran identificar independientemente de la mención de objetos físicos considerados paradigmáticamente verdes.

La subjetividad del lenguaje del color*

Comentario a Mario Gómez Torrente

Manuel García-Carpintero
Universidad de Barcelona
Logos Research Group

En su original y estimulante trabajo, Mario Gómez Torrente distingue la cuestión de la objetividad o subjetividad de las propiedades cromáticas representadas en la experiencia visual, de la cuestión análoga relativa a las propiedades significadas por los adjetivos cromáticos del lenguaje natural, como «rojo». El artículo defiende esta tesis: *incluso si la primera cuestión admite una respuesta subjetivista, la segunda requiere una objetivista* —a tenor de «ciertas hipótesis razonables acerca de los mecanismos de determinación de la referencia». En lo que sigue voy a cuestionar esa tesis —aunque, como admito al final, en el plano meramente de la descripción del lenguaje natural, y no de su revisión crítica, las conclusiones de Gómez Torrente y las hipótesis de las que dependen bien pueden ser correctas.

1. La subjetividad de la experiencia cromática

Al comienzo del trabajo, Gómez Torrente esboza el argumento maestro en favor de la subjetividad del color desde la Antigüedad Clásica. He aquí una versión: miro atentamente durante un minuto con el ojo izquierdo a una superficie de color rojo intenso, manteniendo el derecho cerrado. Miro entonces (t_1) con el ojo derecho a la superficie, lo que me produce la experiencia perceptiva $E(t_1)$, que me lleva a juzgar (1) «he aquí (t_1) algo rojo». Acto seguido (t_2), miro a la superficie con el ojo izquierdo

* Mi trabajo ha sido subvencionado parcialmente por el proyecto del MEC DGI HUM2006-08236, y por una *Distinció de Recerca de la Generalitat, Investigadors Reconeguts*, DURSI, Generalitat de Catalunya, 2002-2008. Agradezco a José A. Díez, a Mario Gómez y a José Luis Prades sus comentarios a una versión anterior.

fatigado, lo que me produce una experiencia cualitativamente distinta $E(t_2)$, una que —si no estuviese advertido de que $E(t_1)$ y $E(t_2)$ las provoca una misma superficie, que, por lo que es razonable juzgar, no ha cambiado en sus propiedades cromáticas entre t_1 y t_2 — me llevaría más bien a juzgar (2) «he aquí (t_2) algo pardo».

Éste es uno de los muchos casos que manifiestan la relatividad de nuestras experiencias sensibles; esto es, cómo en función de cambios internos en el sujeto, idénticas circunstancias externas pueden dar lugar a experiencias fenoménicamente distintas. Este mismo ejemplo ilustra también cómo, por sí sola, la existencia de casos de este tipo no basta para establecer la subjetividad de un fenómeno, en este caso las propiedades cromáticas representadas en la experiencia perceptiva¹. Pues hay buenas razones —mencionadas en la descripción del caso— para no otorgar el mismo estatuto normativo a las dos experiencias: la experiencia $E(t_2)$ que tengo con el ojo fatigado, es, intuitivamente, ilusoria. Si lo es, entonces no representa la misma propiedad que representa $E(t_1)$, la que produce el ojo descansado; $E(t_2)$ representa una propiedad incompatible con la que representa $E(t_1)$, una que la superficie percibida no tiene. Por tanto, el dato de partida —que $E(t_1)$ y $E(t_2)$ las causa una superficie con idénticas propiedades objetivas, de manera que las diferencias entre ambas experiencias las explican solo las propiedades internas del sujeto asociadas a la relativa fatiga del ojo— no establece que las propiedades cromáticas representadas sean subjetivas. La experiencia no ilusoria puede representar una propiedad objetiva que de hecho tiene la superficie en cuestión, y la experiencia ilusoria una, igualmente objetiva, aquella que en condiciones normales de ausencia de fatiga produciría una experiencia cualitativamente del mismo tipo que $E(t_2)$.

El ejemplo es interesante para nuestros propósitos, sin embargo, porque sugiere una clara posibilidad; a saber, que la experiencia que yo tengo con el ojo fatigado la produzca esta misma superficie en otro sujeto (de otra especie, o de la misma, quizás yo mismo en el curso del tiempo, de resultas de procesos de envejecimiento) mirando con ojos descansados, en circunstancias que (para la vida cognitiva de ese sujeto) no tengan nada de anormal. Casos reales que realizan esta posibilidad abstracta son el punto de partida para el argumento maestro a que me refería. Gómez Torrente menciona en su artículo el caso de la disparidad en cuanto a las propiedades objetivas de la luz que producen (en sujetos por lo demás igualmente normales, y

¹ Con Gómez Torrente, presupongo aquí la tesis, relativamente controvertida como cualquier otra en filosofía, pero a mi juicio correcta, de que las experiencias perceptivas tienen contenido representativo, presumiblemente «no-conceptual», en el sentido de «constitutivamente distinto del contenido lingüístico»; esto es, un contenido que codifica las condiciones de corrección e incorrección de la experiencia, las condiciones en que la experiencia es verídica o ilusoria/alucinatoria. Para más al respeto, cf. García-Carpintero, M., «Nonconceptual Modes of Presentation», en: *European Review of Philosophy*, 6 (2006).

en las mismas circunstancias externas) experiencias de colores «puros» tales como un verde sin matices de amarillo ni de azul. En casos así, no existen buenas razones para considerar a una de las experiencias ilusoria; ambas son igualmente verídicas. Pero si lo son, como en virtud de sus diferencias fenoménicas representan *diferentes* propiedades cromáticas de la superficie percibida, dado que las propiedades objetivas de la superficie externa son las mismas, y dado que las únicas diferencias relevantes al caso son diferencias en los sujetos respectivos, concluimos que las propiedades cromáticas representadas por las experiencias son subjetivas².

Las propiedades representadas son aún propiedades de las superficies de las cosas externas, que son las que en último extremo las ejemplifican, por más que se trate de propiedades constituidas por rasgos internos a los sujetos. Una manera de combinar ambos requisitos es concebir las propiedades cromáticas, a la manera articulada por Locke (que parece corresponder a las ideas al respecto de Demócrito, Galileo, y muchos otros), como *propiedades secundarias*: disposiciones de las superficies (y otros emisores de luz) a producir (en condiciones que se han de determinar con suficiente perspicuidad) en sujetos (de ciertos tipos, que se deben especificar con perspicuidad) experiencias con ciertos rasgos intrínsecos. Jugando con la especificación de las condiciones y de los sujetos garantizamos una cierta objetividad, una medida de posibilidad de ignorancia y error; pues no son los rasgos intrínsecos inmediatamente sentidos por un sujeto, por sí mismos, los que determinan si se ejemplifican o no las propiedades cromáticas, sino que las circunstancias deben ser las apropiadas. Es así que podemos mantener el juicio intuitivo de que la experiencia obtenida con el ojo fatigado en el ejemplo inicial es ilusoria, que representa *erróneamente* las propiedades cromáticas de la superficie percibida; análogamente se acomodan los casos de ignorancia. Un sujeto que atribuyese a la superficie el color que experimenta con el ojo fatigado se lo atribuiría erróneamente, y estaría ignorando al hacerlo el color que realmente tiene la superficie, pese a estar ejercitando su capacidad perceptiva.

2. Propiedades objetivas y subjetivas

Diversos detalles de este argumento maestro que se acaba de esbozar y de la posición «subjettivista» sustentada requieren sustancial clarificación filosófica. Notoriamente

² Cohen defiende una versión de este argumento. Por ejemplo, cf. Cohen, J., «Color Properties and Color Ascriptions: A Relationalist Manifesto», en: *Philosophical Review*, 113 (2004). La sección tercera de ese trabajo contiene un buen número de otros interesantes casos reales del tipo descrito, entre ellos el ejemplo de la disparidad en cuanto a los colores puros mencionada en el texto, además de referencias bibliográficas a la literatura relevante.

requieren clarificación la distinción misma entre *objetivo* y *subjetivo* y entre rasgos *externos* e *internos* en que se basa; la naturaleza específica de los rasgos de los sujetos a que se apele, en especial la de los *qualia* o rasgos fenoménicos de la experiencia³; la naturaleza de las condiciones adecuadas de ejemplificación de los rasgos subjetivos utilizados en la caracterización de las propiedades cromáticas, así como de las características de los tipos de sujetos a que se hace igualmente referencia en tal caracterización. El esbozo de argumento propuesto no garantiza, por supuesto, que todas estas cuestiones puedan ser respondidas apropiadamente, sin lo que una posición subjetivista no es en último extremo aceptable. Por fortuna, no necesitamos entrar más en ellas para nuestros propósitos, porque, como anticipé, el argumento de Gómez Torrente concede que puedan serlo. Su interés está solo en rechazar que consideraciones del tipo apuntado establezcan el carácter subjetivo de las propiedades significadas por los adjetivos cromáticos del lenguaje natural. Sin embargo, antes de discutir críticamente su argumento, quiero mencionar lo que para mí es la cuestión central en este ámbito, porque mis discrepancias con Gómez Torrente pueden depender de cómo se responda a ella⁴. Recuérdese que la tesis que él defiende y yo cuestiono es condicional: incluso si las experiencias representan propiedades subjetivas, el lenguaje cromático representa propiedades objetivas. Yo sospecho que las discrepancias las ocasiona en buena medida el que no entendemos del mismo modo la diferencia entre *objetivo* y *subjetivo*.

Uno de los problemas centrales en la clarificación filosófica de la distinción entre propiedades primarias y propiedades secundarias —la tradicional distinción que, según he sugerido, corresponde a la distinción entre propiedades objetivas y subjetivas representadas en la experiencia— concierne a la clarificación de las modalidades implicadas en el trazo de la misma. Una caracterización adecuada debe al menos garantizar que los que se ofrecen como casos paradigmáticos de propiedades subjetivas o secundarias tienen al menos visos razonables de serlo. Gómez Torrente menciona como ejemplos claros de propiedades subjetivas el carácter de *sexy* o no de una persona, o el

³ El argumento maestro parece presuponer que estos rasgos fenoménicos pueden, en principio, especificarse independientemente de los rasgos *objetivos* o *externos*, lo que notoriamente conduce a problemas filosóficos fundamentales, en la vecindad de las preocupaciones de Wittgenstein en su célebre argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado.

⁴ Lo que sigue es un esbozo de las ideas desarrolladas en García-Carpintero, M., «A Non-Modal Conception of Secondary Properties», en: *Philosophical Papers* (República de Sudáfrica), 36, 1 (2007). Además cf. Cohen, J., «Color, Variation, and the Appeal to Essences: Impasse and Resolution», en: *Philosophical Studies*, 133 (2007), 3, donde se defiende un punto de vista cercano, si bien su «Color Properties and Color Ascriptions: A Relationalist Manifesto» contenía indicios de la confusión entre necesidad y esencia. Ver la nota 13.

de *nauseabundo* o no de algo; y presupone que propiedades como *ser largo*, *ser frío* o *ser agua* constituyen casos paradigmáticos de propiedades objetivas. ¿Qué hace según él respectivamente «subjctivas» y «objetivas» a estas propiedades?

Una respuesta inicial, que Gómez Torrente considera (ver la nota 6), es que una concepción apropiada de las propiedades subjetivas debe hacer *a priori* que la ejemplificación de las propiedades secundarias como *ser nauseabundo* produce determinadas respuestas (náuseas, en este caso) en cierto tipo de individuos en ciertas circunstancias. Ahora bien, para que esta respuesta distinga *sexy* de *largo*, esas «circunstancias» y ese «tipo de individuos» deben ser caracterizados de una forma suficientemente sustantiva, no meramente como «las circunstancias, cualesquiera que sean, en que se producen náuseas» y «los individuos, cualesquiera que sean, en que se producen náuseas»; porque es ciertamente verdadero *a priori* que las cosas largas producen la impresión perceptiva de longitud en las circunstancias, cualesquiera que sean, en que se producen esas impresiones en los individuos, cualesquiera que sean, en que se producen tales impresiones. Mas para conseguir proposiciones plausiblemente cognoscibles *a priori*, ni las circunstancias ni las respuestas ni los tipos de sujetos pueden ser descritos de formas muy alejadas de lo que el común de los mortales conoce. Se hace entonces difícil pensar que, en estos términos, se pueda distinguir *nauseabundo* de *largo* o *acuoso*. Porque *largo* es una propiedad observable, y el agua una sustancia cuya presencia se puede constatar perceptivamente; y eso conlleva que sea parte del concepto de tales cosas que, en las circunstancias adecuadas, produzcan respuestas determinadas en las experiencias perceptivas de sujetos de ciertos tipos, tanto como pueda serlo del concepto de *nauseabundo*. Parece así que no podemos distinguir las presuntas propiedades secundarias de las primarias apelando a modalidades epistémicas, al carácter *a priori* de ciertas proposiciones sobre respuestas cognitivas a su presencia: es tan *a priori* que la presencia de la longitud produce impresiones perceptivas de longitud (en sujetos apropiados, en circunstancias apropiadas), como pueda serlo que la presencia de algo nauseabundo produce náuseas (en sujetos apropiados, en circunstancias apropiadas)⁵.

⁵ Gómez Torrente admite que hay «preconcepciones» asociadas a nuestros conceptos de propiedades objetivas como la designada por «acuoso» que contribuyen a fijar su referencia, tanto como las hay para «verde»; tales preconcepciones vinculan la ejemplificación de la propiedad a las experiencias perceptivas que producen en determinadas circunstancias. Gómez Torrente cuestiona sin embargo que sean «necesarias, *a priori* o analíticas» (ver la nota siguiente). Desconozco cuál sea la diferencia que Gómez Torrente tiene en mente entre el papel que asigna a las «preconcepciones» en la fijación de la referencia, y el estatuto modal (en cuanto analítica o *a priori*) de una proposición, pero para los fines de estas consideraciones basta que hay preconcepciones asociadas tanto a «acuoso» como a «verde» que desempeñan un papel similar, cosa que Gómez Torrente acepta.

La famosa distinción kripkeana entre descripciones asociadas a términos sinónimas con esos términos y descripciones que meramente fijan la referencia, y su consecuente distinción entre modalidades epistémicas y metafísicas sugiere una idea alternativa⁶. Tanto si al referencia de T la fija D, como si T es sinónimo con D, *los T son D* es cognoscible *a priori*; pero solo en el segundo caso está garantizado que la verdad en cuestión es *metafísicamente necesaria*. Quizás entonces la peculiaridad de *nauseabundo* y *sexy* sea que están *necesariamente* asociados a descripciones que especifican la respuesta (náusea) en circunstancias apropiadas en sujetos apropiados, mientras que *largo* y *acuoso* claramente no lo están⁷. Desafortunadamente, aunque esta propuesta se aproxima a lo correcto (que la distinción debe trazarse no solo en términos de modalidades epistémicas, sino también de modalidades metafísicas), tal y como se ha formulado dista de ser adecuada. El problema es que la noción de necesidad metafísica es aún demasiado burda para nuestros propósitos, como se ha puesto de relieve en las discusiones entre descriptivistas y antidescriptivistas en el caso de los términos singulares⁸. Es cierto que lo que distingue a *nauseabundo* es estar «más estrechamente» relacionado que *largo* con las descripciones conceptualmente asociadas a ambas propiedades relativas a las respuestas cognitivas que producen, pero no que la proposición pertinente *los T son D* sea metafísicamente necesaria en el caso de *nauseabundo* pero no en el de *largo*.

La razón es, en breve, que si queremos capturar adecuadamente nuestras intuiciones modales sobre lo *nauseabundo*, la descripción D en cuestión debe ser una *rigidificada*; pero si reemplazamos la descripción D en el esquema anterior por rigidificaciones de las descripciones en cuestión, obtenemos verdades metafísicamente necesarias en ambos casos, el de *nauseabundo* y el de *largo*. ¿A qué intuiciones modales me refiero? Intuitivamente, por más que *nauseabundo* sea una propiedad secundaria o dependiente de la respuesta, hemos visto que también debe haber un cierto lugar a la ignorancia y al error en las predicaciones de la misma. Las cosas *nauseabundas* no siempre producen náuseas, ni solo ellas producen náuseas; diversas circunstancias subjetivas influyen en que lo hagan o no. Cosas que en nuestra infancia nos producían náuseas ahora ya no lo hacen; quizás hemos ampliado nuestra imaginación, o quizás hemos aprendido a controlarla. De ahí que no sea lo mismo predicar de algo «me produce náuseas» que predicar «es *nauseabundo*»: la segunda predicación tiene una estabilidad y un carácter genérico que la primera no tiene; *eo ipso*, uno puede

⁶ Lo sugiere por analogía; recuérdese que por ahora no estamos discutiendo las propiedades semánticas de los términos lingüísticos, sino las que suponemos a las experiencias perceptivas.

⁷ Cf. Johnston, M., «Are Manifest Qualities Response-Dependent?», en: *The Monist*, 81 (1998).

⁸ La discusión mantiene el carácter analógico. Ver la nota 7.

discrepar con otro en cuanto a la segunda predicación, sin discrepar en cuanto a la primera. Dado esto, podemos imaginar coherentemente una circunstancia posible en que seres que (en la medida de lo que podemos describir *a priori*) son como nosotros están constituidos de tal manera que las cosas nauseabundas no producen en ellos náuseas, ni siquiera en circunstancias que (en la medida de lo que podemos describir *a priori*) son como aquellas en que las producen en nosotros. (Análogas consideraciones se aplican al carácter de *sexy* de una persona.)

Por tanto, aunque, en efecto, lo que hace de «nauseabundo» o «*sexy*» propiedades secundarias es un estrecho vínculo con nuestras reacciones en determinadas circunstancias. Si queremos expresar lingüísticamente las descripciones de tales reacciones de una manera que recoja adecuadamente nuestras intuiciones modales debemos decir: algo «nauseabundo» produce náuseas en seres *de hecho* como nosotros en cuanto a los respectos tales y cuales, en circunstancias como aquellas en que *de hecho* nos encontramos paradigmáticamente en tales y cuales situaciones. Y el problema ahora es que, si bien las verdades que resultan de precisar mejor los respectos y las situaciones son metafísicamente necesarias, también lo son verdades enteramente análogas para el caso de *largo* o *acuoso*. Parece pues que ni en términos de la *aprioricidad* o falta de ella de estas proposiciones, ni en términos de su *necesidad metafísica*, podemos capturar adecuadamente la distinción entre propiedades primarias y secundarias.

En un trabajo anterior⁹ he defendido una propuesta alternativa, que apela a la distinción de Kit Fine¹⁰ entre *esencia* y *necesidad*. Tanto las propiedades primarias como las secundarias están necesariamente conectadas con respuestas en la vida cognitiva de los sujetos, respuestas que, *a priori*, en términos de esas «preconcepciones» fijadoras de la referencia que presume Gómez Torrente, solo podemos caracterizar como producidas en sujetos *de hecho* como nosotros en ocasiones *de hecho* como ciertas circunstancias paradigmáticas para ello en nuestro caso. La diferencia estaría en que solo en el caso de las propiedades secundarias son tales respuestas en tales individuos en tales circunstancias (individuos y circunstancias que, insisto, solo con ayuda de la investigación empírica pueden caracterizarse con suficiente especificidad) *constitutivas* o *esenciales* de la propiedad; no lo son en el caso de las propiedades primarias.

Mi discrepancia última con Gómez Torrente puede subyacer aquí; aunque el artículo no propone explícitamente capturar la distinción entre propiedades objetivas y subjetivas en términos de necesidad y contingencia metafísicas, hay indicios de que eso es lo que se presupone. Así, para defender que la dependencia contextual que admite en el significado de los adjetivos cromáticos no conlleva ningún subjetivismo

⁹ Cf. García-Carpintero, M., «A Non-Modal Conception of Secondary Properties».

¹⁰ Cf. Fine, K., «Essence and Modality», en: *Philosophical Perspectives*, 8 (1994).

(pues los adjetivos para distancias espaciales son igualmente contextualmente dependientes), Gómez Torrente apela a que tal dependencia contextual es compatible con que el «perfil modal» del adjetivo sea «rígido». Esto parece presuponer que el «perfil modal» de «repugnante» o «*sexy*» no debería ser «rígido». Sin embargo, y pese a que es controvertido cómo definir las nociones cruciales de «perfil modal» y «rigidez» en el caso de los términos generales, a mi juicio, por las razones apuntadas antes, una semántica aceptable para tales adjetivos debe asignarles perfiles modales rígidos (junto quizás a otros no-rígidos): perfiles modales que permitan decir consistentemente que las cosas nauseabundas podrían no producir náuseas en seres aparentemente como nosotros en circunstancias como aquellas en que aparentemente las producen en nosotros.

3. Objeciones a Gómez Torrente

Estoy ahora en posición de enunciar mis objeciones a Gómez Torrente, que tienen un lado negativo y uno positivo. El primero es consecuente a la discusión de la sección precedente. Gómez Torrente argumenta en su trabajo que los adjetivos cromáticos significan propiedades objetivas, incluso aunque la experiencia perceptiva cromática represente propiedades subjetivas, a partir de «ciertas hipótesis razonables acerca de los mecanismos de determinación de la referencia». Si la hipótesis en cuestión es (como supongo) que la referencia de los adjetivos le fijan preconcepciones como las que menciona, determinando así un perfil modal rígido, entonces su argumento me parece un *non sequitur*. Los adjetivos cromáticos no se distinguen, pongamos por caso, de los espaciales (o de «acuoso», etc.) en esos términos, y, sin embargo, esto es aún compatible con que los segundos signifiquen propiedades objetivas, mientras que los primeros significan propiedades tan subjetivas como las representadas en la experiencia cromática. He indicado de manera genérica cómo podría trazarse aún la distinción en términos más adecuados que los epistémicos o modales aparentemente supuestos por Gómez Torrente. Examinemos ahora las consideraciones positivas en favor de la tesis que él cuestiona.

La consideración más importante es a mi juicio que no es realmente estable mantener a la vez la subjetividad de las propiedades representadas por las experiencias cromáticas y la objetividad de las significadas por los adjetivos cromáticos. Hay diferencias relevantes entre unas y otras, derivadas del hecho de que el carácter representativo de un lenguaje sirve a los intereses comunicativos de sus hablantes, mientras que el de las experiencias perceptivas sirve únicamente a los intereses del sujeto de las mismas. Pero, compatiblemente con esto, es razonable generalizar el argumento

maestro en favor de la subjetividad de las propiedades representadas en la experiencia cromática a la de las significadas por los adjetivos lingüísticos correspondientes.

Aplicando el argumento maestro, se puede concluir que dos experiencias cromáticas cualitativamente distintas, una («verde») de un sujeto con un sistema perceptivo tricromático (como un ser humano normal, con tres tipos de conos), otra («roja») de uno con un sistema dicromático (como un humano daltónico, con solo dos tipos de conos), provocadas en circunstancias perfectamente normales para uno y para otro por superficies con idénticas propiedades lumínicas objetivas (la luz inferior de los semáforos, pongamos por caso), representan diferentes propiedades cromáticas de la superficie, propiedades por ende subjetivas. Este argumento no se puede trasladar al significado de los adjetivos de color que estos dos sujetos utilizan, si ambos pertenecen a una misma comunidad lingüística. Es perfectamente razonable (y el ejemplo del semáforo que estamos considerando indica bien a las claras por qué) considerar a uno de ellos (el daltónico, en nuestro caso) «anormal» en lo que respecta a la determinación del significado de los adjetivos del lenguaje, en virtud de consideraciones estadísticas (entre los seres humanos, alrededor de un uno por ciento es dicromático). Por tanto, cabe considerar que los adjetivos cromáticos que usan significan las mismas propiedades cromáticas, y que si el daltónico rehúsa a causa de su daltonismo a aplicarle el adjetivo «verde» a la superficie, está cometiendo un error (y mostrando por ello ignorar la propiedad cromática designada en su lenguaje que la superficie realmente tiene). Sin embargo, consideremos ahora, en contraste con el nuestro, el lenguaje (en todo lo demás tan idéntico al castellano como sea posible) de una comunidad que siempre ha estado constituida por daltónicos (que, a buen seguro, utilizan un sistema diferente para regular el tráfico). Ahora parece razonable concluir que los adjetivos cromáticos pertinentes no son directamente traducibles; «rojo» en la comunidad de daltónicos agrupa correctamente el color de la luz superior de nuestros semáforos con el de la luz inferior.

De aquí no se sigue aún que los adjetivos cromáticos signifiquen propiedades subjetivas; los adjetivos cromáticos de dos comunidades podrían no ser directamente traducibles, pese a que significan (agrupándolas de distintos modos) propiedades objetivas de la luz del mismo tipo, clases de reflectancias pongamos por caso. Pero no se me ocurre ninguna buena razón para insistir en ello, una vez que se ha aceptado la subjetividad de las propiedades representadas por las experiencias cromáticas¹¹. Las consideraciones sobre cómo se fija la referencia de las expresiones y sus consecuencias

¹¹ Hasta aquí no hemos considerado la tesis análoga para las propiedades representadas en la experiencia cromática, a saber, que representan propiedades objetivas tales como clases de reflectancia. Entiendo que se trata de consideraciones análogas a las que se exponen en lo que sigue para el lenguaje cromático.

modales no parecen ofrecer una buena razón, como he indicado; cabe extender el modelo que he apuntado para entender la subjetividad de las propiedades representadas en la experiencia a las significadas por los adjetivos. En el caso de las primeras, su subjetividad consiste en que es constitutivo de las mismas el ser disposiciones de las superficies, fuentes de luz, cuerpos translúcidos, etc., a producir en el sujeto experiencias de un cierto tipo cualitativo en determinadas circunstancias. Dejamos así abierta la posibilidad, en el mismo sujeto, de error e ignorancia. En el caso de las segundas, su subjetividad es exactamente análoga, con la única diferencia de que se hace referencia en la especificación de lo que es constitutivo de las mismas a las experiencias de sujetos normales en la comunidad en circunstancias normales para la comunidad, abriendo así más espacio al error y a la ignorancia¹².

Gómez Torrente aduce una consideración indirecta en favor del carácter objetivo de las propiedades significadas por el lenguaje cromático. Da el ejemplo del sistema colorimétrico de fichas de la compañía Munsell, siendo quizás el más famoso ejemplo (en Norteamérica) de que un fenómeno correspondiente a un adjetivo de color es objetivo, ya que puede establecerse por estipulación.

Esta no me parece una consideración suficiente; una propiedad «subjetiva» como la que he descrito es lo suficientemente estable a través de los hablantes de una lengua como para que existan procedimientos como el indicado estipulados para determinarla. Por lo demás, el argumento puede volverse en contra de las pretensiones de Gómez Torrente. A diferencia de lo que ocurre con los patrones estipulados para determinar la referencia de «un metro», «100° C», etc., en el caso del uso de los patrones para colores definidos por procedimientos como el que menciona Gómez Torrente se hace referencia explícita a condiciones perceptivas adecuadas para determinar su referencia, como que la superficie debe verse bajo luz del hemisferio norte, iluminada a 90° y visto a 45°, etc. Todo esto sugiere que la propiedad que se está tratando de determinar es una, si no subjetiva, sí intersubjetiva en el sentido caracterizado. Gómez Torrente se muestra escéptico en cuanto a que pueda haber un sistema «sexymétrico» que sea de modo análogo intersubjetivamente estable; pero (dejando a un lado el hecho de que los publicistas parecen tener muy buen olfato para los grados elevados de *sex appeal*) este dato, en la medida en que lo es, admite explicaciones evolutivas razonables compatibles con el carácter subjetivo de las propiedades significadas por el lenguaje cromático.

¹² Gómez Torrente dice que no le «consta» que los filósofos que defienden una respuesta subjetivista a la primera cuestión defiendan también una subjetivista a la segunda. Sin embargo, Cohen, J., «Color Properties and Color Ascriptions: A Relationalist Manifesto», defiende una concepción subjetivista tanto para la experiencia cromática como para el lenguaje cromático. Véase la sección cuatro de su trabajo.

Otra consideración significativa en contra de la tesis de Gómez Torrente es su incapacidad para indicar de una forma mínimamente sustantiva qué son esas propiedades objetivas que según él significan los adjetivos cromáticos: «el verde (el fenómeno que ‘tienen’ las cosas verdes) es la luz de un cierto conjunto de tipos de luz». Lo que a muchos nos convence de que la concepción de Putnam y Kripke de los géneros naturales es correcta es el que la ciencia ha sido capaz de especificar en sus propios términos los referentes: ser agua es ser H₂O. Si el referente de «verde» se pudiese al menos identificar con una clase de reflectancias, pongamos por caso, ello sería un buen indicio de que una concepción objetivista es correcta; pero el propio Gómez Torrente da buenas razones en contra de esa identificación. No entiendo bien por qué una objeción que Gómez Torrente hace a una propuesta que atribuye a Kripke no se aplica *mutatis mutandis* a la suya propia. Me refiero a cuando afirma que si tomamos lo que la Física propone de hecho como propiedades existentes en el mundo real como una guía importante acerca de cuáles son las propiedades objetivas de las cosas, el hecho de que las cosas intuitivamente verdes no tengan ninguna propiedad estructural o primitiva en común debería parecernos una objeción seria a dicha propuesta.

Quiero concluir con una nota de cautela anticipada al comienzo. En diversos lugares, da la impresión de que la tesis que Gómez Torrente defiende no es una sobre qué es razonable concluir que significan los adjetivos cromáticos, en vista en parte de los resultados de la investigación empírica, sino más bien una sobre qué sugieren nuestras intuiciones lingüísticas al respecto. Por ejemplo, en contra de uno de los argumentos comúnmente invocados en favor de la subjetividad de tales propiedades, Gómez Torrente dice que «a mí me parece claro que intuitivamente la hoja es verde en un sentido absoluto». Yo no veo razones para discrepar de esto. Mi impresión es que nuestras intuiciones lingüísticas no discriminan entre «agua», «largo» y «rojo»¹³. Las razones para efectuar tal discriminación son a mi juicio *a posteriori*, como he tratado de indicar (aunque las consideraciones para trazar correctamente su naturaleza sean, naturalmente, *a priori*).

¹³ Se han efectuado experimentos que parecen constatar que incluso los niños pequeños tienen el tipo de intuiciones que apuntan a una concepción del significado de «agua», «tigre», etc. como la que defienden Kripke y Putnam (cf. Gelman, S.A., *The Essential Child: Origins of Essentialism in Everyday Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2003). No me consta que se haya efectuado experimentos similares para comprobar si existen intuiciones análogas que discriminen «rojo» de «ovoide», pongamos por caso.

IV

Sentidos, interpretación y sinsentido

Psicologismo, metafísica y sinsentido

Javier Vidal

Pontificia Universidad Católica del Perú

La sensación de pensar y estar teniendo una experiencia es tan fuerte como un vendaval que no moviera, no obstante su desmesurada virulencia, ni una hoja.

Álvaro Pombo, *La fortuna de Matilda Turpin*.

En *Tractatus* 6.54 Wittgenstein sostiene que las proposiciones del *Tractatus* son sinsentidos. El carácter especial de las proposiciones del *Tractatus*, que por sí mismas son expresión de una actitud crítica hacia la filosofía, abre la cuestión de si una investigación sobre el importe psicologista de la filosofía tendrá resultados aplicables al propio *Tractatus*. En cualquier caso, el objetivo de esta exposición no es tratar ese punto¹. Me quedo un paso más atrás, en 6.53, donde Wittgenstein afirma que el método correcto de la filosofía llevaría a, «siempre que alguien quisiese decir algo metafísico, demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones»². No está nada claro que la noción de sinsentido empleada aquí sea la misma que la noción filosófica³ de sinsentido. En 6.53 tenemos la noción tractariana de sinsentido: una proposición metafísica no tiene sentido porque algún signo en ella no tiene significado (cf. 5.473, 5.4733). La noción filosófica de sinsentido es aquella propia de un prejuicio antimetafísico: una proposición metafísica no tiene

¹ Pero, como ejemplos de proposiciones (oraciones) metafísicas utilizaré las proposiciones metafísicas del *Tractatus*.

² Todas las citas del *Tractatus* son de: Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Tecnos, 2003. Los «nuevos lectores» del *Tractatus*, Diamond, Conant y un largo etcétera, suelen considerar que 6.53 se convierte en un sinsentido por obra y gracia de 6.54; 6.53 pertenecería al cuerpo del *Tractatus* mientras que 6.54 pertenecería al marco (*frame*) desde el que leer el trabajo. Lo relevante es que en el supuesto de que 6.53 sea un sinsentido y que, por tanto, no quepa hablar de un método correcto de la filosofía, no tendría por qué verse afectada la afirmación subordinada de que si alguien dice algo metafísico es que no ha dado significado a ciertos signos.

³ La noción propia de una filosofía crítica, obviamente.

sentido porque es el intento de responder a una pregunta que no puede responderse⁴. Ciertamente, no tiene por qué haber ninguna tensión aquí: puede afirmarse que para Wittgenstein una proposición metafísica es el intento de responder a una pregunta que no puede responderse precisamente porque tanto la proposición como la pregunta son sinsentidos desde un punto de vista semántico o lógico.

La mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas sino sinsentidos. Es por ello por lo que no podemos responder a preguntas de ese tipo, sino solo constatar que se trata de sinsentidos. La mayor parte de las preguntas y proposiciones de los filósofos surgen del hecho de que no entendemos la lógica de nuestro lenguaje (4.003).

Es posible quedarse solo con la noción pretractariana de sinsentido⁵. En lo que sigue me quedo con la noción tractariana como noción fundamental, teniendo en cuenta que, además, puede explicar la noción filosófica.

¿Qué debe entenderse como *metafísico* según la expresión de 6.53? El contexto de 6.53 (6.4-6.5), donde Wittgenstein trata de la ética, la vida feliz, el escepticismo y lo místico, indica que las proposiciones metafísicas no son las proposiciones de, digamos, una ontología formal. Por ejemplo, no serían metafísicas las proposiciones mediante las que los lógicos hablan de la distinción categorial entre objeto y concepto. De hecho, las otras dos apariciones de «metafísico» en el *Tractatus* —5.633 y 5.641— tratan del sujeto metafísico, el yo filosófico. Por tanto, la noción tractariana de lo metafísico es la noción de aquello respecto a lo cual puede adoptarse una típica actitud antimetafísica: la metafísica es el intento de responder preguntas consideradas como filosóficamente trascendentales. Esta conclusión de nuevo nos lleva a reconciliar la noción tractariana y la noción filosófica de sinsentido: lo metafísico de que habla 6.53, cuyo intento de decirlo es un sinsentido según la noción tractariana, es precisamente aquello que es un sinsentido según la noción filosófica de intentar responder preguntas que no pueden responderse⁶.

⁴ Esta es, por ejemplo, la noción kantiana de sinsentido: una ilusión trascendental surge al intentar responder a una pregunta que no puede responderse mediante un uso legítimo de la razón.

⁵ Algunos «nuevos lectores», como Kremer, sostienen que la noción tractariana de sinsentido pertenece al cuerpo del *Tractatus* y que, por tanto, también debe ser arrojada con la escalera. De manera que la noción de sinsentido de 6.54, mediante la que arrojamos la escalera y evaluamos las proposiciones filosóficas del *Tractatus* como sinsentidos, es la propia de un simple prejuicio antimetafísico. Cf. Kremer, M., «The Purpose of Tractarian Nonsense», en: *Nous*, 35 (2001), pp. 39-73.

⁶ Es curioso que en 4.003, Wittgenstein compare las preguntas filosóficas con «la pregunta sobre si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello». Esta pregunta no llega a ser, obviamente, una pregunta filosófica, y es un claro sinsentido según la noción tractariana. Pero, las preguntas filosóficas en las que está pensando serían sobre lo bueno y lo bello, algo propiamente metafísico según interpreto 6.53. Lo

La noción tractariana de sinsentido tiene una consecuencia inmediata: no pueden *pensarse* sinsentidos. Esta afirmación podría derivarse de otras tesis del *Tractatus* sin hacer uso de la noción tractariana: por ejemplo, que no pueden pensarse sinsentidos es una consecuencia inmediata de 2.221, «lo que una figura representa es su sentido», y de 3, «una figura lógica de los hechos es un pensamiento»⁷.

Pero, sigo a C. Diamond examinando lo que podría significar el intento de comprender a alguien que piensa un sinsentido⁸ y, por tanto, situándome de entrada en territorio enemigo. En un caso normal de comprensión, si alguien dice algo trato de comprenderle sustituyendo la oración que él realmente emitió por una oración de mi idiolecto que, obviamente, yo comprendo. De manera que si A emite p, mi comprensión de la emisión consiste en llegar a conocer que A dijo que p*, donde la oración usada en la *cláusula-que* es la oración de mi idiolecto que produce una comprensión exitosa⁹. Mi comprensión podría expresarse en los términos: «A pensó que p*». Ahora bien, es evidente que mi comprensión exitosa de A depende de mi comprensión de p*, oración que tiene sentido en el idiolecto que yo hablo, en cuyo caso, dado que la comprensión es exitosa, la oración emitida por A tiene que tener el mismo sentido en el idiolecto de A que p* tiene en el mío. Luego, si yo puedo decir «A pensó que p*» es que A pensó algo con el sentido de p*. De ahí que, si el idiolecto del hablante y mi idiolecto son el mismo, mi comprensión consiste en saber pasar del discurso directo al discurso indirecto y afirmar «A dijo que p» (así también, «A pensó que p»). Supongamos ahora que A emite p, donde p es un sinsentido. De entrada, está claro que yo no puedo usar ninguna oración p* de mi idiolecto para expresar mi comprensión de A en los términos «A pensó que p*», puesto que por definición p no puede tener el mismo sentido que p*: yo no puedo comprender la emisión de

relevante es que el término de comparación no sea, por ejemplo, una pregunta sobre si el concepto *caballo* es o no es un concepto.

⁷ Aquí es irrelevante si en 3 se habla del pensamiento como acto de pensar o como contenido pensado, un pensamiento fregeano. De acuerdo con ciertas interpretaciones de 3.11 («El método de proyección es el pensar el sentido de la proposición») y de otras proposiciones tractarianas, se ha argumentado que el *Tractatus* habla del pensamiento como el acto de figurar. En cualquier caso, el resultado del acto de figurar es una figura, que es de lo que específicamente trata 3, y según 2.221 una figura representa su sentido. Otra cuestión es si el acto de figurar debe entenderse como la acción de un sujeto trascendental o, simplemente, como un hecho psicológico. Es evidente que en el presente contexto, el psicologista concebirá un pensamiento tractariano como un acto de pensar, donde un acto de pensar es un hecho psicológico. Leer más adelante.

⁸ Cf. Diamond, C., «Ethics, Imagination, and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*», en: Crary, A. y R. Read (eds.), *The New Wittgenstein*, London: Routledge, 2000. Además cf. Geach, P., *Mental Acts*, Bristol: Thoemmes Press, 1992, pp. 10, 85.

⁹ Obviamente, podría tratarse de la misma oración-tipo que A emitió. En esta exposición, aunque soy algo más técnico que Diamond, omito las complejidades que nos desviarían del tema.

A. Entonces, si el hablante y yo hablamos el mismo idiolecto, lo que no puedo hacer es pasar del discurso directo al discurso indirecto. Pero, esta imposibilidad ya es una consecuencia inmediata de la noción tractariana de sinsentido. De acuerdo con esa noción, «A emitió p» puede tener sentido si p es solo el nombre de una secuencia de signos¹⁰. Sin embargo, «A dijo que p» es un puro sinsentido según la noción tractariana: en tanto que p es un sinsentido, la oración (seudo-oración) «A dijo que p» es un sinsentido porque, como sostiene 6.53, no le hemos dado significado a ciertos signos que son partes constituyentes de ella: de hecho, no le hemos dado significado a p. Luego, «A pensó que p» es un sinsentido: es ininteligible decir que A pensó que p. Es obvio que si es ininteligible decir que alguien pensó un sinsentido, se sigue que los sinsentidos son impensables¹¹.

La posibilidad de pensar lo metafísico, donde querer decir algo metafísico es un sinsentido según la noción tractariana, quedaría excluida. Sin embargo, cabe una jugada psicologista consistente en explotar la dimensión subjetiva del pensamiento. En efecto, cada vez que adscribimos un pensamiento a alguien, podemos distinguir fregeanamente entre el pensar, que es una ocurrencia de la vida mental del sujeto, y el pensamiento propiamente dicho, que es el contenido objetivo trascendente a la vida mental¹². De entrada, como lo expresaría Dummett, está el hecho de que, si

¹⁰ No puede ser el nombre de una oración, bajo el supuesto de que p es un sinsentido. La razón es que, según el *Tractatus*, una oración (un signo proposicional) está articulada, es un hecho, y, por tanto, tiene que poder expresar un sentido (3.14-3.141). Por eso, a veces hablaré de pseudo-oraciones.

¹¹ Un movimiento de escape es remitir la cuestión de la inteligibilidad a un orden superior: ¿tiene sentido o no tiene sentido «Es ininteligible decir que A pensó que p»? No lo puede tener según la noción tractariana, dado que p no tiene sentido. Pero si no lo tiene, entonces puede argumentarse que la tesis de que los sinsentidos son impensables es un sinsentido. No habría nada que objetar al respecto, pero eso no prueba que los sinsentidos sean pensables, que es lo que estaba en cuestión. Es muy interesante la comparación que Weiss hace entre la explicación de los enunciados existenciales negativos a la Evans y una posible explicación, según el modelo de Evans, de los enunciados negativos de inteligibilidad («Es ininteligible suponer que p»). Precisamente, la conclusión de Weiss es que, como los enunciados negativos de inteligibilidad siempre tendrían que ser verdaderos, no puede aplicarse el modelo de Evans para darles sentido. Cf. Weiss, J., «Illusions of Sense in the *Tractatus*: Wittgenstein and Imaginative Understanding», en: *Philosophical Investigations*, 24 (2001). En cualquier caso, en la primera respuesta al psicologista estará argumentando que «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» tiene sentido.

¹² Queda claro, entonces, que el psicologista del que hablamos no incurre en la vulneración del principio fregeano de que debe distinguirse entre lo subjetivo y lo objetivo. Al contrario, estamos ante un tipo de psicologismo que explota esa distinción. Por otro lado, estamos ante un uso de «pensar» que designa una actividad episódica (expresable en un enunciado categórico), como en la pregunta «¿En qué estás pensando?». Pero, téngase en cuenta que «pensar» es a veces usado como «creer» para referirse a una disposición (expresable en un enunciado hipotético), como en la pregunta «¿Qué piensas de la tasa de inflación?».

bien captar un concepto (el sentido incompleto de una expresión)¹³ puede ser explicado en términos del ejercicio de una habilidad práctica, en cambio, *captar* o tener un pensamiento (el sentido completo de una oración) es paradigmáticamente una ocurrencia mental: tanto un concepto como un pensamiento no son contenidos de la mente, pero la captación de un concepto es una noción disposicional, y así, captar un concepto es una forma de pensar que consiste en una disposición a actualizar, en la mente, pensamientos completos¹⁴, en cuyo caso la captación de un pensamiento completo sí es un acto ocurrencial y episódico de la mente. El acto de pensar, el captar o tener un pensamiento, es individuado en términos del sujeto que tiene el pensamiento. El pensamiento, lo pensado, es (es individuado en términos de) el sentido objetivo de una oración por el que la oración aseverada tendría un valor de verdad determinado. Pues bien, la tesis psicologista es apoyarse en la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo para tratar de identificar un acto de pensar como tal acto de *pensar* con independencia de la naturaleza del contenido pensado: si ello fuera posible, podríamos decir que alguien está inmerso en un acto de pensar con independencia de la naturaleza, inteligible o no, de lo que estuviera pensando y, por tanto, en el supuesto de que no fuera algo inteligible, podríamos decir que estaba pensando un sinsentido.

El psicologista tiene varios recursos a mano. A continuación voy a examinar algunos argumentos tratando de dar una respuesta a cada uno de ellos. Pero, no estoy seguro de que el psicologista resulte completamente neutralizado.

I

El psicologista puede echar mano de lo que está implícito en conversaciones del siguiente estilo: «Mira, Pablo está pensativo. ¿A qué estará dándole vueltas? No tengo ni idea». Lo que está implícito en el uso de una forma verbal intransitiva como «estar pensativo» no tiene que ser, desde luego, la suposición de que quien está pensativo

¹³ Obviamente, aquí «concepto» no está siendo usado técnicamente para hablar del referente de un predicado, sino para hablar de todo tipo de sentido menos amplio que un pensamiento completo, incluyendo el sentido de un nombre.

¹⁴ Cf. Dummett, M., *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994, pp. 99-103. Es un hecho familiar para cualquiera que, al tener el pensamiento de que un objeto es cuadrado, la captación del concepto *cuadrado* no consiste en un acto episódico de la mente. Ello se debe a que la captación de un sentido incompleto no tiene un contexto propio en el orden del pensar, por así decirlo, sino que la captación consiste en hacerse cargo de la contribución de tal sentido a determinar el sentido de cualquier contexto más amplio del que pueda formar parte y, fundamentalmente, su contribución a determinar pensamientos completos.

tal vez no esté realmente pensando nada¹⁵, sino, habitualmente, la suposición de que puede estar pensando *cualquier* cosa, de manera que para la identificación del acto de pensar es irrelevante la identificación del pensamiento en cuestión. Luego, en ese uso está implícita la forma verbal transitiva «estar pensando algo», pero sin cualificación alguna. Lo significativo es que en estos casos no solo reconocemos que alguien está consciente, o que su cerebro está en actividad, sino que reconocemos específicamente que está *pensando*, a diferencia de, por ejemplo, estar repitiendo mecánicamente un *mantra*¹⁶. Así, en tanto que ahora «A está pensando algo» no es un sinsentido, no parece que lo llegara a ser, que hubiera que rectificar nuestro juicio, por el hecho de que «algo», cuyo rango de aplicación está sin cualificar, estuviera realmente por un sinsentido: ¿*El pensador* de Rodin dejaría de representar a alguien que está pensativo por el hecho de que representara el estado mental de alguien cuyo contenido (seudo-contenido) es que el mundo y la vida son lo mismo?. Luego, si tiene sentido decir «A está pensando algo», donde «algo» es una variable que puede estar por sinsentidos dado que su rango de aplicación está sin cualificar, entonces es posible pensar sinsentidos¹⁷.

Mi respuesta es la siguiente: si decimos que un sujeto está pensativo y después descubrimos que no estaba pensando algo con sentido, no tenemos que concluir simplemente, desde la tesis de que los sinsentidos son impensables, que la expresión «estar pensativo» tiene que desaparecer completamente de la escena. La idea a explorar es que un uso de «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p», donde el verbo psicológico «estar bajo la ilusión de», seguido de una *cláusula-que* crea un contexto oblicuo, puede interpretarse en términos paratáticos. Como es sabido, un análisis paratático de, por ejemplo, «A dijo que estaba lloviendo» consiste en concebir «que» («that», en inglés) como un término singular demostrativo que refiere a una emisión de la oración «Está lloviendo»: la oración «A dijo que estaba lloviendo» es traducida como «A dijo esto: está lloviendo», donde la oración «Está lloviendo» no

¹⁵ Desde luego, esa es una posibilidad y «estar pensativo» también se usa en ese sentido.

¹⁶ Este es el caso en el que alguien que está pensativo no está realmente pensando nada. De todas maneras, lo anterior no excluye el error: podemos equivocarnos y creer que alguien está pensando algo cuando realmente solo está repitiendo mecánicamente un *mantra*. Pero, la idea sería que, ante la pose de alguien como *El pensador* de Rodin, no cabe tal equivocación radical.

¹⁷ He interpretado la forma «A está pensando algo» como «A está pensando *que p*», donde «algo» está por un contenido proposicional o por un sinsentido. Quizá lo más adecuado hubiera sido interpretarla como «A está pensando *en X*», donde «algo» estaría por un objeto o un concepto, o por algo que carece de significado. Es posible que «estar pensativo» designe, principalmente, una actividad extendida en el tiempo, de manera que decir de alguien que está pensativo es decir que está pensando en algo, una actividad consistente en tener sucesivos pensamientos (p, q) sobre algo. Pero, no creo que en este punto tenga importancia elegir una u otra interpretación, y hacerlo introduciría dificultades añadidas. Leer más adelante la quinta estrategia del psicologista.

es aseverada sino simplemente exhibida. De entrada, al extender el análisis paratácico a un verbo psicológico, afirmaremos que en un análisis paratácico de «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» la partícula «que» refiere al equivalente mental de una emisión de la oración «Tiene sentido que p». Diremos que la ilusión de sentido puede expresarse como «A estaba bajo esta ilusión: tiene sentido que p», donde la oración «Tiene sentido que p» solo es exhibida¹⁸. Lo relevante, entonces, es que al adscribir a alguien una ilusión de sentido la oración «Tiene sentido que p» es simplemente exhibida, de manera que no es *aseverado* que tiene sentido que p¹⁹.

Ahora bien, lo que está en juego al decir que A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p es un caso en que A está bajo una ilusión de sentido porque la oración «Tiene sentido que p» no tiene sentido según la noción tractariana de sinsentido; es que p está por un sinsentido, es decir, está por una seudo-oración a la que no hemos dado significado. Podría sostenerse, por eso, que la oración «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» es un sinsentido según la noción tractariana. Pero, esta consideración olvida que, según el análisis paratácico, la oración «Tiene sentido que p» no es aseverada y que, por tanto, nos hemos situado en territorio metalingüístico. La oración original «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» es obviamente un sinsentido si es interpretada en los términos «A estaba bajo esta ilusión: q», donde q es aseverada. Como decir «Es un sinsentido que q» es un sinsentido según la noción tractariana, pues la oración *usada* (q) no tiene sentido. En cambio, la oración original no es un sinsentido si es interpretada en los términos «A estaba bajo esta ilusión: q»,

¹⁸ Según un análisis paratácico, en los contextos oblicuos normales generados por oraciones de comunicación («A dijo que p»), creencia y pensamiento («A estaba pensando que p»), las oraciones-contenido p son exhibidas de modo distinto a como es exhibida una oración mediante el uso de comillas de cita: entre otras cosas, porque está la suposición de que nos referimos a una oración que fue usada con sentido o, más bien, *pensada*. Mi respuesta depende de sostener que, por el contrario, según un análisis paratácico de «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p», la seudo-oración-contenido «Tiene sentido que p» es exhibida del mismo modo a como es exhibida una oración mediante el uso de comillas de cita. Una justificación para ello es que precisamente la seudo-oración no fue objeto de pensamiento alguno. Otra justificación, en la misma línea, tiene que ver con la diferencia de significado entre «estar bajo una ilusión de pensar» y «estar pensando», y puede leerse en la nota 20.

¹⁹ Obviamente, el análisis paratácico puede aplicarse, donde no haya ilusión de sentido, a «A creía que tiene sentido que p». Pero, en el supuesto de que p esté por un sinsentido, «A creía que tiene sentido que p» debería ser traducido por «A creía falsamente que tiene sentido que p». Ello puede inducir el espejismo de que «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» debe ser traducido por «A creía falsamente que tiene sentido que p». Sin embargo, la oración «A creía falsamente que tiene sentido que p», donde p está por un sinsentido, es a su vez un sinsentido. En efecto, según el análisis paratácico, tendríamos que este es un caso en que A tiene una creencia falsa porque la oración «Tiene sentido que p» resulta ser falsa. Lo cierto es, más bien, que esta oración no puede tener valor de verdad dado que es un sinsentido según la noción tractariana de sinsentido. Así, decir que A creía *falsamente* que tiene sentido que p es emitir un sinsentido.

donde q solo es exhibida. Como decir «q es un sinsentido» no es un sinsentido, pues q como nombre de una oración solo *mencionada* no carece de significado: nombra con éxito una seudo-oración, una determinada secuencia de signos que no expresan un sentido²⁰. Así entendido, es razonable seguir diciendo que un sujeto A estaba pensativo una vez que descubrimos que estaba bajo una ilusión de sentido: un uso correcto de «estar pensativo» podría ser para referirse a cualquier estado mental de A que tiene que ser individuado en términos del equivalente mental de una emisión de la seudo-oración «Tiene sentido que p»²¹. El metafísico representado por *El pensador* de Rodin estaba pensativo a pesar de todo, porque su estado mental tiene que ser individuado en términos del equivalente mental de una emisión de la seudo-oración «Tiene sentido que el mundo y la vida son lo mismo»; pero realmente no estaba pensando que el mundo y la vida son lo mismo²².

²⁰ Cf. nota 10. Ahora bien, el psicólogo podría preguntar: ¿por qué no aplicar también el análisis paratáctico a la oración «A estaba pensando que p», donde p es un sinsentido, de modo que la oración no sea a su vez un sinsentido? La idea sería que, como p no es aseverada, no está en cuestión el sentido de «A estaba pensando que p». Sin embargo, lo esencial aquí es tener en cuenta la diferencia entre las expresiones «estar pensando» y «estar bajo una ilusión (de pensar)». Digamos que, de entrada, el significado de «estar bajo una ilusión» tolera interpretar «que» en «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» como un término singular que refiere a una mera secuencia de signos sin sentido alguno: el significado de «estar bajo una ilusión» excluye precisamente que «Tiene sentido que p» tenga sentido. En cambio, a no ser como una petición de principio, el significado de «estar pensando» no tolera interpretar «que» en «A estaba pensando que p» como un término singular que refiere a un sinsentido. Es decir, según un análisis paratáctico de «A estaba pensando que p», «que» debe referir a una oración que tiene sentido, en cuyo caso no cabe un análisis paratáctico de esa forma de palabras donde p esté por un sinsentido.

²¹ Desde luego, mi tesis es que la oración «Tiene sentido que p», donde p es un sinsentido, es un mero sinsentido (por oposición a, digamos, un sinsentido sustantivo), como un puro galimatías. Podríamos preguntar, entonces, qué derecho tenemos a decir que A está pensativo si el estado de A tiene que ser individuado en términos del equivalente mental de una emisión de esa seudo-oración, que es un puro galimatías, pues parece que, a ese respecto, no habría diferencia en individuar el estado de A en términos del equivalente mental de la emisión de cualquier otro galimatías. La respuesta es que, si bien desde un punto de vista lógico no hay diferencia alguna, desde un punto de vista *psicológico* hay toda la diferencia: es precisamente el efecto psicológico que nos produce individuar el estado de A en términos del equivalente mental de una emisión de «Tiene sentido que p», y no, por ejemplo, de una emisión de «xxxxx tras», lo que nos lleva a adscribir a A un estado de ilusión de sentido. Sobre la distinción entre mero sinsentido y sinsentido sustantivo, cf. Conant, J., «Elucidation and Nonsense in Frege and early Wittgenstein», en: *The New Wittgenstein*, pp. 174-217. Como es sabido, los «nuevos lectores» cifran la relevancia de las proposiciones del *Tractatus*, que son meros sinsentidos, en el efecto psicológico sobre el lector.

²² Ahora bien, en este uso la forma verbal intransitiva de «estar pensativo» es imposible de eliminar. Obviamente, frente al psicólogo estoy argumentando que no puede traducirse por la forma verbal transitiva «estar pensando algo». También podría decirse que tenemos que cambiar de uso de «estar pensativo» una vez que descubrimos que el sujeto estaba bajo la ilusión de pensar. No veo que esa sea una objeción relevante: lo relevante es que podemos seguir afirmando que el metafísico representado por *El pensador* de Rodin estaba pensativo, y que al hacerlo no estamos simplemente afirmando que estaba recitando mecánicamente un *mantra*, o algo parecido.

II

El psicólogo puede hacer uso de la distinción, introducida por Ryle, entre verbos que designan actividades y verbos que designan logros. La tesis de Ryle es que la teoría de los datos sensoriales es la consecuencia de un error categorial, consistente en situar la sensación en la misma categoría lógica que la observación: la categoría de las actividades. Ciertamente «mirar» o «escuchar» designan actividades, actos de observación que pueden realizarse o no con éxito, de manera que puede decirse de alguien, por ejemplo, que trataba de escuchar, pero no logró enterarse de lo que decían (del mismo modo que «jugar» designa una actividad y no un logro). En cambio, «ver» u «oír» son verbos de sensación que designan logros o resultados (como «ganar» designa un resultado), pues, por ejemplo, según un uso propio de «ver» no cabe sostener que alguien vio un pájaro en la jaula si realmente no había un pájaro allí²³. Pues bien, el psicólogo puede tomar la distinción ryleana para argumentar, esta vez en dirección inversa, que la tesis de que los sinsentidos son impensables es el producto de un error categorial, consistente en situar el pensamiento en la misma categoría lógica que el conocimiento: la categoría de los logros. Es evidente que «hablar inglés» designa un logro, puesto que si alguien no es capaz de mantener una conversación mínima, no decimos que ha hablado inglés sin éxito sino, más bien, que no ha hablado inglés en absoluto. De tal persona decimos que no sabe hablar inglés: por eso, no cabe intentar, probar, o tratar de hablar inglés en un sentido distinto de practicar el inglés que uno ya sabe²⁴. Pero, «pensar» es un verbo que designa una actividad, y además parece un caso paradigmático de una actividad que no entraña éxito cognitivo, lo que suele expresarse en términos de la independencia lógica entre el sentido y el valor de verdad de un pensamiento²⁵.

La tentación psicólogo es extender el punto: así como el valor de verdad del pensamiento (ser verdadero o falso) responde a una instancia objetiva, el mundo, lógicamente independiente del sentido, cabe sostener que, digamos, el *valor de sentido* del pensar (serlo de un sentido o de un sinsentido) responde a una instancia objetiva,

²³ Cf. Ryle, G., *El concepto de lo mental*, Barcelona: Paidós, 2005, pp. 246-258.

²⁴ Obviamente, lo que se puede intentar, probar o tratar de hacer es *aprender* a hablar inglés. Como Dummett puso de manifiesto, lo que distingue el conocimiento del lenguaje, o cualquier actividad que tenga un componente cognitivo irreducible, de una mera habilidad práctica es, entre otras cosas, que no cabe intentar hacer algo sin haber aprendido a hacerlo: en cambio, cabe intentar nadar, tirarse a la piscina y ver qué pasa. Cf. Dummett, M., «Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje», en: *Anuario Filosófico*, 11 (1978), pp. 53-56.

²⁵ En el *Tractatus* el tema es recurrente. Por ejemplo: «Entender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera. (Así pues, se la puede entender sin saber si es verdadera)» (4.024).

la lógica²⁶, lógicamente independiente del acto mismo de pensar. En otras palabras, así como el dominio del sentido, cuya investigación es lógica, no puede estar condicionado por una investigación empírica sobre el mundo, lo mismo cabe decir que el dominio del pensar, cuya investigación es psicológica (y, por tanto, empírica), no puede estar condicionado por una investigación lógica sobre el sentido. Si «pensar» es un verbo que designa fundamentalmente una actividad episódica de la mente, entonces, en su carácter psicológico, es una actividad que no entraña éxito *lógico*, por así decirlo, lo que puede expresarse en términos de la independencia lógica entre el acto de pensar y el valor de sentido del acto. Luego, pensar es una actividad que puede realizarse o no con éxito desde un punto de vista lógico, en cuyo caso alguien puede tratar de pensar y fallar al hacerlo si no logra pensar algo con sentido; diríamos que ha estado pensando sin éxito más bien que decir que no ha estado pensando en absoluto.

Contra el psicologista, voy a argumentar que «pensar que p» designa un logro con respecto al sentido de p. De entrada, no hay incompatibilidad lógica en que un verbo designe tanto una actividad como un logro: «hablar inglés» entraña éxito cognitivo, pero es evidente que hablar inglés es una actividad, a diferencia de, por ejemplo, conocer los resultados de la lotería. Por tanto, que el verbo «pensar» designe una actividad no excluye que entrañe algún tipo de éxito.

La tesis central es que el acto de pensar y lo pensado están en la misma relación que el acto de sentir (por ejemplo, gustar) y lo sentido, y que, por tanto, las razones para sostener que «conocer» connota éxito cognitivo son razones para sostener que «pensar» connota éxito lógico. La relación en cuestión fue caracterizada clásicamente por Tomás de Aquino como una relación de *identidad*: el conocimiento es la identidad en acto del cognoscente y lo conocido. Dejando de lado la oscuridad de este lema, podemos seguir el ejemplo de Kenny²⁷ sobre el gusto para ilustrar el punto: la dulzura de un trozo de azúcar es algo que puede ser gustado, un objeto sensible, mi capacidad para saborearlo es una capacidad sensible, y la operación del sentido del gusto sobre el objeto sensible es la misma cosa que la acción del objeto sensible sobre el sentido. Es decir, el sabor dulce del azúcar es uno y el mismo suceso que saborear la

²⁶ Estoy proponiendo un uso tractariano de «lógica», más extenso que el concepto de lógica formal, según el cual lo lógico es lo que tiene que ver con la determinación del sentido. Es el uso de «lógica» que está implícito al decir, por ejemplo: «No podemos dar a un signo un sentido incorrecto» (5.4732). Otra manera de expresar la misma idea es traducir «lógica» por «sintaxis lógica», sin restringirse a las reglas de formación de un cálculo: «Para reconocer el símbolo en el signo uno debe fijarse en su uso con sentido» (3.326). La alternativa sería hablar del tercer reino fregeano como lo que determina el valor de sentido. Pero, sería una forma de hablar muy cargada ontológicamente, más allá de una lógica que «debe preocuparse de sí misma» (5.473).

²⁷ Cf. Kenny, A., *Aquinas on Mind*, London: Routledge, 1994, pp. 31-37.

dulzura del azúcar, de manera que hasta que el azúcar es puesto en la boca de alguien no sabe realmente dulce. El sentido del gusto es la capacidad para saborear la dulzura de X y la dulzura de X es su capacidad para saberle dulce a alguien. Extendiendo el punto, diríamos que el acto de conocer es la actualización de lo conocido y que, por ello, el cognoscente no puede estar en acto de conocer más que en presencia de lo conocido, lo que es precisamente una razón para sostener que «conocer» designa un logro²⁸. Pues bien, la idea es que una reflexión análoga sobre el pensamiento determina que haya una relación de identidad, de coactualidad, entre el pensar y lo pensado. En efecto, el sentido de una oración es algo que puede ser pensado, un pensamiento, la capacidad para comprender la oración es la capacidad de pensar, y el acto de pensar el sentido de la oración es la misma cosa que la actualización del sentido de la oración al pensarlo. En otras palabras, la actualización del sentido de la oración es uno y el mismo suceso que pensar el sentido de la oración, de manera que hasta que la oración es comprendida por alguien, la oración no tiene realmente sentido y, en ese caso, aún no puede estar en ejercicio la capacidad de pensar. La capacidad de pensar es la capacidad para comprender el sentido de una oración p y el sentido de p es su capacidad para ser comprendida por alguien. En términos de la filosofía tomista, diríamos que el paso de la potencia al acto de la capacidad para comprender p es el paso de la potencia al acto del sentido de p. Por tanto, si el acto de pensar es la actualización de lo pensado (el sentido de una oración p), el sujeto no puede estar pensando más que en presencia de lo pensado, en cuyo caso «pensar que p» entraña éxito con respecto al sentido de p: no cabe estar pensando sin éxito.

Por otro lado, que el dominio del pensar, por su naturaleza psicológica, esté sujeto a una investigación empírica, no excluye que haya una *lógica* del pensar, del mismo modo que una investigación empírica sobre el mundo no excluye que haya una *lógica* del mundo. Como es sabido, la tesis tractariana es que una proposición y el hecho que figura deben tener la misma forma lógica para que el sentido pueda proyectarse en la proposición (*cf.* 2.18, 4.01, 3.11-3.13)²⁹. Así, el sentido de una proposición, su posibilidad de ser verdadera o falsa, es independiente de cómo es el

²⁸ A no ser que lo anterior solo sea otra manera de endosar que «conocer» designa un logro, y no una razón para ello. Todo depende de entender lo anterior como perteneciente a una filosofía de la mente o, por el contrario, como expresando meramente una perogrullada sobre el significado de «conocer». Creo que detrás de lo anterior hay toda una reflexión sobre la forma, el acto, la identidad, etc. que trasciende lo que es una mera perogrullada sobre el significado. *Cf.* Arregui, J. V., *Filosofía del hombre*, Madrid: Rialp, 1992.

²⁹ Otra tesis tomista es decir que si A conoce X, entonces la forma de conocer X tiene que ser la forma de X, esto es, tiene que haber un isomorfismo entre el cognoscente y lo conocido. *Cf.* Kenny, A., «Intencionalidad: Aquino y Wittgenstein», en: Kenny, A., *El legado de Wittgenstein*, Madrid: Siglo veintiuno, 1990, pp. 106-108.

mundo, pero no es lógicamente independiente de que el mundo pueda ser como la proposición lo figura. Análogamente, afirmaríamos que el pensar y lo pensado deben tener la misma forma para que realmente A pueda tener un pensamiento: lo propio es traducir «A piensa que p» como «p dice que p», donde la forma común entre el pensar y lo pensado, el hecho pensado, es obviamente la forma lógica (5.541-5.542)³⁰. Por tanto, el pensar, al igual que un signo proposicional del lenguaje (3.14), tiene que ser un hecho: el pensar o tener un pensamiento es un hecho psicológico que tiene la misma forma lógica (y la misma multiplicidad lógica de constituyentes) que el hecho pensado.

Ahora bien, no es necesario identificar, como resultado de una investigación empírica, cuáles son los constituyentes mentales³¹ del hecho psicológico para poder identificar la forma lógica del pensar:

Yo no sé *cuáles* son los constituyentes de un pensamiento³² pero sé *que* debe haber tales constituyentes que corresponden a las palabras del lenguaje. El tipo de relación de los constituyentes del pensamiento y los del hecho figurado es irrelevante. Sería un problema de la psicología el descubrirlo³³.

La razón de que la investigación empírica sea irrelevante es precisamente que si el pensar tiene la forma lógica del hecho pensado, es suficiente identificar la forma lógica del hecho pensado para identificar la forma lógica del pensar: en efecto, los constituyentes del hecho pensado han de tener las mismas posibilidades de combinación que los constituyentes del hecho psicológico, incluyendo la posibilidad de

³⁰ No es este el lugar para entrar en la cuestión de si lo anterior debe interpretarse como una traducción completa, en cuyo caso desaparece el sujeto que piensa (5.631), o como una traducción parcial. En este último caso, la traducción correcta de «A piensa que p» sería «A piensa p y p dice que p», y Wittgenstein no estaría negando que el acto de pensar relaciona un sujeto con un contenido pensado p. Más bien, Wittgenstein querría resaltar que el acto de pensar debe tener la misma forma y la misma multiplicidad lógica («coordinación de hechos mediante la coordinación de sus objetos») que lo pensado.

³¹ Conocer los constituyentes mentales parece esencial porque cualquier posibilidad de ocurrencia de uno de esos constituyentes (objetos) en un hecho psicológico, y, por tanto, la forma lógica del hecho psicológico, reside en la naturaleza del constituyente (2.0123).

³² Léase como refiriéndose al acto de pensar o tener un pensamiento, no, obviamente, a un pensamiento fregeano. Como indiqué en la nota 7, estoy respondiendo en los términos aptos para el psicologista: tener un pensamiento es un hecho psicológico. Ahora bien, una cosa es que (1) pensar sea un hecho psicológico que tiene la misma forma lógica que el hecho pensado, y otra cosa es que (2) pensar sea el acto mediante el que el sentido, el hecho pensado, es proyectado. De (2) puede hacerse una lectura psicologista según la cual los actos en (1) y (2) constituyen un solo acto de pensar, en la medida en que los constituyentes del hecho psicológico son intrínsecamente intencionales. Pero, de (2) puede hacerse una lectura trascendental según la cual el acto de proyectar el hecho pensado no es ningún hecho psicológico. Pues bien, elegir entre ambas opciones no toca el argumento en curso, pues en el argumento solo entra (1) pensar como un hecho psicológico que tiene la misma forma lógica que el hecho pensado.

³³ Wittgenstein, Ludwig, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Madrid: Taurus, 1979, p. 69.

combinarse como lo están los constituyentes mentales en el hecho psicológico. Por otra parte, es suficiente identificar la forma lógica del signo proposicional correspondiente al hecho psicológico para identificar la forma lógica del hecho pensado, el hecho figurado por la proposición (3.1432). Entonces, identificar la forma lógica del pensar es lógicamente independiente de identificar el pensar como un hecho psicológico determinado: hay una investigación lógica sobre el pensar que no está condicionada por una investigación empírica sobre lo específicamente psicológico de pensar. Finalmente, si, al igual que una proposición (3.13), un hecho psicológico contiene la forma de su sentido, es decir, por su forma lógica, solo contiene la posibilidad de expresar su sentido, entonces «pensar» designa un logro con respecto al sentido³⁴.

III

Otra vuelta de tuerca a este respecto es introducir una analogía con las teorías volicionistas de la acción. Como es sabido, los volicionistas explican la diferencia entre una acción básica, por ejemplo, que yo levante el brazo, y el suceso correspondiente, que mi brazo se levante, en términos de un acto de la voluntad interpretado como intentar, probar o tratar de levantar el brazo. La idea central es que mi acción de levantar el brazo entraña que mi brazo se levante, mientras que tratar de levantarlo no lo entraña. Por ello, en el caso de la acción de levantar el brazo, como la acción y el suceso no son lógicamente independientes, tengo aún que explicar cómo hago eso (levantar el brazo), dado que tengo aún que explicar que el suceso ocurra, lo que me remite a un acto previo. En cambio, como el acto de la voluntad y el suceso son lógicamente independientes, por el hecho de tratar de levantar el brazo no tengo que explicar cómo hago eso (tratar de levantarlo), y así el acto de la voluntad es en realidad *la* acción básica: el acto de la voluntad causa el suceso correspondiente³⁵.

La analogía psicologista consiste en distinguir, de entrada, entre un acto básico de pensar, por ejemplo, que yo piense que soy feliz, y el suceso correspondiente, tener el pensamiento de que soy feliz³⁶. El siguiente paso es explicar la diferencia entre pensar que soy feliz y tener el pensamiento de que soy feliz en términos de un acto³⁷ análogo

³⁴ Cf. Mounce, H. O., *Introducción al Tractatus*, Madrid: Tecnos, 1993, pp. 48-50. Cf. además Cerezo, M., «Isomorfismo y proyección en el *Tractatus*», en: Acero, Juan J. y otros (eds.), *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Granada: Comares, 2003, pp. 32-37.

³⁵ Cf. Moya, C., *The Philosophy of Action*, Oxford: Polity Press, 1990, pp. 18-29.

³⁶ Esto significa que aquí el psicologista apunta más fino, distinguiendo entre pensar o «captar» un pensamiento y su resultado, que es tener un pensamiento: la ocurrencia de la vida mental del sujeto.

³⁷ Así, estamos ante dos actos de pensar: el acto (1) que es el acto básico a explicar y el acto (2) que explica la diferencia entre (1) pensar y tener un pensamiento, es decir, el acto que es en realidad *el* acto básico.

a tratar de levantar el brazo. Lo idiosincrásico de la tesis psicologista es lo siguiente: es precisamente al tratar de pensar cuando realizo *el* acto básico, y el acto básico es un acto de *pensar*, del mismo modo que tratar de levantar el brazo, la acción básica, podría concebirse como una primera fase de la acción de *levantar* el brazo³⁸. Lo que está en juego debe ya ser evidente: tratar de pensar que soy feliz no entraña que, como resultado, tenga el pensamiento de que soy feliz, de manera que si al tratar de pensar que soy feliz estoy realizando el acto básico de pensar, el acto básico de pensar no connota éxito. Además, está claro que lo que está en cuestión es el éxito lógico, pues del mismo modo que al tratar de levantar el brazo lo que puede frustrar el intento es que el brazo no se levante (y no que mediante esa acción no logre, por ejemplo, coger la taza), al tratar de pensar que soy feliz, lo que puede fallar es no tener *el pensamiento de que soy feliz* (y no que mediante ese acto no logre tener el pensamiento verdadero de, o conocer, que soy feliz). Supongamos, entonces, que pensar que soy feliz es pensar un sinsentido metafísico. Eso puede traducirse de la siguiente forma: no puede ser que tratar de pensar que soy feliz tenga como resultado tener el pensamiento de que soy feliz. Sin embargo, precisamente porque hay independencia lógica entre el acto básico de pensar y la ocurrencia mental, puede afirmarse que he realizado un acto básico de pensar.

Pues bien, el modelo volicionista que da entrada a un acto consistente en tratar de pensar, para introducir un acto básico de pensar que no entrañe éxito lógico, es insostenible. Supongamos que, en efecto, es posible tratar de pensar. Empiezo por hacer la siguiente distinción: para el agente, el contenido de tratar de hacer algo puede ser un contenido conceptual o un contenido no conceptual. Por ejemplo, no es plausible afirmar que tratar de levantar el brazo, donde levantar el brazo sea una acción básica para realizar otra cosa, tenga un contenido conceptual para el agente, es decir, que el agente ejerza su capacidad de pensar al representarse su acción básica. Así, «A trata de levantar el brazo» no entraña «A piensa que su acción»³⁹ es la acción de levantar el

³⁸ *El* acto básico de pensar podría entenderse de dos formas. Primero, puede afirmarse que tratar de pensar *es* el acto básico, en cuyo caso sería preciso distinguir su descripción volitiva y su descripción estrictamente intelectual como un acto de *pensar*. Lo mismo que tratar de levantar el brazo bajo una descripción es un acto volitivo y bajo otra descripción es una primera fase de la acción de *levantar* el brazo. Segundo, puede afirmarse que, a diferencia del caso de tratar de levantar el brazo, tratar de pensar *no* es el acto básico sino que introduce el acto básico, un acto de naturaleza puramente intelectual consistente en una primera fase del acto completo de pensar. Elegir entre ambas concepciones no cambia nada en el argumento.

³⁹ Lo que puede entenderse como la acción que ya está realizando, si tratar de levantar el brazo es una primera fase de la acción, o como la acción que va a realizar. A continuación, la misma lectura puede hacerse del acto de pensar: en el segundo sentido, tratar de pensar ya introduciría, o llevaría a cabo, el acto de pensar que va a realizarse.

brazo». En cambio, es ininteligible afirmar que el contenido de tratar de pensar algo sea un contenido no conceptual, como si el sujeto pudiera tratar de pensar algo sin representarse conceptualmente lo que está intentando hacer; «A trata de pensar que es feliz» entraña «A piensa que su acto es el acto de pensar que es feliz», en cuyo caso, por el carácter redundante⁴⁰ de los pensamientos de segundo orden, el resultado es que A piensa que es feliz. En efecto, el pensamiento de segundo orden endorsa el contenido del pensamiento de primer orden, que A es feliz. La conclusión es que el acto básico de pensar introducido al tratar de pensar algo tiene como resultado tener el pensamiento correspondiente, lo que va contra la pretensión psicologista de que tratar de pensar un sinsentido es un acto básico de pensar porque un acto básico de pensar no entraña éxito.

Además, no es correcto concebir el acto básico de pensar un sinsentido como una fase del acto, finalmente fallido, de pensarlo análogamente a la idea de que tratar de levantar el brazo podría ser una fase de la acción, finalmente fallida, de levantarlo. Como nos ha recordado Geach⁴¹, el acto de pensar es un acto intemporal, en el que no pueden asignarse posiciones dentro de una serie de tiempo físico. Los elementos de un pensamiento no pueden ser pensados separadamente: pensar *Todos los poetas son introspectivos* no es pensar sobre los poetas para pensar después sobre la introspección. La sucesión de un acto de pensar sobre los poetas y otro sobre la introspección no hace que uno piense *Todos los poetas son introspectivos*. Tener el pensamiento demanda que los poetas y la introspección estén simultáneamente presentes a quien

⁴⁰ En efecto, la analogía es que así como es redundante aseverar que p es verdadera con respecto a la aserción de que p, es redundante pensar que pienso que p con respecto al pensamiento de que p. Por tanto, si asevero que p es verdadera, por eso mismo estoy aseverando que p; del mismo modo, si pienso que pienso que p, por eso mismo, estoy pensando que p. Esto no significa estrictamente un compromiso con una teoría de la verdad como redundancia, en el sentido de que no significa que el predicado de verdad no tenga un rol específico y que sea eliminable. Podemos afirmar, entonces, que estoy refiriéndome a un sentido *débil* de redundancia. Lo mismo, y más relevantemente, debe aplicarse a esa propiedad de los pensamientos de segundo orden: decir que son redundantes con respecto a los pensamientos de primer orden no significa que no tienen un rol específico que jugar en nuestra psicología. Por otra parte, en este contexto no puedo apelar a otra propiedad de los pensamientos de segundo orden, que es su carácter preservador del contenido de los pensamientos de primer orden. En efecto, ser preservador del contenido de un pensamiento de primer orden presupone que el pensamiento de primer orden tiene una realidad independiente. La preservación del contenido solo me permite hacer esta transición: si pienso que p y tengo un pensamiento de segundo orden al respecto, por eso mismo, estoy pensando que pienso que p. Pero, en el presente contexto no doy por supuesto el acto de pensar que p sino que estoy llegando a él a través del intento de pensarlo y, por tanto, de pensar en el acto de pensar que p. La redundancia, en cambio, entraña la preservación del contenido pero, además, entraña la transición del pensamiento de segundo orden al pensamiento de primer orden.

⁴¹ Cf. Geach, P., *Mental Acts*, pp. 101-106. En lo que sigue me atengo a la lúcida glosa del pensamiento de Geach por parte de Arregui, Jorge V., *Filosofía del hombre*, pp. 283-284.

piensa que todos los poetas son introspectivos. La consecuencia es que el acto de pensar algo no *tarda* nada, no hay un tiempo interno al acto y, por tanto, como el acto no está distendido en el tiempo, no cabe decir que A piensa que p durante cierto tiempo⁴². La formulación aristotélica⁴³ al respecto es que pensar es haber pensado *ya*, donde la simultaneidad entre el acto de pensar y su resultado, tener el pensamiento correspondiente, es verbalmente articulada en términos de la identidad entre presente y pretérito perfecto. De aquí se sigue que no puede haber un acto básico de pensar, por ejemplo, que soy feliz que constituya una fase inicial del acto temporalmente distendido de pensarlo, lo que igualmente excluye que un acto de pensar pueda ser interrumpido por un sinsentido después de haber sido iniciado y que, por ello mismo, pueda ser iniciado en presencia de un sinsentido⁴⁴.

IV

Más relevantemente para el predicamento psicologista: es posible elaborar un argumento análogo al conocido *argumento desde la ilusión* tal y como es usado por los defensores de la teoría de los datos sensoriales. Como es sabido, el argumento explota la situación extraordinaria en que un sujeto sufre una ilusión perceptual, por ejemplo, estar bajo la ilusión de que hay una daga frente a él si no hay daga alguna. Seguramente la experiencia visual es la misma en el caso de la ilusión y en un caso de percepción genuina de una daga que realmente está ahí, pues el sujeto podría decir que en ambos casos tuvo dos experiencias visuales cualitativamente idénticas, o que en ambos casos le pareció como que veía el mismo objeto, de manera que el contenido de la experiencia visual en el caso de una percepción genuina es el constructo de datos sensoriales (el objeto fenoménico) que también es el contenido de la experiencia visual en el caso de la ilusión perceptual. Lo anterior suele expresarse como la tesis del factor común, e históricamente fue formulada en los términos objetualistas que acabo de utilizar, concibiendo el contenido de la experiencia visual como un objeto fenoménico al

⁴² Otra cuestión distinta es tener una sucesión de pensamientos con el mismo contenido p: pero, cada uno de ellos no dura nada.

⁴³ Aristóteles lo expresa en los términos: ver es haber visto ya. Cf. Aristóteles, *Metafísica* XI, 6, 1048b18-35.

⁴⁴ Arregui también señala, comentando a Geach, que los actos de pensar son discretos, que el acto de pensar p no se transforma en el acto de pensar q, que no se pasa gradualmente de un juicio a otro. El psicologista podría decir que los actos de pensar forman un continuo, de manera que el acto de pensar un sentido se transforma en el acto de pensar un sinsentido. Por ejemplo, el acto de pensar que soy reconocido profesionalmente, algo no metafísico, se transforma en el acto de pensar que soy feliz. Geach ataja, pues, esta posibilidad: el resultado es que estamos ante dos actos de pensar cada uno de los cuales tiene, digamos, una completa responsabilidad sobre su estatus.

que puede aplicarse todo el aparato lógico de la cuantificación. Sin embargo, la tesis del factor común no es de suyo objetualista: existe la opción de considerar que la referencia a objetos fenoménicos en la gramática superficial de las oraciones de sentir debe interpretarse en términos de modificadores adverbiales del correspondiente predicado de sensación, y la cuantificación es transferida del objeto fenoménico al hecho de sentirlo⁴⁵. Empezando por este último movimiento, tendríamos que «Hay una daga fenoménica» debe ser traducido por «Hay la experiencia visual de una daga fenoménica», y es evidente que tener la experiencia visual de una daga fenoménica no es un objeto fenoménico. La transformación completa es traducir «Veo una daga fenoménica» por «Estoy teniendo una experiencia visual del mismo tipo que la experiencia visual que tengo al ser estimulado visualmente por una daga real», donde, una vez excluido que el factor común sea una daga fenoménica, el factor común debería caracterizarse en términos de lo que es *ver fenoménicamente* con respecto a las dagas, por así decirlo.

Pues bien, el psicólogo podría intentar la siguiente jugada. De entrada, el escenario es el del metafísico que está bajo una ilusión de sentido, por ejemplo, bajo la ilusión de que está pensando que el mundo es su mundo si de hecho no lo puede pensar porque es un sinsentido; el argumento desde la ilusión introduciría la idea de que alguna parte integral del acto de pensar es la misma en el caso de la ilusión de sentido y en un caso de pensamiento genuino en que el sujeto está realmente pensando algo con sentido, pues él podría decir que en ambos casos tuvo experiencias conscientes cualitativamente idénticas, o que en ambos casos le pareció como que realizaba la misma actividad, de manera que la experiencia consciente en que consiste estar bajo una ilusión de sentido es del mismo tipo que la experiencia consciente en que, al menos como una parte integral del acto, consiste pensar con sentido. Empleando los recursos del modelo adverbial de la sensación, tendríamos que «Hay el sinsentido de que el mundo es mi mundo» puede ser traducido por «Hay la experiencia consciente de pensar el sinsentido de que el mundo es mi mundo», donde la experiencia consciente de pensar un sinsentido no sería a su vez un sinsentido: una proposición alguno de cuyos signos no tiene significado. De ahí pasamos a traducir «Pienso un sinsentido» por «Estoy teniendo una experiencia consciente del mismo tipo que la experiencia consciente que tengo al pensar un sentido», donde el factor común debería caracterizarse adverbialmente en términos de lo que es tener ese tipo de experiencia consciente. Entonces, la tesis del factor común probaría que «pensar» designa la misma experiencia constitutiva del acto de pensar en un caso de

⁴⁵ Cf. Smart, J. J., *Nuestro lugar en el universo*, Madrid: Tecnos, 1992, pp. 101-129.

ilusión de sentido y en un caso de pensar genuino y que, por tanto, es posible pensar sinsentidos⁴⁶.

Veamos ahora mi respuesta a la estrategia anterior.

La teoría del factor común presupone que la percepción genuina es una función de dos factores, el elemento de fenomenología consciente que viene dado por la sensación (por ejemplo, la experiencia visual) y el elemento propiamente representacional o intencional. Pero esta teoría bipartita no puede aplicarse al dominio del pensar. De entrada, para el psicologista la captación de un pensamiento es un acto occurrential y episódico de la mente. Más aun, supongamos que captar un pensamiento es un acto de la mente *consciente*: aunque un pensamiento no es un contenido de conciencia, mediante su captación el pensamiento puede convertirse en objeto de atención consciente. El contexto fregeano en el que el psicologista está situándose depende, ciertamente, de establecer una analogía entre la visión de un objeto físico como el ejercicio de una facultad perceptiva y la captación de un pensamiento como el ejercicio de una facultad intelectual, como facultades que en ambos casos se ponen en ejercicio para aprehender algo que tiene una existencia objetiva⁴⁷. Pero, tengamos en cuenta lo siguiente: según la teoría del factor común, el ejercicio de la facultad visual es consciente en la medida en que la experiencia visual, que es una parte integral de la percepción visual de un objeto físico, es una experiencia consciente: su contenido

⁴⁶ Ciertamente, aún podría reservarse el término «pensar» para designar solo el acto de pensar un sentido, del mismo modo que suele reservarse el término «percepción» para designar solo una percepción genuina. En ese caso, la experiencia consciente propia de pensar es una condición necesaria, pero no una condición suficiente, de que haya un acto de pensar, del mismo modo que la experiencia visual propia de percibir algo es una condición necesaria, pero no una condición suficiente, de que haya una percepción. Entonces, la conclusión del argumento no entrañaría que es posible pensar un sinsentido sino que, más modestamente, entrañaría que, bajo una ilusión de sentido, es posible tener la experiencia consciente propia de pensar. Es evidente que consideradas así las cosas, el argumento pierde su fuerza probativa. Ahora bien, puede hacerse justicia al argumento original del psicologista teniendo en cuenta que, según lo anterior, estaríamos malinterpretando su formulación: lo que podría seguirse de que la experiencia consciente propia de pensar sea una parte integral del acto de pensar un sentido es que la experiencia consciente de pensar es una condición necesaria, pero no una condición suficiente de que haya un acto de pensar *un sentido*, así como lo que podría seguirse de que la experiencia visual propia de percibir algo sea una parte integral de una percepción genuina es que la experiencia visual propia de percibir algo es una condición necesaria, pero no una condición suficiente, de que haya una percepción *genuina*. Pero, si la experiencia consciente propia de pensar es un factor común a un caso de pensar genuino y a un caso de ilusión de sentido, entonces la experiencia consciente propia de pensar puede ser considerada como una condición suficiente, y no solo necesaria, de que haya un acto de *pensar*, así como, si la experiencia visual propia de percibir algo es un factor común a un caso de percepción genuina y a un caso de ilusión perceptual, entonces la experiencia visual propia de percibir algo puede ser considerada como una condición suficiente, y no solo necesaria, de que haya una *percepción*.

⁴⁷ Como ya indiqué desde el comienzo, el psicologista de que hablo puede ser, paradójicamente, un fregeano. Cf. Dummett, M., *Origins of Analytical Philosophy*, pp. 104-106.

es un contenido fenoménico. Pero, el psicólogo debe aceptar como algo evidente que la captación de un pensamiento no tiene, como parte integral del ejercicio de la facultad intelectual correspondiente, nada análogo a las experiencias o sensaciones ni sus contenidos fenoménicos. De hecho, si hubiera un modo de darse el pensamiento, como el contenido fenoménico de una experiencia visual puede ser el modo de darse el objeto físico, entonces podría haber distintos modos de darse el mismo pensamiento, es decir, podría haber distintos modos o *sentidos* de pensar un mismo pensamiento y, por tanto, el mismo pensamiento podría tener sentidos diferentes, lo que es absurdo⁴⁸. Además, no cabe que la fenomenología consciente de captar un pensamiento sea algo de naturaleza sensorial, puesto que, si bien la captación de un pensamiento puede causar imágenes sensoriales, a veces recurrentes, el carácter consciente de la captación misma no puede consistir en tener tales imágenes: tenerlas no es una parte integral del ejercicio de la facultad de pensar⁴⁹.

La conclusión es que la captación de un pensamiento es un acto mental inmediato, directo: si la captación es un acto consciente, entonces la captación de un pensamiento, el cual no es un contenido de conciencia, es un acto que no está mediado por algo análogo a una experiencia consciente, algo que sí sea un contenido de conciencia.

Ahora bien, el resultado anterior deja abiertas dos posibilidades de entender la captación de un pensamiento como un acto consciente, ninguna de las cuales es compatible con una teoría del factor común entre pensar un sentido y pensar un sinsentido. Según la primera posibilidad, la captación de un pensamiento no es un acto *intrínsecamente* consciente, es decir, no hay una fenomenología consciente del pensar, algo así como la experiencia de lo que es como tener un pensamiento. No es solo que la captación de un pensamiento no está mediada por una experiencia consciente, sino que la captación misma no es ella misma una experiencia consciente: la captación de un pensamiento no es un acto intrínsecamente consciente en la medida en que no hay nada en el acto mismo que lo diferencie de un acto análogo no consciente. Tal vez la captación de un pensamiento es un acto consciente debido a

⁴⁸ Habría otro argumento de regreso al infinito que no puedo utilizar aquí: la amenaza sería cómo explicar la captación de los nuevos sentidos mediante los que me está dado un pensamiento (sentido), y así sucesivamente. El problema es que, como es sabido, la misma amenaza de regreso es aplicable a la teoría de los datos sensoriales, que tiene que explicar cómo el ojo interior ve los datos sensoriales, etc. Pero, la teoría de los datos sensoriales no está siendo discutida sino que es el punto de partida no cuestionado del argumento psicólogo.

⁴⁹ Hablar de *parte integral* es muy importante, puesto que el psicólogo busca algo análogo a la sensación como parte integral de la percepción. Pero, ¿no podría sostener el psicólogo que tener tales imágenes es parte integral de la captación de un pensamiento? No lo parece, desde el momento que está aceptando con su analogía que la facultad de pensar es una facultad específicamente *intelectual*.

la captación de un pensamiento de segundo orden⁵⁰. En cualquier caso, la captación de un pensamiento sería un acto experiencialmente *desnudo*, por así decirlo. Lo relevante es que, según esta concepción, la captación de un pensamiento solo da entrada al ejercicio de conceptos representacionales o intencionales, y deja fuera una teoría bipartita del pensar para la que la captación de un pensamiento introduciría tanto contenidos representacionales (el pensamiento) como contenidos fenoménicos (la experiencia de tenerlo). Obviamente, si no hay fenomenología consciente alguna, no podemos, mediante la teoría adverbializada del factor común, traducir «Pienso un sinsentido» por «Estoy teniendo una experiencia consciente del mismo tipo que la experiencia consciente que tengo al pensar un sentido», donde el factor común pudiera caracterizarse adverbialmente en términos de lo que es tener ese tipo de experiencia consciente.

Según la segunda posibilidad, la captación de un pensamiento es un acto intrínsecamente consciente. Pero, la fenomenología consciente del pensar no sería la experiencia de lo que es como *tener* un pensamiento, un contenido idiosincrásico de conciencia lógicamente independiente del contenido intencional (el contenido pensado), sino que consistiría en la experiencia de lo que es como tener *el pensamiento*, una experiencia consciente cuyo contenido, el contenido pensado, no sería un contenido idiosincrásico de conciencia. La idea en cuestión ataca, pues, la suposición de que si algo es un contenido de la mente consciente es identificable de suyo en términos de la experiencia de tenerlo, es decir, es identificable desde fuera de la condición intencional que, además, podría identificarlo: por ejemplo, la suposición de que la imagen mental (*picture*) de una escena es identificable desde fuera de la condición intencional de ser una *imagen-de* de la escena⁵¹. Lo que la idea sostiene es que si un pensamiento es un contenido intencional, la experiencia de lo que es como tener el pensamiento no es identificable desde fuera de la condición intencional de que el pensamiento es que *tal-y-tal*. Es como si, en contra de la tesis del factor común sobre la percepción, dijéramos que en un caso de percepción genuina el contenido fenoménico (el objeto fenoménico) de la experiencia visual no es identificable desde

⁵⁰ Cf. Rosenthal, D., «Two Concepts of Consciousness», en: *Philosophical Studies*, 49 (1986).

⁵¹ Hay una discusión al respecto entre McDowell, J., «Intentionality and Interiority in Wittgenstein», en: McDowell, J., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998, pp. 302-303, y Wright, C., «Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy», en: Wright, C. y otros (eds.), *Knowing Our Own Minds*, Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 30-33; y también la respuesta de McDowell en la misma colección (especialmente, pp. 54-57). También puede expresarse la misma idea diciendo que, a diferencia del caso de un retrato, donde hay un soporte físico que puede ser descrito sin referencia a su carácter de retrato, en el caso de una imagen mental (haya o no haya una implementación física) no hay un carácter fenoménico de la imagen que pueda ser descrito sin referencia a su carácter de *imagen-de*.

fuera del contenido intencional (el objeto físico) de la percepción, de manera que no pudiera describirse la experiencia de lo que es como ver fenoménicamente algo sin describirla como la experiencia de percibir el objeto físico. Por tanto, lo que está en juego es que un pensamiento, como contenido intencional, sea un contenido no idiosincrásico de la mente consciente y que, por ello, la captación de un pensamiento pueda ser la experiencia consciente de que el pensamiento es que *tal-y-tal*. De lo anterior se sigue que la captación de un pensamiento demanda el ejercicio de conceptos representacionales *cum* fenoménicos, lo que excluye que, por un lado, haya una experiencia consciente de pensar que pueda describirse en términos fenoménicos y, por otro lado, haya un pensamiento no consciente que pueda describirse en términos intencionales. Pero, si la fenomenología consciente de pensar un sentido es la experiencia consciente de pensar que *tal-y-tal*, entonces no podemos traducir «Pienso un sinsentido» por «Estoy teniendo una experiencia consciente del mismo tipo que la experiencia consciente que tengo al pensar un sentido», pues la experiencia consciente de pensar que *tal-y-tal* (algo con sentido) no es un factor común que pueda caracterizarse adverbialmente en términos de lo que es tener ese tipo de experiencia tanto al pensar un sentido como al pensar un sinsentido^{52 53}.

⁵² Hay otra razón por la que la tesis del factor común no puede aplicarse al dominio del pensar, y está antes. La tesis dice que, por ejemplo, «Hay el sinsentido de que el mundo es mi mundo» puede ser traducido por «Hay la experiencia consciente de pensar el sinsentido de que el mundo es mi mundo», donde la experiencia consciente de, y por tanto el acto de, pensar un sinsentido no sería a su vez un sinsentido, una proposición alguno de cuyos signos no tiene significado. Lo erróneo de la tesis, según una interpretación psicologista del *Tractatus* (leer la segunda respuesta al psicologista), es que el pensar es un hecho psicológico y puede suceder que, al igual que en un signo proposicional con una palabra, uno de los constituyentes mentales del hecho psicológico no tenga significado porque, digamos, no haya sido proyectado sobre el mundo. En ese caso, el acto de pensar (constituido por la experiencia consciente) sí puede ser un sinsentido. El psicologista puede responder que los constituyentes del hecho psicológico, a diferencia de los constituyentes del signo proposicional, son intrínsecamente significativos (leer la nota 40). Pero, entonces no podría haber el acto de pensar un sinsentido.

⁵³ La misma conclusión puede expresarse en términos de una teoría *disyuntiva* sobre el pensar, análoga a una teoría disyuntiva sobre la percepción. Cf. McDowell, J., «Criteria, Defeasibility, and Knowledge», en: McDowell, J., *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998, pp. 386-393. Así, del mismo modo que una cosa es la experiencia visual propia de un caso de percepción genuina y otra cosa es la experiencia visual propia de un caso de ilusión perceptual, una cosa es la experiencia consciente propia de un caso de pensar genuino y otra cosa es la experiencia consciente propia de una ilusión de sentido. Y del mismo modo que la teoría disyuntiva, ausente el factor común, vacía de contenido la pretensión fenomenista de que una ilusión perceptual sea, con todo, una *percepción* ilusoria, la teoría disyuntiva vacía de contenido la pretensión psicologista de que una ilusión de sentido sea, con todo, un acto de *pensar* un sinsentido.

V

Finalmente, el psicologista puede echar mano de la distinción entre *pensar-en* y *pensar-que*. Es frecuente la situación en la que podemos decir que alguien está en algo sin poder especificar el curso de sus pensamientos en términos de un relleno apropiado de las *cláusulas-que* usadas para describirlos; por ejemplo, no dudamos de que una madre a quien se le acaba de morir su hijo está pensando en su hijo, pero con todo no tenemos que saber qué está pensando sobre su hijo. Ahora bien, la noción tractariana de sentido solo es aplicable a las oraciones, en la medida en que una oración (el signo proposicional) es un hecho (3.14) y «solo los hechos pueden expresar un sentido» (3.142). Entonces, supongamos que alguien está pensando en algo metafísico y que, por tanto, las *cláusulas-que* usadas para expresar sus pensamientos van a estar rellenas con sinsentidos. Con todo, dado que el complemento de la expresión «pensar en» no es una oración sino un sustantivo, no existe la posibilidad de que el relleno de la expresión sea un sinsentido. Esto significa que «A está pensando en X» no puede ser un sinsentido por el hecho de que X sea un sinsentido, a pesar de que cada una de las *cláusulas-que* que usemos para explicitar lo que A está pensando estén rellenas con sinsentidos. Considérese la afirmación de que alguien está pensando en el sujeto metafísico⁵⁴ sin poder especificar qué es lo que está pensando sobre él. Si, de entrada, no podemos decir que alguien esté pensando un sinsentido por el hecho de pensar en el sujeto metafísico y, por tanto, no hay ninguna razón para negar que esté *pensando*⁵⁵, tampoco hay ninguna razón para negar que el relleno de las *cláusulas-que* expresa algo equivalente a *pensamientos*, a pesar de ser contenidos del pensar que son sinsentidos. De otro modo, introduciríamos el absurdo de decir que alguien que está pensando en el sujeto metafísico, sin embargo, no está pensando nada sobre el sujeto metafísico⁵⁶.

Empero, no es correcto afirmar que es posible pensar en algo metafísico porque «A está pensando en X» no puede ser un sinsentido por el hecho de que X sea un sinsentido, dado que X no es una variable que pueda estar por sinsentidos. En efecto, la noción tractariana de sinsentido es la de que una oración (proposición), a diferen-

⁵⁴ Vemos que está leyendo concienzudamente los números 5.63-5-634 del *Tractatus*.

⁵⁵ La única razón que el psicologista está manejando es la presencia de un sinsentido. El psicologista dirá que el objeto de toda la discusión es si es posible pensar sinsentidos y, por eso, un sinsentido es para su oponente la única razón por la que alguien no puede estar pensando.

⁵⁶ Hasta cierto punto, esta es una posibilidad que el mismo psicologista puede explotar. Podría decir que pensar lo metafísico no se concreta en nada: que consiste en algo así como, por ejemplo, una aprehensión del sujeto metafísico (o una manifestación de la verdad sobre el sujeto metafísico) que no da lugar a pensamientos determinados y que, por tanto, no puede ser explicitada en las correspondientes *cláusulas-que*. A mí esto me suena muy «heideggeriano» en el peor sentido de la palabra, que no es el único. En cualquier caso, esta salida no responde al problema en cuestión: si es posible pensar *sinsentidos*.

cia de un sustantivo⁵⁷, no tiene sentido como consecuencia de que no le hemos dado *significado* a alguna de sus partes constituyentes (5.4733). Pero, precisamente por eso, «A está pensando en X», donde X está por algo metafísico, es un sinsentido según la noción tractariana. En la medida en que X está por algo metafísico, no le hemos dado significado a una de las partes constituyentes de «A está pensando en X» (6.53). La noción tractariana de sinsentido explica el sinsentido de una oración (seudo-oración) en términos de la falta de significado de alguna de las partes constituyentes de la oración, sin distinguir entre partes constituyentes que sean oraciones o expresiones sub-oracionales como X. A lo largo de este trabajo, el caso paradigmático de sinsentido ha sido el correspondiente a la forma «A piensa que p», donde p es a su vez un sinsentido. Pero, la determinación de que «A piensa que p» es un sinsentido no está, según la noción tractariana, tanto en que la oración p es un sinsentido, es decir, en que tenga esa específica falta de significado, como en que, formalmente, la oración p es una parte constituyente de «A piensa que p» a la que no hemos dado significado alguno. El sinsentido es solo un tipo de falta de significado, el propio de las oraciones, consistente en que alguna parte constituyente no tiene significado, mientras que una expresión sub-oracional como X tiene un tipo de falta de significado consistente en que no le hemos dado significado a la expresión misma, que carece de partes constituyentes. Es evidente que la falta de significado por la que cualquier oración, incluyendo una de la forma «A piensa que p», no llega a expresar un sentido remite, en último caso, a la falta de significado de alguna expresión sub-oracional.

Ahora bien, es cierto que si, por ejemplo, alguien está pensando en el sujeto metafísico, y no cabe especificar qué es lo que piensa sobre él, no podemos decir que alguien está pensando un sinsentido. Pero, la razón por la que no podemos decirlo es que la forma lógica de «A está pensando en el sujeto metafísico» no es la forma lógica «A está pensando que p»; no es que no podamos decirlo porque hayamos eliminado cualquier razón por la que «A está pensando en el sujeto metafísico» pueda ser un sinsentido, es decir, cualquier razón que tenga que ver con la falta de significado. Por tanto, la razón para que no podamos decir que estar pensando en el sujeto metafísico es estar pensando un sinsentido tiene que ver con la forma lógica, sin haber entrado aun en cuestiones de significado. Pero, la razón por la que, en primera instancia, no podemos decir que alguien está pensando en el sujeto metafísico es que «A está pensando en el sujeto metafísico» es un sinsentido, en tanto que no le hemos dado significado a la expresión «el sujeto metafísico». Así, le damos la vuelta al argumento del psicologista. No es que, como no hay ninguna razón para negar que quien *prima*

⁵⁷ El complemento de la expresión «pensar en». En términos tractarianos, además de proposiciones, solo hay nombres simples: la clase de los sustantivos quedaría reducida a la clase de los nombres simples.

facie está pensando en el sujeto metafísico está realmente pensando (pues no está pensando un sinsentido), entonces tampoco hay razón alguna para negar que las *cláusulas-que* en oraciones como «A está pensando que él es su mundo»⁵⁸ expresan algo equivalente a pensamientos, a pesar de ser sinsentidos. En ese caso, ¿por qué los rellenos de las *cláusulas-que* serían sinsentidos? Más bien, es que, como nadie puede estar realmente pensando en el sujeto metafísico (pues no le hemos dado significado a la expresión «el sujeto metafísico»), entonces las *cláusulas-que* en oraciones como «A está pensando que él es su mundo» no expresan pensamientos, en la medida en que expresiones como «él» que tendrían que ser correferenciales con «el sujeto metafísico» carecen de significado y, por tanto, dan lugar a sinsentidos

* * *

Termino con una reflexión y un comentario. No creo haber hecho un recorrido exhaustivo de las opciones que tiene el psicologista para darle a la metafísica un pulmón por el que respirar. Además, como se ha visto, no me he atendido solo a argumentos y contrargumentos que dependen directamente de las tesis del *Tractatus*. En particular, está la cuestión del uso que el psicologista podría hacer del esquema «Se le muestra a A que p», donde p es un sinsentido metafísico⁵⁹. Pero, creo, sin poder detenerme en este punto, que el psicologista enfrenta un dilema. O bien «Se le muestra a A que p» debe entenderse en términos del esquema «A piensa que p», donde p es un sinsentido metafísico, en cuyo caso ya han sido examinadas todas las opciones que en esta exposición me han parecido relevantes. O bien «Se le muestra a A que p» debe entenderse en términos del esquema «A intuye que p», o algo parecido, en cuyo caso tenemos, por un lado, que una apelación a una intuición intelectual no es ya territorio del psicologista sino del platónico y, por otro lado, que la misma noción de intuición intelectual es una noción metafísica que, en el contexto del presente trabajo, no puede darse por supuesta y que, además, conduce inexorablemente a sinsentidos.

⁵⁸ En discurso directo, tendríamos «Yo soy mi mundo» (5.63), donde «yo» y «el sujeto metafísico» son expresiones correferenciales.

⁵⁹ Cf. Moore, A. W., *Points of View*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 195-219.

Composicionalidad, pensamiento y sinsentido

Comentario a Javier Vidal*

José A. Díez

Universidad de Barcelona

Logos Research Group

En su interesante trabajo, Javier Vidal construye, analiza y refuta una serie de argumentos, que califica de modo general como *psicologistas*, a favor de la posibilidad de pensar sinsentidos. El contexto general lo establece la tesis tractariana de que no es posible pensar sinsentidos, a la que me referiré como Tesis de la Composicionalidad de los SinSentidos para el Pensamiento (TCSS-P):

Si la secuencia de signos (escrita u oral) p no tiene sentido, es decir, si no expresa ninguna proposición, entonces «A piensa que p» tampoco.

Puesto que según el *Tractatus*, las aparentes afirmaciones metafísicas son en realidad sinsentidos, esta tesis se aplica a ellas y por tanto no es posible tener «pensamientos metafísicos». Quien no quiera aceptar esta consecuencia, dice Vidal, parece tener alguna salida si está dispuesto a explotar *la dimensión subjetiva del pensamiento*, y califica de *psicologista* esta estrategia. Sin embargo, nos dice el autor, cabe una jugada psicologista, consistente en explotar la dimensión subjetiva del pensamiento: esto es, apoyarse en la distinción entre lo subjetivo y objetivo para tratar de indentificar un acto de pensar como tal acto de *pensar* con independencia de la naturaleza del contenido pensado. Si ello fuera posible, continúa, podríamos decir que alguien está inmerso en un acto de pensar con independencia de la naturaleza, inteligible o no, de lo que estuviera pensando y, por tanto, en el supuesto de que no fuera inteligible, podríamos decir que estaba pensando un sinsentido.

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación HUM2006-09923/FISO del MEC.

Vidal desarrolla esta estrategia ideando (en algunos casos retomando sugerencias más o menos indirectas de la literatura) cinco posibles modos en que su psicologista podría implementarla. Después de presentarlas del modo que le parece más fuerte posible, las analiza una a una y acaba concluyendo en todas que el intento no es viable. Por tanto, en ausencia de argumentos psicologistas adicionales, habría que concluir al menos provisionalmente que su intento de salvar el acto de pensar sinsentidos metafísicos no conduce a buen término. En este comentario me centraré en las cuatro primeras propuestas, pues respecto de la última estoy esencialmente de acuerdo con Vidal y no tengo nada novedoso que añadir. Respecto de las cuatro primeras, en primer lugar, haciendo de abogado del diablo, cuestionaré las objeciones que Vidal presenta al correspondiente argumento psicologista para, en segundo lugar, sugerir como alternativa otras posibles objeciones antipsicologistas en mi opinión menos controvertidas. Obviamente mis comentarios dependen de mi propia comprensión y reconstrucción de sus argumentos y objeciones, por lo que es posible que en algún caso haya malinterpretado unos u otras, en cuyo caso, además de disculparme con el autor, solo me cabe esperar que la discusión pueda complementar la suya.

1. Estar pensativo

Veamos el primer argumento psicologista (AP1):

La frase (*) «A está pensativo (A piensa algo)» nos parece intuitivamente con sentido sin ponernos a inquirir qué es ese *algo*; *por tanto* aunque ese *algo* sea en realidad un sinsentido, (*) tiene sentido.

La réplica de Vidal es que en estos casos en que (*) nos parece con sentido, es porque lo interpretamos aproximadamente como (*») «A está bajo la ilusión ‘tiene sentido que p’», y que en esta interpretación, en realidad lo que hay es un uso paratáctico/metalingüístico de «tiene sentido que p», donde esta expresión *no es aseverada sino meramente exhibida*, con lo que el argumento psicologista se bloquea, pues en realidad A no está pensando *algo*.

No estoy seguro de comprender completamente la objeción de Vidal, pero, hasta donde la entiendo, el psicologista podría simplemente negarlo, negar que en (*») la expresión «tiene sentido que p» tenga el uso que el objetor le atribuye, sostener que no está exhibida sino aseverada. Y no se me ocurre cómo rechazar esta insistencia del psicologista sin simplemente prejuzgar la cuestión. En mi opinión, una réplica más promisoria a AP1 podría ser la siguiente: la frase (*) es ambigua, puede significar:

(*a) «A tiene el aspecto/la conducta típico/a que muestra alguien cuando piensa»

o bien

(*b) «Existe un contenido/proposición p tal que A piensa que p»

Y el psicólogo está cometiendo una falacia de ambigüedad. El sentido en que (*) nos parece intuitivamente con sentido sin inquirir por el contenido pensado es (*a), pero el sentido que necesita para su argumento no es (*a), pues nada se sigue a favor de sus tesis del hecho de que A «parezca conductualmente» que está pensando. Por otro lado, en los casos de sinsentidos, cuando p no expresa ningún sentido, (*b) es simplemente falsa.

2. Verbos de actividad versus verbos de logro

Veamos ahora el segundo argumento (AP2):

«Pensar» es un verbo de actividad (como «mirar», «escuchar»), no de logro (como «ver», «oír», «percibir», «saber»); *por tanto* «A piensa que p» no requiere que p exprese una proposición.

La réplica de Vidal es en este caso que «pensar» es un verbo de actividad, *pero también de logro*. No presupone logro *epistémico* (como «percibir») pero sí logro «lógico», esto es, presupone que su argumento derecho es una proposición. Cuando ello no se cumple, las condiciones lógicas no se satisfacen, la expresión relacional queda incompleta y «A piensa p» no expresa una proposición.

Si reconstruyo adecuadamente el núcleo de su objeción a AP2, creo que el psicólogo puede replicar simplemente que esta objeción es *question begging*; el objetor está presuponiendo simplemente que cuando p no expresa un sentido, «A piensa p» tampoco, que era precisamente el punto en cuestión. En caso creo que basta con acusar al psicólogo de lo mismo —de *pedir la cuestión*— pues si no dice nada más simplemente no se ve cómo de lo que hay en AP2 antes de «por tanto» se sigue la conclusión. De que «pensar» sea verbo de acción no se sigue inmediatamente que «A piensa que p» no requiere que p exprese una proposición; al menos no sin ulterior elaboración. Un modo de enfatizar este *non sequitur*, y que creo recoge la idea que inspira la réplica de Vidal, es conceder que «pensar» es un verbo de acción *y no de logro*, pero que a *pesar de ello* requiere condiciones lógicas de realización. Los verbos de actividad también tienen condiciones lógicas de realización: «A mira a rojo triangular» o «A escucha a rojo silbar» son lógicamente insatisfactorias, no expresan sentido alguno, o

al menos es controvertido que lo expresen. Así también «pensar», por lo que al psicólogo no le basta que sea verbo de acción y no de logro para establecer su punto.

3. Tratar de pensar como «primera fase» de pensar

El tercer argumento (AP3) es como sigue:

Del mismo modo que se puede intentar levantar un brazo sin acabar de levantarlo, se puede «intentar pensar que p» sin acabar de pensarlo.

Vidal presenta dos objeciones complementarias. En primer lugar, objeta que «tratar de pensar p» requiere lógicamente «pensar p»: «el acto básico de pensar introducido al tratar de pensar algo tiene como resultado tener el pensamiento correspondiente». El motivo es que «A trata de pensar que p» entraña «A piensa que su acto es el acto de pensar que p», y «por el carácter redundante de los pensamientos de segundo orden», entraña «A piensa que p». Hasta donde entiendo, no acabo de sentirme persuadido por esta réplica. Si, por ejemplo, consideramos estados cognitivamentamente disminuidos (estados de adormecimiento, o bajo efecto de drogas), en mi opinión tenemos la intuición fuerte de que podemos en ellos «intentar» pensar algo sin lograrlo. Si eso fuese así, no veo por qué no podría suceder algo análogo con intentar pensar la cuadratura del círculo o, para tomar un ejemplo de sinsentido no contradictorio, que el rojo es una propiedad. Quizás se pueda responder que en tal caso no hay ni siquiera el acto de «intentar» pensar, pero nuevamente, sin argumentos adicionales, el psicólogo podría replicar que se está *pidiendo la cuestión*.

La segunda objeción es que para que la analogía con otras acciones sirva a los intereses del psicólogo, el pensar debería ser un acto temporal, pero, siguiendo a Geach, no lo es: el pensar es atemporal. Aquí discrepo abiertamente de Vidal. El sentido en que entiendo que Geach defiende (probablemente con razón) que el pensamiento es atemporal tiene que ver con el *contenido*, no con el *acto*. De hecho, desde cualquier perspectiva mínimamente naturalista, resultaría muy extraño afirmar que el *acto* de pensar no es temporal. Los actos psicológicos/mentales/cerebrales como percibir, desear, etc. son actos físicos que como cualquier otro evento físico se dan en el lapso de un tiempo. ¿Por qué pensar sería diferente?

En esta ocasión, creo que es mejor estrategia conceder al psicólogo su argumento, pero indicarle que su conclusión es más débil de lo que él necesita. Se le puede conceder perfectamente que podemos tratar de pensar que p sin acabar de pensar que p. Pero eso no le basta. Lo que él quiere que exprese un sentido, cuando p

no lo expresa, no es meramente «A trata de pensar que p», sino «A piensa que p». El psicologista podría replicar que sí que le basta, pues ya tiene un caso en que aunque p no exprese un sentido, una frase en que esos signos están incrustados, a saber, «A trata de pensar que p», sí tiene sentido. Sin embargo, no está claro que ello le baste; lo que está en cuestión es qué sucede con *actos* mentales, acabados, no con *intentos* de actos mentales, intentar realizar un acto sin concluirlo no es realizar a medias el acto: es simplemente no realizarlo. Y podría ser muy bien que las condiciones de verdad de «A intenta el acto x» no sean composicionales, no lo sean en el sentido en que puede ser cierto que A lo intenta sin que para nada exista ni pueda existir el acto x (piénsese por ejemplo en un manco que intenta levantar un brazo), y eso no nos diga nada interesante sobre lo que constituye el acto x.

4. Fenomenología del pensar y teoría del factor común

Finalmente, el cuarto argumento (AP4):

Si p es un sinsentido entonces «A piensa que p» equivale a «A tiene una experiencia fenomenológica (por tanto consciente) del mismo tipo que cuando piensa una proposición genuina».

Lo que se encuentra detrás de esta propuesta es una aplicación al pensamiento de la Teoría del factor común de la percepción. Según esta teoría, percibir es la «conjunción» de dos estados: cierta experiencia fenomenológica consistente en «parecerme el mundo de cierta manera», más estar mi mente en cierta relación causal (adecuada) con el objeto percibido. En los casos de ilusiones perceptivas, como las alucinaciones, el segundo elemento se haya ausente (o distorsionado), y solo está presente el primero. Percepciones genuinas y alucinaciones comparten ese primer componente, el factor común a ambas, que en el caso de las percepciones va además acompañado del segundo componente causal. El psicologista, entonces, intentaría aplicar una teoría parecida al pensamiento. En los pensamientos genuinos habría dos componentes: cierta experiencia fenomenológica (¿de pensar? ¿de pensar algo «de cierta manera»?) más una relación mental adecuada con cierto contenido/proposición. Y en los casos de sinsentidos, se daría solo el primer componente: la experiencia fenomenológica, pero no el segundo.

Vidal presenta dos objeciones principales a esta nueva jugada psicologista. En primer lugar, objeta a que captar un pensamiento sea análogo a percibir. Si fuese análogo, entonces (i) habría distintos modos de darse un pensamiento, y *por tanto*

(ii) el mismo pensamiento podría tener sentidos diferentes, lo que es absurdo. Hasta donde entiendo, no me veo persuadido por esta réplica. Creo que se puede aceptar (i) y rechazar (ii), es decir, no veo que (i) implique (ii). Si por sentido de un pensamiento entendemos, como es usual, su *contenido*, no veo por qué el que haya distintos modos de darse o «presentarse» ese contenido implica que el pensamiento tiene varios contenidos. Podemos nombrar/presentar un mismo contenido de muchas maneras, pero lo que presentamos es el mismo contenido. Como sostenía Frege, los contenidos o pensamientos se pueden a su vez nombrar, y como toda entidad nombrada se puede nombrar/presentar de distintas maneras, pero nombramos lo mismo. «El pensamiento de que Edipo está enamorado de su mujer» y «el pensamiento de que Edipo está enamorado de su madre» nombran diferentes pensamientos; pero «el pensamiento de que Edipo está enamorado de su madre» y (digamos) «el pensamiento más mencionado en los libros de psicoanálisis» *nombran* el mismo pensamiento/contenido/sentido, *aunque* a su vez estos dos últimos enunciados *expresan* o tienen diferentes sentidos/pensamientos/contenidos. Simplemente estamos en órdenes diferentes: podemos referirnos de modos diferentes a un mismo sentido de orden «n» utilizando expresiones que nombrarán lo mismo, aunque tendrán sentidos diferentes que serán de orden «n+1». No veo cómo esto pone en aprietos al psicologista.

La segunda objeción tiene la forma de un dilema. O bien captar un pensamiento no es necesariamente consciente, en cuyo caso AP4 ya no está disponible para el psicologista, o bien es intrínsecamente consciente, pero entonces su fenomenología es la de su contenido, y por tanto no sirve al psicologista cuando en los sinsentidos no hay contenido. Aquí comparto parcialmente las inquietudes de Vidal, aunque quizás las presentaría con alguna pequeña variación. No creo que si captar un pensamiento no es necesariamente consciente, el psicologista tenga problemas. Los tendría si tal captación no fuese *en ningún caso* consciente. A él le basta que *en algunos casos* sea consciente, pues con ello puede sostener que los casos de «A piensa que p» cuando p es un sinsentido son estados conscientes con una fenomenología semejante a los casos *conscientes* en que se piensa un contenido genuino p. Pero aquí sí creo que el segundo cuerno del dilema que presenta Vidal apunta a algo que pone en problemas al psicologista. En la ilusión, la parte común con la percepción es la experiencia fenomenológica de parecerme el mundo de cierta manera, de cierta manera *específica*, por ejemplo, como teniendo un oasis ante mí. Pero, ¿hay un análogo de ello en el caso de pensar sinsentidos? ¿Cuál es la fenomenología de pensar un sinsentido común a la de pensar una proposición genuina? Puede decir que la experiencia/fenomenología de parecerme un contenido de cierta manera. Pero, ¿de qué manera específica? ¿Cuál es el *como qué* concreto me parece un contenido cuando pienso un sinsentido? No

parece que haya ninguno, pues pensar un sinsentido no es pensar «otra cosa con sentido/contenido», sino simplemente pensar *sin* contenido. Pero entonces ¿qué queda de factor común que esté presente en los «pensamientos» de sinsentidos? Creo que a esto se refiere Vidal cuando dice que la fenomenología consciente de captar un pensamiento es «la de su contenido», y que cuando por tratarse de sinsentidos no hay tal pensamiento, entonces no hay nada que pueda hacer el papel de esa fenomenología. No estoy seguro que no pueda haber cierta fenomenología consciente asociada a pensar, o mejor intentar pensar, sinsentidos, pero si la hay, no puede, respecto al pensamiento de sentidos genuinos, ser análoga a la que se da en las ilusiones respecto de las percepciones genuinas.

Quizás el psicólogo pueda debilitar un poco su posición y defender que le basta simplemente que haya «alguna» fenomenología asociada a (intentar) pensar sinsentidos, aunque no sea análoga a la de las ilusiones porque no tenga «contenido preciso». Después de todo, hasta los que niegan que cuando *p* es un sinsentido «A piensa que *p*» tenga sentido, deben admitir que «A cree que existe una proposición que está pensando» no solo tiene perfecto sentido, sino que seguramente es en general verdadera. La cuestión ahora es que simplemente ello no le basta al psicólogo. Podemos perfectamente concederle que en los casos de sinsentidos hay cierta fenomenología, la fenomenología de «creer que se está pensando algo», y sin embargo rechazar que «A piensa que *p*» pueda ser verdadera. Y es esto último lo que estaba en cuestión.

5. Conclusión

Concluiré con un comentario sobre la idea general de intentar salvar los actos-pensamientos metafísicos, en la línea psicólogo que hemos visto, explotando de diferentes maneras la distinción entre la componente objetiva de los pensamientos, su sentido/contenido, y la subjetiva, el acto particular en cada sujeto. Me parece que si el psicólogo quiere defender la posibilidad de (estar en un estado mental de) tener pensamientos metafísicos aunque las «frases» metafísicas sean sinsentidos, debería en mi opinión utilizar argumentos que distinguieran sinsentidos metafísicos, o en general «filosóficos» (como «Juan es un objeto», «rojo es una propiedad» o incluso «la vida y el mundo son lo mismo»), de otros no filosóficos (por ejemplo, «rojo es circular», «Juan corren», «María aruprea», etc.). Como hemos visto, el psicólogo de Vidal no distingue en sus argumentos entre ambos tipos de sinsentidos. Sus argumentos pretenden valer para sinsentidos *en general*, y en consecuencia se aplican tanto a los metafísicos-filosóficos como a los no filosóficos. Pero ello implica que, si dichos argumentos fuesen válidos, atribuirían sentido tanto a «A piensa que rojo es

una propiedad» como a «A piensa que la rojez cojea». En mi opinión, eso dificulta todavía más la tarea del psicologista. Si queremos «salvar la metafísica», creo que solo podemos, o bien defender que (no todas) las frases metafísicas son sinsentidos, o bien que sí lo son, pero de un tipo diferente al de otros sinsentidos; un tipo tal que para ellos (y solo para ellos, o para algunos otros, pero *no para todos*) sí tiene sentido decir que alguien los piensa.

Estrategias filosóficas: Davidson y Taylor acerca del significado y la interpretación

Pablo Quintanilla

Pontificia Universidad Católica del Perú

La filosofía permite una gran variedad de formas de argumentación, modos de exposición y estilos de presentación de las ideas. Algo común en esta diversidad es el deseo de sugerir que cierta manera de abordar un problema es más plausible que otra, ya sea si esta manera de abordarlo pretende resolverlo, disolverlo, describirlo, reformularlo o alguna otra variante imaginable. Otro elemento que suele estar presente en esta pluralidad es el deseo de presentar ciertos temas a la luz de otros, mostrando así algo que originalmente no se había observado.

Sin embargo, a pesar de esta diversidad, con frecuencia los filósofos han pensado que existe solo un método filosófico correcto, ya sea en tanto puede llegar a establecer cómo son las cosas en sí mismas o porque puede brindarnos un análisis fundamental de la naturaleza o el uso de los conceptos. El primer caso refleja la manera como solía entenderse el objetivo de la filosofía durante la modernidad anterior a Kant; el segundo es característico de algunos autores de la filosofía analítica temprana, como por ejemplo Bertrand Russell, cuyo análisis reduccionista del lenguaje pretendía mostrar la estructura lógica de las expresiones, resolviendo o disolviendo de esa manera algunos problemas filosóficos.

Una primera idea en este texto es que no hay un método filosófico correcto sino varios; no obstante, algunos de ellos pueden ser más apropiados para abordar un tipo de problemas antes que para otros. Sin embargo, incluso para un tipo de problemas podría haber varias estrategias igualmente eficaces, donde la diferencia está más en el talento individual de quien aplica el método que en la naturaleza misma del método. La precisión y la claridad, así como la potencia argumentativa, están presentes en las mejores aplicaciones de las diferentes estrategias, aunque hay diversas maneras de ser

preciso y claro, y diferentes sentidos en que un argumento puede ser poderoso, pues con frecuencia precisión, claridad y fuerza argumentativa dependen del contexto filosófico con el que uno esté familiarizado. Pero nada hace suponer que estas diferentes maneras de argumentar sean excluyentes entre sí. Pienso, sin embargo, que una manera particularmente esclarecedora de hacer filosofía es el análisis conceptual, aunque le veo más posibilidades de éxito a un análisis no-reduccionista antes que a uno de tipo reduccionista.

Un ejemplo de análisis no-reduccionista se puede encontrar en el proyecto de Robert Brandom de extender el proyecto de la filosofía analítica¹ para analizar *vocabularios*, entendida esta expresión como una categoría general para incluir expresiones, significados, conceptos o propiedades.² El objetivo del análisis reduccionista, característico de las etapas más tempranas de la filosofía analítica, solía ser redesccribir los contenidos de un vocabulario en términos de otro considerado más correcto o que representa mejor la estructura formal de la realidad, usando como medio del análisis el lenguaje de la lógica formal, que era considerado más fundamental que el lenguaje natural³. Por el contrario, el análisis no-reduccionista pretende redesccribir los contenidos de un vocabulario en términos de otro que es más claro, preciso o apropiado en función a ciertos objetivos, sin asumir que se trata de un vocabulario en sí mismo más fundamental. Este proyecto está en la línea de lo que Brandom llama «pragmatismo instrumental» y que detecta en la tradición que va desde los pragmatistas clásicos, pasando por Wittgenstein, hasta Sellars y Quine.

Aunque diversas redesccripciones pueden ser beneficiosas para fines diferentes, puede haber criterios objetivos para comparar vocabularios si estos aspiran a objetivos comunes. Por otra parte, si se entienden los conceptos contenidos en los vocabularios como complejos procesos sociales encapsulados en los usos de las palabras, entonces analizar los conceptos de una comunidad es analizar la realidad social misma y exhibir sus características, así como explicitar la manera en que describimos las cosas y nos comportamos en relación a ellas. Pero analizar conceptos no es analizar esencias fundamentales sino prácticas sociales de interacción con los otros y con la realidad. Además, distintas estrategias de análisis y modos de redesccripción pueden ser igualmente esclarecedores, así como compatibles entre sí.

¹ Cf. Brandom, R., «Extending the project of analysis», conferencia dictada como parte de *The John Locke Lectures. Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford University, Inglaterra, mayo del 2006.

² Cf. *ibid.*, donde Brandom define los *vocabularios* como «what is expressed by any sort of language fragment or meaningful expression-type.»

³ Este procedimiento es llamado por Brandom «logicismo semántico», cf. *ibid.*

En lo que sigue deseo ejemplificar estas ideas confrontando dos maneras emblemáticamente diferentes de abordar el significado y la interpretación, a partir de los cuestionamientos que Charles Taylor ha realizado a Donald Davidson. Deseo mostrar que aunque estos dos autores tienen diferentes estrategias de redescrición del fenómeno de la interpretación, pues responden a objetivos enmarcados en distintas tradiciones filosóficas, ambas estrategias no solo son compatibles entre sí sino además mutuamente esclarecedoras una respecto de la otra. Creo también que aunque las tesis propositivas de Taylor son básicamente correctas, su lectura de Davidson está errada. Intentaré mostrar que si se entiende la teoría veritativo condicional de Davidson⁴ de manera holista, resulta consistente con las concepciones de interpretación y de lenguaje del propio Taylor. Un propósito ulterior de este texto —y quizá el más importante— es ir más allá de las posiciones explícitas de estos autores, para desarrollar algunas intuiciones acerca de la naturaleza del significado, la interpretación y el lenguaje que emergen de la confluencia de estas ideas.

Taylor piensa que una teoría del significado y de la interpretación basada en las condiciones de verdad de las oraciones está comprometida con el análisis reductivo, el representacionalismo y el referencialismo, y que no es suficientemente sutil para capturar los estados mentales o la complejidad de los procesos culturales que van más allá de los objetos físicos:

[Una teoría de la interpretación veritativo condicional] podría funcionar para el ámbito de los objetos físicos de tamaño mediano, los objetos materiales que ordinariamente nos rodean, y es posible que sean perspicuos tanto para el observador como para el nativo en virtud de sus similitudes como seres humanos... Pero cuando intervienen las emociones, objetivos, nuestras relaciones sociales y prácticas, esta [teoría de la interpretación] no podría funcionar. La razón es que estas entidades

⁴ Así denominaré en adelante a las «truth conditional theories», es decir, a aquellas que proporcionan el significado de una oración mediante la producción de oraciones-T de la forma: 's' es verdadera en un lenguaje L si y solo si p, donde 's' es una preferencia verbal del hablante en el lenguaje objeto L, p es una proposición del lenguaje sujeto que tiene las mismas condiciones de verdad que s para una intérprete dada, y las otras expresiones de la oración-T se encuentran en el metalenguaje, que puede o no ser el mismo lenguaje que el lenguaje sujeto. El punto es que al producir oraciones-T, la intérprete asocia preferencias del hablante con oraciones que ella estaría dispuesta a preferir en las mismas circunstancias del entorno, con lo cual no se está asumiendo ninguna misteriosa entidad llamada significado. Para agilizar la lectura, me referiré a la intérprete en femenino y al hablante en masculino. Algunas ideas centrales en este artículo, en torno a los cuestionamientos de Taylor a Davidson, los he publicado en mi artículo «Taylor contra Davidson: Intérpretes participantes o no comprometidos», en: Carlos E. Caorsi y Waldomiro J. Silva.Filho (eds.), *Razones e interpretación. La filosofía después de Donald Davidson*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008.

están parcialmente constituidas por el lenguaje, y uno tiene que comprender ese lenguaje para entenderlas⁵.

Como todas las teorías naturalistas [las veritativo condicionales] están estructuradas como teorías elaboradas por un observador acerca de un objeto observado pero con el que no se participa⁶.

En este y otros artículos Taylor sostiene tres tesis principales acerca de las teorías veritativo condicionales. *Primero*, piensa que aunque una teoría de este tipo podría funcionar para la interpretación de oraciones que describen hechos físicos, relacionando las preferencias verbales del hablante con los objetos físicos en el entorno del interlocutor (oraciones como «la nieve es blanca»), no podría funcionar para la interpretación de oraciones que incluyen conceptos no físicos, como por ejemplo «el incesto es tabú», «el tiempo es circular», o «estoy sobrecogido por una pintura de Tilsa Tsuchiya». *Segundo*, sostiene que a diferencia de los objetos físicos, entidades culturales como las prácticas sociales, los valores o los pensamientos abstractos están parcialmente constituidos por el lenguaje. Luego, una teoría representacionista del significado, como Taylor cree que es la teoría veritativo condicional, no podría tener éxito en la interpretación y constitución parcial de esas entidades no-físicas. *Tercero*, Taylor sostiene que un problema principal con la teoría veritativo condicional es que el intérprete es un mero observador no comprometido y no un participante en las prácticas sociales de los interpretados.

En sus primeras dos objeciones Taylor asume, equivocadamente a mi juicio, que hay una brecha categorial de tipo ontológico entre los conceptos que describen entidades físicas y aquellos que describen entidades no-físicas, de suerte que requieren de distintas estrategias interpretativas. Él piensa que tal brecha se da porque mientras los objetos naturales nos son dados, las entidades culturales son constituidas por el lenguaje⁷. Asimismo asume, creo que incorrectamente, que una teoría veritativo condicional está comprometida con el referencialismo y el representacionismo, por lo que ella solo puede funcionar para la interpretación de entidades empíricamente observables.

Pero en contra de lo que cree Taylor, si comenzamos a interpretar las oraciones del hablante que tratan sobre objetos físicos del entorno y que permiten triangular entre ambos interlocutores y su mundo compartido, con tiempo y paciencia podremos

⁵ Taylor, Ch., «Theories of meaning», en: *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, I, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1985, p. 255.

⁶ Cf. *ibid.* p. 275.

⁷ Cf. Taylor, Ch., «Theories of meaning»; cf. también: «Understanding in the human sciences», en: *The Review of Metaphysics*, 34, 1980.

encontrar oraciones-T para las preferencias acerca de conceptos abstractos. Por ejemplo, si tratamos con preferencias que incluyen conceptos como 'divinidad' o 'creación', buscaremos oraciones-T que incluyan el concepto de 'creador' en su sentido más básico, para luego avanzar hacia relaciones inferenciales cada vez más complejas. Y si tratamos con preferencias que describen procesos psicológicos subjetivos seguramente tomaremos en consideración las posibles causas objetivas que pertenecen al entorno compartido de los interlocutores. La intuición aquí es, siguiendo la tradición que se inicia con Peirce y que tiene a Wittgenstein como un notable representante, que las descripciones de lo subjetivo solo tienen sentido en relación a procesos sociales intersubjetivamente constituidos. A su vez, con la idea davidsoniana de la triangulación, es la brecha entre lo subjetivo y lo objetivo, convertida en un divorcio por la tradición cartesiana, lo que se está intentando superar.

Sospecho que la desconfianza de Taylor y de otros autores respecto de la teoría veritativo condicional, procede de suponer que ella está demasiado cerca del principio de verificación de los positivistas lógicos. Sin embargo, creo que esta teoría está más emparentada con el vínculo que los pragmatistas clásicos vieron entre significado y verdad, que con el principio de verificación. Para los positivistas lógicos una oración que no sea potencialmente empíricamente verificable carece de significado, con lo cual ellos presuponen criterios de verificación anteriores a la determinación del significado, los que suelen ser criterios de verificación empíricos procedentes de las ciencias naturales. Por el contrario, para los pragmatistas significado y verdad se determinan mutuamente, no hay criterios de verificación que conozcamos de manera previa a la asignación de significado, y tanto la asignación de significado como la producción de criterios de verificación se van dando sobre la marcha, en la construcción de teorías al paso, para usar una expresión davidsoniana⁸. Por otra parte, los criterios de verificación no son necesariamente los de las ciencias naturales, sino cualquier criterio de justificación que haga que el hablante encuentre razonable adoptar una creencia antes que otra. La célebre máxima de Peirce según la cual el significado de un concepto está dado por sus condiciones de aplicabilidad a casos concretos, contiene en germen el principio davidsoniano de inseparabilidad entre significado y creencia, según el cual fijamos holísticamente los significados atribuidos a las oraciones y su valor de verdad confrontando las oraciones con el mundo. Sin

⁸ He discutido la posibilidad de salvar un principio de verificación al interior de una semántica holista en «Significado y verificación. Las posibilidades de una teoría holista de la interpretación», en: *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 105, 1997. Para una interesante discusión acerca de las diferencias entre positivistas y pragmatistas en lo relativo a las conexiones entre significado y verdad, véase el capítulo tres de: Del Castillo, R., *Conocimiento y acción. El giro pragmático en la filosofía*, Madrid: UNED, 1995.

duda Davidson desarrolla largamente esta intuición, así como la otra intuición peirceana de que este es siempre un proceso dialógico que tiene lugar en una situación comunicativa entre intérprete, hablante y un entorno compartido.

Así pues, en la triangulación cada uno de los interlocutores considera como parte de la realidad un objeto que asume es compartido con el otro, observando las reacciones del otro y reaccionando ante estas reacciones. Desde el punto de vista de la metodología de la interpretación y considerando las entidades que los hablantes asumen compartir según sus creencias, la realidad podría incluir valores, fuerzas naturales, divinidades o mentes, pues la distinción en categorías ontológicas se da sobre la base de la interpretación. La teoría veritativo condicional del significado no tiene ni debe tener compromisos ontológicos *per se*, pues en principio debería permitir fijar los significados y las creencias de los hablantes independientemente de una ontología en particular. Así, por ejemplo, en una situación de interpretación radical, un hablante animista solo podría ser interpretado por una intérprete fisicalista si ella estuviera en condiciones de atribuirle a él creencias acerca de la realidad que ella no comparte, pero que podría compartir si ella tuviese algunas de las creencias que ella cree que él tiene en relación con el mundo que sí comparten. Sin embargo, las creencias no compartidas acerca de la realidad serán inteligibles para la intérprete solo si ella está en condiciones de reconocer cómo se conectan con las prácticas de los hablantes, de qué manera ellos las justifican, qué se deduce de ellas y de qué otras creencias ellas se deducen. En otras palabras, la intérprete solo podrá entender las creencias del hablante si ella puede ubicarlas en una red de relaciones inferenciales que no solo las hacen razonables para el hablante, a los ojos de la intérprete, sino también justificadas en un sistema de relaciones de justificación. Así, en ocasiones podrá ocurrir que la intérprete deba atribuirle al hablante, para poder hacerlo inteligible, la creencia de que el volcán que tienen enfrente es un *Apu* sagrado⁹. Pero, entonces, habrá cierto tipo de comportamiento que ella esperará de él y ciertas otras creencias que ella asumirá justifican las creencias del hablante, según los criterios del hablante, y que ella también esperará encontrar en él. Naturalmente, la decisión de la intérprete de creer o no en la existencia de *Apus* dependerá de sus teorías acerca de la naturaleza y de sus creencias acerca de qué tanto explica este concepto, pero esto es algo diferente a la actividad de atribuir creencias al hablante para poder entenderlo.

Si hubiera un concepto que el agente parece tener, es decir una práctica social observable en él, y que la intérprete no tiene (la literatura antropológica está llena

⁹ *Apu* es el nombre quechua que en los Andes se suele dar a las montañas sagradas. Un *apu* no es solamente una montaña sino además es una divinidad a la que hay que reverenciar y ofrendar con productos de la tierra, normalmente ascendiendo hasta su cima.

de estos ejemplos, como «mana», «tótem», «tabú», etc.), ella siempre podrá asociarlo con conceptos que sí tiene, es decir, con prácticas sociales que le resultan familiares. El punto es que si la intérprete puede encontrar en el agente evidencia de comportamiento intencional, es porque ella puede atribuirle a él creencias y deseos y, por tanto, patrones de comportamiento regular que ella podrá relacionar con los objetos que ella considera son parte de su entorno compartido, primero en los casos más básicos y luego en los más complejos. Los casos y conceptos más básicos para la intérprete serán simplemente aquellos que le resulten más familiares, es decir, aquellos que ella suele emplear en las circunstancias más comunes y que le ayudarán en el aprendizaje de conceptos más complejos. Objetos naturales y culturales están entremezclados y no tiene sentido suponer una diferencia esencial entre ellos.

La segunda afirmación de Taylor sostiene que los objetos culturales están parcialmente constituidos por el lenguaje, es decir, por las prácticas sociales de los agentes, tal que esos objetos no podrían ser comprendidos si la intérprete no tiene algún tipo de conocimiento de las prácticas sociales de los interpretados. De aquí Taylor infiere su tercera afirmación, según la cual la manera apropiada de interpretar preferencias que incluyen estos conceptos es mediante una metodología de la interpretación participativa. Para Taylor, en esta metodología de la interpretación la intérprete da sentido a las acciones y conceptos del hablante porque comparte con él tales prácticas sociales y, por tanto, sabe jugar a sus juegos de lenguaje o habitar su forma de vida desde el interior de ellas. Una intérprete no comprometida, de otro lado, sería aquella que intentara hacer inteligible al hablante desde fuera de su sistema de prácticas sociales. Esta intérprete trataría de representar el comportamiento del agente de la misma manera en que un científico puede representar el mundo físico. Dice Taylor:

En el caso de la fábula de Quine y Davidson [la interpretación radical], la dificultad que emerge es clara, pues para cualquier tribu con una forma de vida suficientemente diferente a la nuestra, una gran cantidad de palabras para sus virtudes, vicios, emociones, intereses, rangos sociales, relaciones y prácticas no tendrán una adecuada traducción al inglés. En las investigaciones antropológicas serias esos términos se dejan sin traducir precisamente por esa razón: el autor espera darnos una idea de su significado mostrando el uso que ellas tienen en la vida de la tribu¹⁰.

Taylor parece asumir, por lo menos en esta objeción, aunque en otros lugares contradice ese aparente supuesto, una teoría del significado para la que hay contenidos determinados que se expresan en ciertas lenguas pero no en otras. Según esa concepción, habría un contenido en sí mismo constituido por el lenguaje de la

¹⁰ Taylor, Ch., «Theories of meaning», p. 275.

tribu que solo puede ser expresado por ese lenguaje, y que no puede ser expresado en el lenguaje de la intérprete como consecuencia de que las prácticas sociales de la tribu no están presentes en la forma de vida de la intérprete. Pero esto es un error. Lo que Taylor no ve es que precisamente la actividad de la interpretación requiere de ampliar nuestras prácticas sociales (nuestra forma de vida) para incorporar a las del agente. Si la intérprete reconoce un concepto en el hablante, es decir, si ella interpreta cierto tipo de comportamiento intencional como siendo expresado por un concepto, será capaz de expresarlo en su propia lengua porque, después de todo, es ella quien está atribuyendo el concepto y el comportamiento intencional al agente. Después de cierto punto, la buena o mala interpretación no está relacionada con qué tan similares o diferentes son los lenguajes involucrados, sino con qué tan creativas o no son las intérpretes.

Dice Taylor:

¿Cómo podríamos llegar a una comprensión adecuada de sus actos de habla? Para hacerlo necesitamos una comprensión de sus prácticas sociales: la manera como oran, invocan a sus dioses y espíritus, maldicen, bendicen, exorcizan, concuerdan entre ellos, se ubican de las distintas maneras posibles para esa sociedad, etc. En suma, comprender sus actos de habla es llegar a capturar ampliamente sus relaciones y prácticas sociales¹¹.

Taylor supone que la teoría veritativa condicional está comprometida con la tesis de que se puede separar la comprensión del significado de una preferencia verbal, de la comprensión de las formas de vida a la que esta pertenece. Pero precisamente la idea de esta teoría de la interpretación es que comprender los significados de las palabras de un hablante es inseparable de conocer sus creencias y deseos, así como las prácticas sociales donde estos son inteligibles, y hacer esto es estar en condiciones de redescubrir la conducta del hablante en términos de nuestras propias prácticas sociales y estados mentales, en confrontación con la realidad objetiva que compartimos, la cual podría no solo contener entidades físicas.

La idea central de Taylor es que la teoría veritativa condicional ve la interpretación «desde una perspectiva no comprometida»¹² en vez que desde una participativa. Siguiendo a Wittgenstein, Taylor dice que se puede comprender a una persona solo si ya se comparte con ella ciertas prácticas sociales relevantes. Veo dos problemas en estas afirmaciones. En primer lugar, considero que la interpretación, si es tal, solo puede ser participativa y que no hay tal cosa como una interpretación no comprometida, ya que la atribución de estados mentales en el proceso de triangulación

¹¹ *Ibid.* p. 279.

¹² *Cf. ibid.*, p. 280

involucra siempre la interacción con otros tomando como referencia los objetos que compartimos con ellos. Sería necesario, sin embargo, subrayar un punto que Davidson no menciona y es que la interpretación requiere también del fenómeno de la simulación, que es la habilidad de imaginar ser el otro en condiciones contrafácticas para atribuirle los estados mentales que uno cree que tendría si estuviera pasando por lo que uno cree que está pasando el otro. Cuando la intérprete simula ser el otro no solo está ampliando su perspectiva para imaginar la del otro sino que además está generando un espacio compartido con el otro, que puede ser visto como la creación de una forma de vida o como una fusión de horizontes, según la metáfora que uno quiera emplear. Sospecho que añadir el concepto de simulación a la explicación de la actividad interpretativa permite reducir más aun el riesgo de ver la interpretación como un acto no comprometido¹³.

En segundo lugar, para considerar que la comprensión es posible no es necesario sostener que los interlocutores comparten una forma de vida, como si hubiese un criterio objetivo por encima de ellos para decidir si esto ocurre o no. Lo necesario es que los interlocutores puedan atribuirse mutuamente estados mentales a partir de los propios y frente a una realidad objetiva, entretejiendo así un espacio compartido. Cuando uno está inmerso en el fenómeno de la interpretación no hay una línea clara que distinga entre nuestra forma de vida y la ajena. Si alguien es interpretable por nosotros es porque ya es parte de nuestra forma de vida. Lo que hay es una línea imprecisa que se desliza en tanto hacemos más inteligible al extraño quien, por tanto, se convierte cada vez menos en un extraño y más en un semejante¹⁴.

Siguiendo a Gadamer, Taylor dice que hay una «fusión de horizontes» (*Horizontverschmelzung*) si la comprensión es posible¹⁵. Gadamer toma prestado de Husserl la noción de horizonte, que es un concepto cercano al wittgensteiniano «forma de vida»: un sistema de prácticas sociales, usos del lenguaje y estados mentales, desde

¹³ No me detendré en este punto por haberlo tratado en otros lugares. Cf. «El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro», en: López Maguiña, S. y otros (eds.), *Estudios Culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, Lima: Red Para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001; «Interpretando al otro: Comunicación, racionalidad y relativismo», en: Hoyos, L.E. (ed.), *Relativismo y racionalidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004; «Comprender al otro es crear un espacio compartido: Caridad, empatía y triangulación», en: *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, Bogotá, 124, 2004.

¹⁴ «We are not seeking a state in which things will appear to us just as they do to members of [an alien society] S, and perhaps such state is unattainable anyway. But we are seeking a way of looking at things which goes beyond our previous way [...]. Seriously, to study another way of life is necessarily to seek to extend our own» (Winch, P., «Understanding a primitive society», en: *American Philosophical Quarterly*, I, 1964, p. 99).

¹⁵ Cf. Taylor, Ch., *o.c.*, p. 281; Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

el cual damos sentido al mundo y a nosotros en él. Tanto Gadamer como Taylor sostienen que la comprensión solo es posible si los horizontes de los interlocutores pueden intersectarse en cierto punto. Habría que añadir que tal intersección solo puede ser reconocida por cada uno de los interlocutores, o por un tercer punto de vista externo a los interlocutores, si emplean como metodología de la interpretación el principio de caridad y una teoría veritativo condicional. Una externa tercera intérprete pensará que se produce una fusión de horizontes si tiene razones para adscribir a ambos interlocutores atribuciones similares bajo condiciones semejantes, así como la creencia de que cada uno de ellos está comprendiendo los estados mentales del otro.

Taylor defiende una metodología participativa de la interpretación y rechaza una no comprometida. Considera que la característica principal del segundo tipo de interpretación es el representacionalismo y piensa que la teoría veritativo condicional es la forma paradigmática de ello. También sostiene que esta teoría está comprometida con la existencia de significados determinados y que esto conduce al etnocentrismo¹⁶. Ahora bien, la teoría veritativo condicional está diseñada precisamente para evitar el representacionalismo y el referencialismo, dado que al producir oraciones-T no buscamos oraciones que tengan el mismo significado ni que representen los mismos hechos, sino oraciones que sean verdaderas ante las mismas circunstancias del mundo, es decir, oraciones que estaríamos dispuestos a creer ante la misma evidencia observacional circundante.

Para sostener que una teoría veritativo condicional de la interpretación está comprometida con el representacionalismo y el referencialismo, Taylor distingue entre teorías expresivistas y designativistas del significado¹⁷. Las primeras, piensa él, se desarrollaron en el siglo XVII como una consecuencia natural de la ilustración por los empiristas británicos, particularmente Hobbes y Locke, y más adelante por Condillac y Frege. Considera Taylor que los filósofos analíticos han continuado esa tradición, especialmente las teorías veritativo condicionales, y que Davidson es su versión más extrema:

¹⁶ «The assumption that there is such a thing as the strict and literal meaning of an expression turns out to be an ethnocentric assumption. But it is essential to a truth-conditional theory. That is because it sets itself to match utterances qua representations of the world. It is essential to the theorist to believe that there is a representative kernel to be found in all the various speech acts» (Taylor, Ch., «Theories of meaning», p. 289).

¹⁷ Cf. Taylor, Ch., «Language and human nature», en: *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, I, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1985.

...las teorías neo-designativistas del significado son, por ejemplo, la de Donald Davidson. Esta teoría puede ser llamada neo-designativista porque intenta explicar el significado en términos de las condiciones de verdad de las creencias. Estas condiciones de verdad son estados de cosas observables en el mundo; aquí tenemos, una vez más, el rasgo característico de una teoría que intenta explicar el significado en términos de las relaciones entre los elementos lingüísticos y la realidad extra-lingüística¹⁸.

En contraste con las teorías designativistas, cree Taylor, las teorías expresivistas fueron desarrolladas originalmente por Herder a fines del siglo XVIII¹⁹ con una fuerte influencia neoplatónica y agustiniana, desarrollándose posteriormente con Humboldt, Heidegger, Gadamer y Ricoeur. De acuerdo con esta concepción, el lenguaje sería prioritariamente una manera de expresar nuestros estados internos, antes que de designar los objetos del mundo. Taylor es plenamente consciente de que estas dos funciones no son excluyentes, pero considera que las teorías designativistas, al estar obsesionadas con la referencia, han pasado por alto la función expresiva. Piensa que al producir oraciones-T la intérprete puede dar sentido a oraciones que pretenden describir el mundo físico, pero no a oraciones que expresan experiencias personales y complejas.

Se podría contra argumenta a Taylor que las oraciones-T pretenden explicar el contenido cognitivo y no afectivo, pero por dos razones esa sería una mala respuesta. En primer lugar, porque una teoría de la interpretación debe poder explicar qué es comprender a una persona y no solo sus oraciones con contenido cognitivo. En segundo lugar, porque en la mayor parte de casos es difícil, si no imposible, separar en una preferencia verbal el contenido cognitivo del afectivo. Es perfectamente posible que una oración-T contenga en el lado izquierdo del bicondicional una preferencia verbal básicamente expresiva emitida por un hablante y en el lado derecho una larga conjunción de oraciones que la intérprete piensa que tendrían las mismas condiciones de verdad, es decir, que ella estaría dispuesta a proferir si estuviera en las circunstancias en que ella cree que está el hablante ante las circunstancias del mundo en que ella cree que él se encuentra.

El error de Taylor es no tomar en consideración que la teoría veritativo condicional no pretende explicar el significado relacionando oraciones con hechos del mundo, sino mediante una triangulación formada por las oraciones asumidas como verdaderas según dos posibles interlocutores y los acontecimientos que ambos consideran reales. Así, al enlazar dos conjuntos de oraciones según sus condiciones de

¹⁸ *Ibid.* p. 243.

¹⁹ Cf. Herder, J.G. von, *On the Origins of Language* (1772), Nueva York: Frederick Ungar Publishing Company, 1966.

verdad, las oraciones-T vinculan dos sistemas de creencias y un mundo objetivo compartido por ambos. Dado que estos sistemas de creencias pueden ser entendidos como sistemas de disposiciones para comportarse y, por tanto, como formas de vida, las oraciones-T pueden ser vistas como articulando dos formas de vida o, por lo menos, dos aspectos de las formas de vida de ambos interlocutores. De esta manera se puede dar una versión técnica de la intuición de Wittgenstein según la cual entender un lenguaje es comprender una forma de vida. Se verá así que la teoría veritativo condicional implica una concepción participativa de la interpretación.

Citaré dos afirmaciones de Taylor acerca de cómo debería ser una apropiada teoría del significado para intentar mostrar cómo la teoría veritativo condicional cumple con ambas condiciones:

No se puede entender cómo las palabras se relacionan con las cosas hasta que se logre identificar la naturaleza de la actividad mediante la cual ellas se relacionan con las cosas²⁰.

Y luego:

No se puede entender cómo se relacionan las oraciones con sus condiciones de verdad, o las expresiones con sus condiciones de satisfacción o sus condiciones de aseverabilidad, hasta que uno haya comprendido la naturaleza de la actividad social, la forma de vida, en que ellas llegan a relacionarse²¹.

En efecto, conocer las condiciones de verdad de un sistema de oraciones interrelacionadas proferidas por un hablante dado es conocer el sistema de creencias sostenido por ese hablante en relación a cierto tema. Como sus creencias involucran disposiciones para comportarse y para aceptar otras disposiciones para actuar, conocer sus creencias es también conocer sus acciones, sus prácticas sociales y su forma de vida.

Taylor considera que la concepción expresivista del lenguaje contiene tres rasgos que son pasados por alto por la teoría veritativo condicional. En lo que sigue mostraré cómo estos tres rasgos están presentes en una teoría veritativo condicional del significado.

En primer lugar, considera Taylor que:

...mediante el lenguaje podemos llevar a una consciencia explícita aquello acerca de lo cual antes solo teníamos una intuición implícita. Al formular algo, lo llevamos a una consciencia más clara y más completa²².

²⁰ Taylor, Ch., «Theories of meaning», p. 291.

²¹ *Ibid.* p. 292.

²² *Ibid.* p. 257.

En efecto, al intentar hacer inteligibles formas de comportamiento nuevo e inesperado, así como articulaciones inusuales de palabras en una oración, la intérprete tiene que alejarse de sus atribuciones originales y emplear su imaginación para producir nuevas atribuciones que puedan dar sentido a la nueva e inexplicable información. Al hacer eso, ella podrá formular lingüísticamente lo que previamente era un estado mental no-proposicional. Al construirlo lingüísticamente, la intérprete podrá llegar a ser consciente de algo de lo que antes no lo era.

Como un segundo rasgo mencionado, el «lenguaje sirve para poner un tema frente a los interlocutores. Podría decirse que el lenguaje nos permite poner las cosas en un espacio público»²³.

Que algo emerja en lo que deseo llamar el espacio público significa que ya no es solo algo para mí o para ti, o para ambos de nosotros de manera separada, sino que es algo para nosotros, es decir, para nosotros juntos²⁴.

Poner algo en el espacio público (un concepto, una creencia, un sentimiento, un tema), es permitir que sea compartido por quienes se comunican. El elemento triangulador de la teoría veritativo condicional permite construir ese espacio público, formado por lo que ambos interlocutores asumen compartir y lo que seguirán compartiendo en tanto ambos tengan que desarrollar ingeniosas teorías al paso para poder hacer inteligible a su interlocutor. Ese espacio público, ya sea constituido por objetos físicos, entidades no físicas como números y adverbios, o valores y procesos sociales, es el mundo que compartimos. Cuando ponemos los objetos en el espacio público permitimos que se *revelen* ante nosotros, con lo que resultamos más conscientes de ellos. Esta concepción del lenguaje como no representando sino revelando y desocultando el mundo, es decir, permitiéndolo mostrarse ante nosotros, es uno de los rasgos de la concepción heideggeriana del lenguaje²⁵. Representar un objeto es pretender describirlo de manera neutral y aséptica, revelarlo es describirlo como aparece en nuestro espacio público, con la significación que nosotros le atribuimos y a la luz de nuestros proyectos y propósitos. La creación de un espacio público, el fenómeno de la triangulación y el aprendizaje del lenguaje son fenómenos integrados. Pero significado no es lo mismo que significación. El significado de una acción intencional, paradigmáticamente una expresión lingüística, es su uso regular en una comunidad de prácticas sociales compartidas. Por el contrario, la significación de una acción o de un objeto es la importancia, valor o ausencia de él, que esa acción u objeto tiene para un agente o para una comunidad en relación con sus intereses y

²³ *Ibid.* p. 259.

²⁴ *Ibid.* p. 259.

²⁵ Cf. Heidegger, M., *De camino al habla*, Barcelona: Serbal-Guitard, 1987.

deseos. En ese sentido, algo es significativo para uno si es relevante para sus proyectos, ya sea como un obstáculo a ser superado o como un apoyo para la realización de ciertos propósitos.

Finalmente, el tercer rasgo en consideración es aquel según el cual el lenguaje «proporciona el medio a través del cual algunas de nuestras preocupaciones más importantes, aquellas característicamente humanas, nos confrontan»²⁶. Sin duda las prácticas sociales que constituyen un lenguaje y una forma de vida configuran nuestras relaciones con los objetos, convirtiéndolos en obstáculos o posibilidades, instrumentos o barreras, es decir, dándoles significación para nosotros. Esta es una intuición común en Wittgenstein y en Heidegger que, además, ya estaba presente en los pragmatistas clásicos²⁷. Dar significación a algo es verlo *como* algo, como una dificultad o apoyo, como algo valioso o despreciable, algo interesante o anodino. Esta idea se encuentra cerca de la discusión wittgensteiniana sobre la representación perspicua así como de la noción de desocultamiento heideggeriana, en la que es la acción humana, específicamente el lenguaje, lo que permite que los objetos del mundo aparezcan para los hablantes como una cosa u otra, en el contexto de una forma de vida compartida.

El lenguaje también colabora en el proceso de moldear nuestros estados mentales y ponerlos en el espacio público. Al formular en palabras o en alguna forma de código compartido lo que uno desea, siente o cree, uno puede ser más consciente de ello. El asociar un estado mental con un concepto, es decir, con un sistema de prácticas sociales normadas por los criterios de una comunidad, permite compartirlo pero, además, posibilita relacionarlo con creencias compartidas acerca de cómo aparece, cuándo está socialmente permitido exteriorizarlo, cuándo uno puede permitirse experimentarlo, cuáles son sus síntomas, cómo debe uno afrontarlo y qué se debe esperar de él. Cuando uno asocia un estado mental con ciertas creencias relevantes, lo hace más inteligible y es más consciente de él.

Cuando una intérprete asigna condiciones de verdad a las preferencias verbales de un hablante está utilizando como criterio para hacer tal asignación sus propias creencias, es decir, sus propias disposiciones para actuar. Para que la intérprete pueda

²⁶ Taylor, Ch., «Theories of meaning», p. 260.

²⁷ «Heidegger's phenomenology of human agency starts out from a description of life as a 'happening' caught up in 'dealings' with equipment in ordinary contexts. In our pre-reflective activities, he suggests, we find ourselves absorbed in handling things, and in coping with situations we encounter as 'significant' in a sense that things matter or count for us in specific ways. What shows up for us in such contexts is not a collection of brute objects to be represented, but a totality of equipment organized into a web of means/ends relations by our projects» (Guignon, Ch., «Philosophy after Wittgenstein and Heidegger», en: *Philosophy and Phenomenological Research*, L, 4, 1990, p. 654).

encontrar condiciones de verdad en una preferencia ajena es necesario que, *desde su punto de vista*, asuma que comparte un masivo número de creencias con el hablante²⁸. Esto significa que la intérprete encuentre en la preferencia ajena creencias familiares, disposiciones para actuar compartidas y, por tanto, regularidades sociales comunes. Para que la intérprete pueda considerar que ciertos eventos naturales son preferencias verbales a las cuales puede atribuírseles condiciones de verdad es necesario que ella pueda reconocer allí prácticas sociales compartidas. Esto demostraría que, en tanto uno reconozca comportamiento en el otro y no meramente eventos naturales, uno estará ya interpretándolo y, en consecuencia, estará integrando su propio sistema de creencias (las prácticas sociales y la forma de vida a la que pertenece) con el sistema de creencias ajeno.

Así pues, al interpretar al otro, uno no es un observador no comprometido sino un participante que asume compartir con sus interlocutores significados, estados mentales y el mundo. Al adscribir tales atribuciones al agente y simular sus estados mentales, participamos de su perspectiva y compartimos algo de su espacio personal. Si el hablante hace lo mismo con uno, estamos creando ese espacio compartido que asumimos tener.

Las concepciones acerca de la interpretación de Davidson y Taylor tienen orígenes diferentes. La de Davidson procede, de un lado, del proyecto de aplicar la semántica formal a los lenguajes naturales, empleando como instrumento principal el análisis de las condiciones de verdad de las preferencias verbales, en la línea de la tradición de Frege, Tarski, Carnap y Quine. Proviene también, de otro lado, del proyecto concebido inicialmente por el segundo Wittgenstein, Austin y Grice, que se interesa por analizar las interacciones entre hablantes e intérpretes, sus relaciones comunicativas y los actos de habla que ellos pueden realizar. La concepción de Taylor descende, en cambio, de la tradición del romanticismo y la hermenéutica alemana, que tiene como figuras principales a Herder, Humboldt, Heidegger y Gadamer.

Las concepciones de Davidson y Taylor implican explicaciones y redescrpciones diferentes de lo que hacemos cuando nos interpretamos unos a otros. Aunque probablemente ambos autores creen encontrarse en veredas opuestas, aunque no dicen lo mismo y emplean metodologías muy diferentes, apropiadamente interpretadas se pueden iluminar mutuamente, poniendo en el espacio público temas que no estaban explícitamente en las posiciones originales, pero que pueden hacerse perspicuos a partir de la interacción entre ellas.

²⁸ Este es el «principio de caridad». Cf. Davidson, D., «Radical interpretation» y «On the very idea of a conceptual scheme», en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 2001.

Comentario a Pablo Quintanilla

Pedro Stepanenko Gutiérrez

Universidad Nacional Autónoma de México

En «Estrategias filosóficas» Pablo Quintanilla oscila entre una actitud polémica y una actitud conciliadora. Por un lado, defiende a capa y espada la teoría veritativo condicional del significado de Donald Davidson frente a las críticas de Charles Taylor. Esta defensa se centra en mostrar que la posición de Davidson no padece las limitaciones que Taylor pretende denunciar y que las principales ventajas de la teoría expresivista del significado que sigue Taylor ya se encuentran en la posición que adopta Davidson sobre el significado y la interpretación. Por otro lado, Quintanilla sostiene que las posiciones de estos autores representan distintas maneras de abordar la naturaleza del lenguaje que pueden y deben complementarse. Pero ante la defensa que lleva a cabo de Davidson, uno podría preguntarse ¿para qué complementar la filosofía de Davidson si en ella ya tenemos las ventajas de la teoría expresivista? Quizá Quintanilla reconozca que a pesar de su esfuerzo por mostrarnos que en la filosofía de Davidson tenemos lo que necesitamos para dar cuenta de las distintas funciones del lenguaje, hay una diferencia legítima entre quienes sostienen una teoría veritativo condicional y quienes adoptan una teoría expresivista del significado. Lo cierto es que en su artículo hay una tensión entre reconocer las diferencias y defender solo una posición.

Esta tensión se debe a que Quintanilla exagera el carácter polémico de uno de los artículos en los que se apoya para exponer las críticas de Taylor. Me refiero a «Theories of Meaning»¹. En este artículo, Taylor está contrastando distintas perspectivas y no señalando las carencias, deficiencias o incapacidades de la teoría veritativo

¹ Cf. Taylor, Ch., «Theories of meaning», en: *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, I, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1985.

condicional. Para Taylor, esta teoría ubica el núcleo del significado en la capacidad que tiene el lenguaje para representar las cosas objetivamente y su interés es principalmente epistemológico. Pero con ello no quiere decir que esa teoría sea incapaz de explicar cómo podemos hablar de cosas no físicas o de entidades culturales, solo quiere decir que, para esta teoría, en donde hay significado tiene que haber un contenido representacional.

Al caracterizar esta teoría, Taylor se pregunta lo siguiente «¿Qué es lo que tenemos que entender para comprender el significado?». Su respuesta es la siguiente:

Ante todo esto: que con las palabras articulamos representaciones. Estas representaciones se usan para una gran cantidad de propósitos. Con ellas no solo codificamos información y la transmitimos, también damos a conocer nuestros deseos, conseguimos que la gente haga cosas, pedimos información mediante estas representaciones, etc., por no mencionar todos los usos lúdicos, irónicos e imaginativos².

En contraste con esta teoría, Taylor presenta una teoría expresivista que enfatiza otros aspectos del lenguaje: la capacidad de hacernos conscientes de estados mentales que de otra manera permanecerían en la oscuridad, la capacidad de exponerlos en un espacio público, objetivarlos y de esta manera confrontarlos. Estas funciones del lenguaje exigen de los hablantes —de acuerdo con Taylor— que modifiquen parcialmente aquello de lo que hablan y que participen comprometidamente en la conformación de un espacio público. Las teorías veritativo condicionales en cambio parecen estar diseñadas para un observador imparcial, interesado en obtener información objetiva sobre el mundo. Esto no quiere decir que quien adopte una teoría de ese tipo tenga que rechazar la participación en determinados contextos para obtener información de su objeto de estudio, como en la interpretación radical de Davidson.

La diferencia, de nuevo, no está en las limitaciones de la teoría, sino en lo que destacan como prioritario con respecto al significado. Taylor insiste en esto:

...estas teorías [las veritativo condicionales] están diseñadas como teorías para un observador acerca de un objeto observado en el cual sin embargo no participa. Esto no quiere decir que la participación en el objeto estudiado esté obstaculizada o que incluso no pueda haber ventajas cruciales en la participación, que esto pueda permitir el acceso a evidencias que de otra manera no podrían obtenerse. Pero la forma de la teoría es tal que es comprensible para un mero observador³.

² *Ibid.*, pp. 253-254.

³ *Ibid.*, p. 255.

Tomando en consideración estas citas, parece que Quintanilla ha exagerado la actitud polémica de Taylor al presentar las diferencias entre la teoría veritativo condicional y su teoría expresivista. Lo que es verdad es que en el contexto de la interpretación o traducción radical, estas dos teorías del significado pueden entrar en conflicto, ya que pueden adoptar estrategias en algún sentido opuestas. No creo que la formulación misma de cada una de las teorías requiera un método filosófico distinto, como lo sugiere Quintanilla al principio y al final de su texto. En todo caso, responden a intereses muy distintos. Pero a partir de ellas podrían diseñarse distintas metodologías para comprender la lengua de un grupo humano perdido en la selva. Simplificando mucho, podría decirse que Davidson, al seguir una semántica de condiciones de verdad, recomendaría estudiar primero el entorno y adquirir de esta manera el mayor número posible de creencias verdaderas que se puedan compartir con el grupo étnico que deseamos interpretar. Esto nos ayudaría a dar los primeros pasos en la traducción, puesto que nos facilitaría el reconocimiento de creencias verdaderas compartidas al hablar de los objetos que nos rodean. Esta estrategia presupone, como Davidson lo repite incansablemente, que compartimos la mayoría de las creencias del hablante. Con ellas, también deberíamos compartir una misma ontología, como sostiene en «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», pues de otra manera no podríamos saber si estamos hablando de los mismo objetos⁴.

A diferencia de Davidson, Taylor le recomendaría al antropólogo interesado en comprender esa lengua que conviviera con el grupo étnico que la habla, que se integrara a sus actividades y aprendiera a usar esa lengua para relacionarse con los otros sin preguntarse, de entrada, por la correspondencia con su propio idioma. Gracias a esta estrategia, el antropólogo con seguridad descubrirá nuevas formas de relacionarse con los otros, jerarquías sociales, virtudes y vicios para los cuales no encontrará los términos adecuados en su lengua materna. No es necesario pensar que esto se debe a una diferencia radical en la estructura de las lenguas o en los supuestos esquemas conceptuales asociados a ellas, sino simplemente al hecho de que distintas comunidades hacen cosas distintas con el lenguaje. Por ello, para aprender bien una lengua muy distinta a la nuestra —piensa Taylor— debemos involucrarnos en la manera de vivir de sus hablantes y crear un espacio común gracias al cual ambas comunidades puedan ampliar su concepción del mundo.

Es muy difícil negar que estemos ante estrategias tan distintas que no es posible seguir las dos al mismo tiempo. Por supuesto, podríamos recomendarle al antropólogo que las combine, que si no le funciona una siga la otra y que las alterne. Pero

⁴ Cf. Davidson, D., «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en: Davidson, D., en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 2001 (1984), p. 192.

lo confundiríamos si le dijéramos que basta con seguir la estrategia de Davidson para obtener lo que Taylor espera. Por esta razón, me parece que Quintanilla va demasiado lejos cuando sostiene que «el elemento triangulador de la teoría veritativo condicional permite construir» el espacio público al que se refiere Taylor. Quintanilla se refiere aquí a la teoría davidsoniana de la interpretación de acuerdo con la cual la condición para que tenga sentido la traducción son las creencias que de hecho compartimos con el interlocutor. El espacio común es, entonces, el punto de partida. No se necesita crear un espacio común, puesto que ya existe. Podemos, en todo caso, ampliar ese espacio al colaborar en la adquisición de conocimientos. Pero esta colaboración no es indispensable. Podríamos pensar incluso en un antropólogo que no pudiera viajar tan lejos y enviara a sus asistentes a recabar datos de la región en la que vive la comunidad que quiere estudiar, a filmar y grabar durante un año la vida de varios miembros de esa comunidad. Con este material y la estrategia de Davidson, este antropólogo puede abrigar la esperanza de avanzar en la comprensión de la lengua nativa. Con la estrategia de Taylor, en cambio, no parece tener ninguna posibilidad.

La situación se vuelve más confusa cuando dejamos atrás el contexto de la interpretación radical. Supongamos que nuestro antropólogo lleva bastante tiempo viviendo entre los nativos y ya ha logrado cierto dominio de la lengua. En esta nueva etapa de trabajo, el contraste entre las dos teorías se vuelve difuso y no resulta tan fácil saber cuál de esas dos teorías está guiando sus avances o al menos puede explicarlos mejor. Quintanilla opina que con tiempo y paciencia la teoría veritativo condicional nos permite pasar de la interpretación de oraciones acerca de nuestro entorno a oraciones sobre nuestros estados mentales e incluso sobre cosas como la divinidad o la gloria del señor. No entra en detalles sobre este paso, pero destaca dos elementos que entran en juego: nuestra capacidad de reconocer relaciones inferenciales cada vez más complejas y la idea de que «las descripciones de lo subjetivo solo tienen sentido en relación a procesos sociales intersubjetivamente constituidos». Pero no creo que estos dos elementos constituyan razones para pensar que en el nuevo nivel de dominio de la lengua seguimos operando con la estrategia que se deriva de la teoría veritativo condicional. Ninguno de estos dos elementos parece ser indispensable para una teoría veritativo condicional, aun cuando Davidson los recoja en sus ideas sobre la interpretación. En cambio, sí son elementos esenciales de la teoría expresivista del significado tal como la presentan tanto Taylor como Robert Brandom⁵. Sacar inferencias de una oración es hacer explícito lo que hemos aceptado implícitamente al afirmar una oración; por otro lado, expresar un estado mental es un proceso de objetivación

⁵ Cf. Brandom, R., *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.

mediante el cual cobramos conciencia del mismo al exponerlo en un medio social o un espacio público articulado simbólicamente. Estas consideraciones parecen, pues, indicar que ese paso que Quintanilla no detalla solo puede darse si enriquecemos la teoría veritativo condicional con los elementos esenciales de la teoría expresivista del significado. Por ello, creo que en este caso la actitud conciliadora que Quintanilla no explota lo suficiente en «Estrategias filosóficas» ofrece mejores perspectivas que la actitud polémica para entender el problema del significado. Faltaría, por supuesto, analizar cuáles son las carencias de la teoría expresivista que deben ser superadas mediante la introducción de los elementos esenciales de la teoría veritativo condicional.

No quiero concluir este comentario sin antes mencionar un problema que Quintanilla no aborda, pero ante el cual parece adoptar una posición. Me refiero a la relación entre la teoría veritativo condicional del significado y la teoría de la interpretación radical de Davidson. En varios pasajes Quintanilla se refiere a la teoría veritativo condicional del significado y a la teoría de la interpretación radical de Davidson indistintamente, por ejemplo, cuando sostiene que «la teoría veritativo condicional implica una concepción participativa de la interpretación». Quizá esta referencia indistinta exprese una opinión: que la teoría veritativo condicional del significado se encuentra en la teoría de la interpretación radical, que la primera implica a la segunda o que esta última solo es compatible con una teoría veritativo condicional del significado. Cualquiera de estas opiniones debe estar apoyada por argumentos que permitan mantener la diferencia entre la teoría veritativo condicional y otra de las teorías del significado más importantes de la tradición analítica: la teoría verificacionista. Está claro que una teoría veritativo condicional del significado difiere de una teoría verificacionista en que la primera puede aceptar que haya oraciones cuyo valor de verdad no podemos conocer. La teoría de la interpretación radical, en cambio, no parece abrir espacio para este tipo de oraciones, ya que tiene que haber siempre alguna evidencia para adscribirle una creencia a quien estamos interpretando. La interpretación radical parece, pues, compatible con el verificacionismo, de tal manera que no está claro en qué sentido puede estar implicada por la teoría veritativo condicional.

Teorías del significado y traducción*

Josep Macià

Universidad de Barcelona

Logos Research Group

A lo largo de la década de 1980, y más aún en la de 1990, se afianzó un nuevo campo de estudio: el de los *estudios de traducción* (*Translation Studies*). Esto se vio reflejado en la creación en numerosas universidades¹ de departamentos, titulaciones y *masters* específicamente en esta materia, así como en la aparición de revistas especializadas de ámbito internacional, la elaboración de tesis doctorales y la publicación de numerosas monografías sobre este nuevo campo. Por otro lado, una parte de las discusiones teóricas sobre cuestiones relativas a la naturaleza de la traducción publicadas en los últimos veinticinco años por los estudiosos de este ámbito parecerían poner en duda la propia existencia de un campo bien delimitado que pudiera ser el objeto de estudio por parte de la nueva disciplina de estudios de traducción. Algunos académicos, fijándose por ejemplo en el hecho de que puede no haber una única traducción correcta para un determinado texto, han pretendido ampliar el campo de la traducción hasta el punto de llegar a confundirse con la adaptación de textos (por ejemplo, la adaptación del Quijote para un público infantil), el resumen, el informe sobre un texto escrito, o la creación de un texto nuevo inspirado en otro. Un ejemplo de este diluir las fronteras entre la traducción y otros tipos de producción de texto creativos

* Este artículo surgió a raíz de un comentario a Ervas, Francesca, «Translation Studies and the Davidsonian Theory of Meaning», XIII Italian-Spanish Meeting for Analytic Philosophy, Roma, junio del 2007. Agradezco a Francesca Ervas el estímulo proporcionado por su trabajo y las discusiones posteriores. Quiero también agradecer a los participantes en el XII Coloquio Iberoamericano de Filosofía (Lima, noviembre del 2007), y muy especialmente a Eleonora Orlando, sus comentarios y críticas. Este trabajo ha sido financiado por el proyecto HUM2006-09923, DGI, del Ministerio de Educación y Ciencia del gobierno español.

¹ Incluyendo, por ejemplo, en Barcelona, la Universitat Autònoma de Barcelona y la Universitat Pompeu Fabra.

lo podemos encontrar en P.E. Lewis². Tal como informan Shuttleworth y Cowie³, Lewis, inspirado en el dicho de Derrida de que una *buena* traducción siempre deberá cometer abusos⁴, defiende que la traducción debe ser «abusiva», pues la traducción es una forma de representación que necesariamente implica interpretación. Debe evitarse una traducción débil y servil; el traductor debe optar en cambio por aquello que pueda trastornar o forzar o abusar del lenguaje o el pensamiento, y pueda buscar lo no-pensado o lo impensable en lo no-dicho (*unsaid*) o en lo que no se puede decir (*unsayable*). Creo que una parte al menos de los trabajos que pondrían en duda la propia existencia del campo de los estudios de la traducción no tienen el rigor que sería deseable.

Oponiéndose a esta tendencia, Malmkjaer busca aliviar el malestar provocado por el hecho que los estudios de traducción han tendido a menoscabarse a si mismos al poner en duda la existencia de su objeto de estudio. Para ello, apela a la teoría davidsoniana del significado, pues cree que ofrece una forma de apuntalar la teorización sobre la traducción⁵. Malmkjaer hace uso tanto de la teoría davidsoniana clásica⁶ así como de ideas no tan clásicas de Davidson⁷, pues cree que nos ofrecen una visión clara y útil sobre aquello que la traducción *no* comparte con otros tipos de interacción lingüística.

En contra de posturas relativistas que sostienen que individuos de otros grupos pueden tener creencias que no son expresables en nuestro lenguaje, y que por tanto, no podemos traducir sus oraciones, Malmjaer⁸ hace uso de la idea davidsoniana de que las creencias son por su propia naturaleza, en general, verídicas, y que solo tiene sentido considerar que un grupo de individuos tiene creencias y lenguaje si las creencias de este grupo son en general verdaderas y parecidas a las nuestras. Además, Malmkjaer apela a la distinción de Davidson⁹ entre «teoría previa» (*prior theory*) y «teoría fugaz» (*passing theory*) para intentar describir los distintos elementos involucrados en el proceso de traducción.

² Cf. Lewis, P.E., «The measure of translation effects», en: Graham, J.F. (ed.), *Difference in Translation*, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

³ Cf. Shuttleworth, M. y M. Cowie, *Dictionary of Translation Studies*, Manchester (Reino Unido): Stjerome Publishing, 1997.

⁴ Cf. Derrida, J., «Le retrait de la métaphore», en: *Poésie*, 7 (1978).

⁵ Cf. Malmkjaer K., *Linguistics and the Language of Translation*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2005.

⁶ Cf. Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1984.

⁷ Cf. Davidson, D., *A Nice Derangement of Epitaphs*, en: E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, 1986.

⁸ Malmkjaer, K., *Linguistics and the Language of Translation*, p. 56.

⁹ Cf. Davidson, D., *A Nice Derangement of Epitaphs*.

En este trabajo no entraré en analizar el uso concreto que Malmkjaer hace de las teorías sobre el lenguaje de Davidson —eso requeriría de por sí un trabajo aparte. Más bien, me propongo tomar como punto de partida el que algunos investigadores del campo de los estudios de traducción, con el fin de clarificar en qué consiste dar una traducción, hayan apelado a las ideas de Davidson sobre el lenguaje¹⁰, para explorar yo mismo en este trabajo esa misma cuestión en mis propios términos. Abordar esta cuestión ha de servirnos como método para discutir sobre la utilidad de la propuesta davidsoniana sobre el formato de una teoría del significado y, más en general, para ayudar en la clarificación de algunos aspectos de la naturaleza del significado y su relación con otros elementos involucrados en un acto de comunicación.

El plan de este trabajo es el siguiente. En la sección primera describo brevemente la propuesta davidsoniana, esto es, en qué consiste una teoría del significado. Al principio de la sección dos presento una propuesta concreta sobre como usar esta idea davidsoniana en el análisis de en qué consiste dar una traducción adecuada. Después presento cuatro tipos de dificultades (en las subsecciones 2.1, 2.2, 2.3 y 2.4) para esta propuesta. En la sección tres presento mi propio análisis de qué condiciones debe cumplir un texto para ser una traducción y para ser una traducción adecuada. En la sección cuatro describo brevemente, a la luz de las reflexiones anteriores, el papel que creo que una teoría de la verdad davidsoniana puede jugar en una teoría general del significado. Finalmente, en la sección cinco, ofrezco una breve reflexión metafilosófica sobre el papel de las reflexiones filosóficas en las discusiones sobre traducción (de las que es un ejemplo la propia discusión que llevaremos a cabo en este trabajo).

1. Teorías davidsonianas del significado

Donald Davidson ha dedicado parte de su obra a dar respuesta a la pregunta: ¿qué supuestos sobre un hablante foráneo nos permitirían interpretar lo que dice? Podemos considerar que una respuesta satisfactoria a esta pregunta es también una respuesta a la pregunta ¿qué es necesario saber para conocer el significado de una lengua? La respuesta de Davidson es: aquellos supuestos que forman una teoría tarskiana de la verdad recursiva a la que podemos llegar a partir de evidencia empírica y finita (que podríamos obtener en una situación que Davidson llama de «interpretación radical», aplicando lo que Davidson llama «principio de caridad»).

¹⁰ Véase Halverson, S., «The Concept of Equivalence in Translation Studies: Much Ado About Something», en: *Target*, 9 (1997), para un uso distinto al de Malmkjaer de algunas ideas davidsonianas en la teorización sobre la traducción, y concretamente, sobre el concepto de «equivalencia».

Una teoría tarskiana de la verdad, en el uso que propone Davidson, deberá proporcionar para cada enunciado E del lenguaje que hemos de interpretar, un enunciado-T (*T-sentence*) del tipo:

(T) E es verdad en L si y solo si p

que sea verdadero. Tarski imponía a una teoría de la verdad satisfactoria la restricción de que, en el lugar de p, debía haber un enunciado del metalenguaje que fuese una traducción adecuada del enunciado E. Así, Tarski asumía como dada la noción de *traducción adecuada* (y por tanto la de significado) para definir la noción de verdad. Davidson, por el contrario, asume la noción de verdad para poder caracterizar la noción de significado. Davidson no puede usar, en su descripción de qué ha de contar como un enunciado-T aceptable, la noción de *significado* o de *traducción*, y por tanto, su descripción de qué ha de contar como un enunciado-T aceptable no puede incluir mención a que el enunciado del metalenguaje que ocupe el lugar de p ofrezca una traducción apropiada del enunciado del lenguaje-objeto E. Davidson solo requiere que el enunciado-T correspondiente a cada enunciado E del lenguaje-objeto sea verdadero. Su propuesta es que los enunciados-T resultantes nos proporcionaran, no obstante, una teoría del significado.

2. Teorías davidsonianas del significado y traducción

Propongo que exploremos la posibilidad de usar a una teoría del significado davidsoniana para intentar responder a la cuestión:

(P) ¿En qué consiste dar una traducción apropiada de un texto T?

Una propuesta natural, y que propongo discutir a continuación, sería la que se basa en el principio siguiente:

(*) Dar una traducción correcta de un enunciado E de un lenguaje-objeto L es proporcionar un enunciado E* del metalenguaje que una teoría davidsoniana apropiada para L *usaría* en el lado derecho del enunciado-T (*T-sentence*) para E

Creo que esta respuesta sería insatisfactoria por diversas razones. Propongo discutir cuatro tipos de razones (en las secciones 2.1, 2.2, 2.3 y 2.4), centrándonos especialmente en la primera.

La mayoría de las objeciones que discutiré han sido ya consideradas por los davidsonianos. Aquí intentaré argumentar que sus respuestas no son adecuadas. La

discusión de la propuesta recogida en (*) ha de ayudarnos a poner de relieve distintos tipos de fenómenos que cualquier propuesta que intente responder a (P) deberá tomar en consideración.

2.1 Dudas sobre la adecuación de usar una teoría de la verdad como teoría del significado

Por una parte están las razones que afectan al principio (*) porque cuestionan que una teoría de la verdad del tipo que propone Davidson pueda proporcionarnos una teoría del significado satisfactoria.

Debemos observar que el bicondicional de (T) es un bicondicional material. La verdad de un bicondicional material solo requiere que los enunciados de la izquierda y la derecha del «si y solo si» tengan el mismo valor de verdad; no requiere que haya ninguna otra relación o conexión entre los dos enunciados. Por tanto el enunciado-T siguiente:

(1) «snow is white» es verdad en inglés *syss*¹¹ la hierba es verde

podría ser parte de una teoría de la verdad verdadera para el inglés, aunque, claramente el enunciado de la derecha —«la hierba es verde»— no nos da el significado del enunciado «snow is white», ni es, por tanto, una buena traducción¹². Ello mostraría también que (*) es inadecuado.

2.1.1 *Recursividad y composicionalidad*

Desde la perspectiva de Davidson se puede responder a esta objeción indicando que su propuesta no consiste en decir que cualquier teoría de la verdad para el español que sea verdadera es también una teoría adecuada del significado, sino que una teoría adecuada del significado ha de satisfacer, además, los requisitos de ser recursiva y basarse en evidencia empírica (resultante de la observación, en una situación de *interpretación radical*, de en qué situaciones los hablantes del español consideran verdaderas las preferencias de los distintos enunciados). Así, una teoría de la verdad que cumpliera estos requisitos empíricos adicionales no tendría una cláusula como (1).

A esto puede replicarse lo siguiente: (1) puede ser perfectamente parte de una teoría de la verdad *recursiva*, es decir, puede ser parte de una teoría que nos indique cómo obtener, paso a paso y usando solo medios finitos, un enunciado-T para cada

¹¹ Usaremos «*syss*» como abreviación de «si y solo si».

¹² Este tipo de objeción fue presentada en Foster, J., «Meaning and truth theory», en: Evans, G. y J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning*, Oxford: Clarendon Press, 1976.

uno de los enunciados del inglés. No podría ser recursiva una teoría de la verdad que diese lugar a enunciados-T parecidos a (1) para ciertos conjuntos *infinitos* de oraciones del lenguaje objeto. Pero es suficiente para crear problemas para la propuesta de Davidson el observar que una teoría de la verdad verdadera para el inglés puede incluir un número finito de enunciados como (1) y, en particular, que puede incluir (1).

Quizás se podría defender la propuesta davidsoniana en este punto aduciendo que el requisito a imponer no es solo que la teoría sea recursiva sino que sea composicional. A ello, creo que puede responderse tres cosas:

- (i) No habría ninguna buena motivación para imponer este requisito adicional, que no sea la razón *ad hoc* de intentar evitar la dificultad que hemos señalado. La motivación para requerir que una teoría sea composicional (y recursiva¹³) debería ser solo la de que se debe posibilitar que la teoría de la verdad que atribuimos a un determinado grupo sea una teoría que los individuos de ese grupo, que tienen recursos cognitivos finitos, puedan conocer. Pero esta motivación se ve ya recogida si lo que exigimos es que la teoría de la verdad que ha de servir como teoría del significado sea una teoría recursiva. No hay por tanto ninguna razón para exigir que la teoría sea además composicional (en vez de simplemente recursiva) que no sea la razón *ad hoc* (y por tanto inaceptable) de intentar evitar la dificultad que hemos señalado.
- (ii) Dejando de lado lo que acabos de señalar, podemos observar además que el enunciado-T (1) podría ser parte de una teoría composicional para el inglés. Que una teoría sea composicional es compatible con que trate algunas expresiones complejas como unidades —ha de contemplar la existencia de expresiones sintácticamente complejas, pero cuyo significado no queda determinado por el de sus partes. Un caso claro de esto lo constituyen los modismos como, por ejemplo, «ave de mal agüero». Una teoría que tratase «snow is white» de esta manera podría aun ser composicional (en particular, podría cumplir con que no hay dos expresiones complejas E1 y E2 que estén compuestas, respectivamente, por las expresiones más simples $e_{11}, e_{12}, \dots, e_{1n}$ y $e_{21}, e_{22}, \dots, e_{2n}$, de

¹³ Según la caracterización concreta que adoptemos del principio de composicionalidad, una teoría de la verdad podría, en principio, ser composicional y no recursiva: podría ser que el valor que se asigne a una expresión compleja quede completamente determinada por el valor que tengan las expresiones simples que la componen —si dos expresiones complejas están formadas de la misma manera por expresiones simples que tienen el mismo significado. Entonces, las dos expresiones complejas han de tener el mismo significado, no obstante la función que indicase cuál es el valor de la expresión compleja a partir del valor de las expresiones simples fuese una función no recursiva.

forma que para cada i , e_{1i} y e_{2i} tienen el mismo valor, pero que E1 y E2 no tengan el mismo valor).

- (iii) Es una cuestión abierta y objeto de debate¹⁴ si ha de ser o no posible proporcionar una semántica composicional para el inglés o las otras lenguas naturales (independientemente de si nuestra teoría semántica tiene el formato de las teorías davidsonianas del significado u otro).

Como ya señalamos en (i), es importante que la teoría que describamos sea recursiva. No es claro que haya ninguna buena razón para exigir que además sea composicional. Considérese como ejemplo ilustrativo, la semántica habitual que se suele ofrecer en los libros de texto de lógica para las fórmulas con cuantificadores de la lógica de predicados:

- (2) $[\exists x\alpha]^g$ es verdad en M syss hay una asignación g^* que si se distingue de g lo hace solo respecto al valor asignado a la variable x , y tal que α^{g^*} es verdad en M .

La semántica para los lenguajes de la lógica de primer orden que incluyen una cláusula como (2) no es composicional. El valor de $[\exists x\alpha]$ respecto a una asignación g no se da como función del valor respecto a g de las expresiones que componen $[\exists x\alpha]$, sino respecto al valor que éstas tienen respecto a otras asignaciones. Conociendo el valor de « \exists » y de « α » respecto a la asignación g , no podemos aún determinar el valor de « $\exists x\alpha$ » respecto a g . No importa: ello no impide que quede perfectamente determinado cuál es el valor bajo una determinada asignación de todas las fórmulas de un lenguaje y que nos sea posible, en principio, calcular ese valor para cualquier caso concreto.

2.1.2 *Carácter nómico de las teorías del significado*

El partidario de la propuesta davidsoniana podría, en vez de apelar al requisito de que la teoría sea recursiva/composicional, apelar al hecho de que Davidson indica que una teoría de la verdad que constituyese también una teoría del significado sería una teoría a la que se llegaría sobre la base de evidencia empírica, y que como otras

¹⁴ Para una excelente exposición de distintas cuestiones relacionadas con el principio de composicionalidad y la presentación de algunas dificultades para poder ofrecer una teoría composicional para el inglés cf. Janssen, T.M.V, «Compositionality», en: van Benthem, J. y A. ter Meulen (eds.), *Handbook of Logic and Language*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1997. Además, Macià, J., «Is Horwich Deflationary Account of Meaning an Alternative to Truth-Theoretic Semantics?», en: *ProtoSociology*, 21 (2005), contiene también una breve discusión de las posibles restricciones que satisfacer el principio de composicionalidad puede imponer sobre el significado de las expresiones de una lengua.

teorías empíricas, daría lugar a principios que justificarían enunciados contrafácticos. Esto solucionaría el problema generado por (1): podemos descartar una teoría de la verdad que tenga a (1) como teorema porque (1) no justifica los correspondientes enunciados contrafácticos. Si bien es cierto que «snow is white» en inglés, de hecho, es verdad si y solo si la hierba es verde, podría ser que «snow is white» fuese verdadera en inglés, pero la hierba no fuese verde sino amarilla. Por tanto, (1) no sería parte de una teoría davidsoniana del significado adecuada, y por tanto (*) no nos llevaría a decir que «snow is white» pueda traducirse adecuadamente en español como «la hierba es verde».

Creo que esta réplica no es satisfactoria ni para salvar (*), ni para mostrar que una teoría de la verdad que cumpla los requisitos impuestos por Davidson es también una teoría del significado satisfactoria. Ofreceré dos tipos de consideraciones en contra de esta réplica davidsoniana.

En primer lugar, hay enunciados-T parecidos a (1) que serían problemáticos de forma parecida a cómo lo es (1) aunque le diésemos al bicondicional no solo la posibilidad de sustentar contrafácticos, sino incluso la máxima fuerza modal. Es decir aunque entendiésemos (1) como indicando equivalencia necesaria. Consideremos, por ejemplo, (3)

(3) «snow is white» es verdad en inglés syss la nieve es blanca y el cuadrado de 9 es 81

Dado que el cuadrado de 9 es necesariamente 81, siempre que sea verdad que la nieve es blanca lo será que la nieve es blanca y el cuadrado de 9 es 81. Por lo tanto, usando bicondicionales (aunque fuese el bicondicional de equivalencia necesaria) no podríamos distinguir la condición de que la nieve sea blanca de la condición de la que nieve sea blanca y 9 al cuadrado sea 81. Por este motivo, requerir que los enunciados-T justifiquen sus correspondientes contrafácticos no es suficiente para descartar la presencia en nuestra teoría de la verdad de enunciados como (3), o como (4)-(7):

(4) «Hesperus is Phosphorus» es verdad en inglés syss Héspero es Héspero

(5) «Phosphorus is round» es verdad en inglés syss Héspero es redondo

(6) «The actual husband of Hilary Clinton is tall» es verdad en inglés syss el que de hecho era el presidente de los Estados Unidos de América en 1999 es alto

(7) «two plus two is four» es verdad en inglés syss todo objeto es idéntico a si mismo

En resumen: la réplica davidsoniana ante la dificultad planteada por (1) (y que se basa en decir que el bicondicional puede entenderse de forma más fuerte que un simple bicondicional material) no serviría ante otros ejemplos parecidos a (1), como son (3)-(7))

En segundo lugar, lo que acabamos de comentar muestra que incluso un bicondicional de equivalencia necesaria sería en cierto sentido demasiado débil. En otro sentido, no obstante, sería demasiado fuerte, y esto veremos que supone una dificultad adicional para el davidsoniano: (8) no es necesariamente verdad.

(8) «snow is white» es verdad en inglés syss la nieve es blanca

Y la razón es que intuitivamente el enunciado «snow is white» podría tener un significado distinto del que tiene y entonces no ser verdadero aunque la nieve fuese blanca.

El davidsoniano afirmarí que puede eludir el problema presentado por (1) apelando a que los enunciados de una teoría de la verdad obtenidos de la forma que indica Davidson sustentan los correspondientes enunciados contrafácticos. Así, por ejemplo, si (1) fuese verdadero y dado que (1) es un teorema de una teoría empírica, (1) debería sustentar un contrafáctico como (9), y por tanto (9) también debería ser verdadero):

(9) Si «snow is white» fuese falso en inglés, entonces la hierba no sería verde.

Como que el enunciado (9) es falso, esto muestra que (1) no puede formar parte de una teoría de la verdad adecuada según los criterios del davidsoniano.

Ahora bien: ¿en qué mundos debe darse que si «snow is white» es verdad en inglés entonces la nieve es blanca? Si, siguiendo con la analogía con el caso de las leyes de la física¹⁵ pretendemos que los contrafácticos sustentados por una teoría del significado davidsoniana involucren condicionales que son verdaderos en toda situación en la que se dan las leyes de la naturaleza (actuales), entonces tenemos que los contrafácticos correspondientes a (8) no son verdaderos: que se mantengan las leyes de la naturaleza es compatible con que el que el enunciado (8) sea falso (pues manteniéndose la leyes de la naturaleza podría cambiar el significado de alguna palabra de «snow is white», y entonces ser falso este enunciado aunque la nieve fuese blanca).

La verdad de (8) se mantiene solo en aquellos mundos donde el significado de las expresiones del inglés es el que de hecho es en el mundo *actual*. ¿Puede el davidsoniano indicar que una teoría de la verdad es una teoría del significado adecuada si,

¹⁵ Cf. Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*.

además de los requisitos empíricos y formales ya mencionados, cumple la condición de que los enunciados-T de la teoría son verdad respecto a todo mundo donde se mantiene el significado de las expresiones involucradas? No, no puede, y la razón es la misma por la que Davidson no podía requerir que en cada ejemplificación de (T) en lugar de «p» hubiera un enunciado del metalenguaje que proporcionase una traducción del enunciado del lenguaje-objeto E: el davidsoniano está intentando clarificar la noción de significado usando la noción de verdad, por ello, en la descripción de las condiciones de adecuación de su teoría, no puede apelar a la noción de *significado* (o a la de *traducción*). La situación sería distinta si simplemente estuviéramos interesados en ofrecer una teoría semántica concreta para (un fragmento de) el inglés y nuestra preocupación fuese solo la preocupación empírica de distinguir los distintos tipos de significado de los distintos tipos de expresiones, y cómo estos dan lugar a los significados de las expresiones más complejas, etc. En ese caso, no habría ningún problema en que describiésemos el alcance de nuestros bicondicionales como siendo más fuerte que simples bicondicionales materiales, pero más débiles que el bicondicional de equivalencia necesaria o que el bicondicional de equivalencia nómica (equivalencia en todo mundo en que se mantienen las leyes de la física), y postulásemos que es un bicondicional que indica equivalencia respecto a toda situación en el que el significado de las expresiones del inglés (o del lenguaje objeto en cuestión) sea la que de hecho es. Pero este tipo de cláusula (es decir una cláusula que mencione la condición de que «el significado de las expresiones del inglés se mantiene») no está disponible para un davidsoniano, que tiene como proyecto clarificar qué es el significado y en qué consiste conocer el significado de las expresiones de una lengua.

Tenemos, por tanto, que el intento davidsoniano de responder a la dificultad planteada por (1) apelando a que la teoría de verdad sustenta condicionales más fuertes que el condicional material, se topa con una dificultad adicional además de lo que ya hemos mencionado.

2.1.3 Otros fenómenos que requieren explicación

Hay distintos tipos de oraciones que, si pudiesen llegar a ser tratadas dentro de una semántica davidsoniana, requerirían introducir elementos dentro de la semántica davidsoniana que van más allá de aquellas herramientas que se usarían para ofrecer la semántica de «la nieve es blanca». No es obvio qué elementos serían estos, y si no introducirían dificultades nuevas. No podemos entrar en este trabajo en la discusión de estos distintos tipos de fenómenos. Ofrezco simplemente aquí una lista de algunos ejemplos que ilustran algunos de ellos:

- (10) «Juan es un yanqui» es verdad en español syss Juan es un estadounidense
(11) «No fue Will Turner quien mató a Barbosa» es verdad en español syss Will Turner no mató a Barbosa
(12) «Jack es rico pero honesto» es verdad en español syss Jack es rico y Jack es honesto
(13) «¿Quién mató a Barbosa?» es verdad en español syss
(14) «¡Al abordaje!» es verdad en español syss ...

En cualquier caso: parece claro que el principio (*) no nos permitiría traducir apropiadamente oraciones como las que aparecen en el lado izquierdo de (10)-(14): la razón es que aunque pudiéramos usar enunciados-T para captar algún aspecto del significado de estas oraciones, hay otros aspectos del significado de estas oraciones que no parece que vayan a poder ser captados en términos de una oración que nos ofrezca sus condiciones de verdad.

2.2 Distinción entre una traducción y una teoría del significado

Una segunda razón para poner en duda la verdad de (*) surge de prestar atención a la diferencia entre una teoría de la traducción y una teoría del significado. Al ofrecer una traducción de un lenguaje L en un lenguaje L' hacemos corresponder a cada enunciado del lenguaje L un enunciado del lenguaje L'. Los dos lenguajes son tratados como lenguajes-objeto: hablamos sobre sus expresiones, no las usamos (aunque quizás uno de estos lenguajes es, además e independientemente, el metalenguaje desde el que ofrecemos la traducción). En cambio, al ofrecer una teoría del significado, usamos una lengua como metalenguaje para *describir* el significado de las expresiones del lenguaje-objeto para el que ofrecemos la teoría del significado. Es decir, hay una diferencia entre, por una parte, *usar* un enunciado del metalenguaje en una teoría de la verdad para indicar el significado de un enunciado del lenguaje-objeto, y por otra, *asignar* a un enunciado de un lenguaje L un *enunciado* de otro lenguaje L'.

Considérese el caso de un traductor que trabaja para un estudio de doblaje de películas. Este traductor puede especificar simplemente que cuando el personaje del capitán Barbosa de «Pirates of the Caribbean» en uno de los momentos cruciales de la película dice en el original inglés «I feel cold», el actor de doblaje ha de decir en la versión traducida al castellano «siento frío». Resulta, no obstante que, aunque sea apropiado traducir el enunciado del inglés «I feel cold» como «siento frío», un enunciado-T como (15):

(15) «I feel cold» es verdad en inglés syss yo siento frío

no puede ser parte de una teoría del significado apropiada para el inglés, puesto que se puede traducir «I feel cold» como «yo tengo frío» aunque las oraciones «I feel cold» o «yo tengo frío» no sean usadas por el semántico que está proporcionando la teoría del significado —y que sería por tanto el referente de «yo» en el enunciado-T (15). Por ello, no será posible obtener a partir de (*) que la traducción de «I feel cold» es «yo tengo frío», porque (15) no puede formar parte de una teoría de la verdad para el inglés adecuada.

Por otra parte, una teoría de la verdad más apropiada para tratar oraciones en las que aparecen expresiones indécicas como «yo»¹⁶ tampoco sería adecuada por otros motivos. Consideremos (16), que es un enunciado-T específico que ilustra una propuesta de este tipo:

(16) Para todo x, si al proferir «esto es frío» el hablante usó «esto» para referirse a x, su preferencia es verdad syss x satisface «es frío».

El enunciado-T (16) no nos ofrece, tal como pretendería (*), una oración del castellano que permita traducir un determinado uso de «this is cold» en inglés — ciertamente «x satisface ‘es frío’» no sería una buena traducción de ningún uso de «this is cold».

Quizás se podría intentar buscar una formulación alternativa de (*) que, por una parte, tomara en consideración la posibilidad de tener enunciados-T con la forma de (16), y que por otra, solucionase la dificultad planteada en esta sección 2.2. Nótese, no obstante, que el hecho que una re-formulación de (*) tomase en consideración la existencia de enunciados-T de la forma de (16) no solucionaría las dificultades planteadas en las demás secciones y, de hecho, no es nada claro tampoco que, por si mismo, ello consiguiese solucionar la dificultad planteada en esta sección. En cualquier caso, no voy a entrar en este trabajo en la consideración de posibles formulaciones alternativas a (*) y en la evaluación de las posibilidades que esas formulaciones alternativas a (*) tendrían ante la objeción presentada en esta sección.

2.3 Uso de aparato técnico

Dar una teoría recursiva incluso para un fragmento relativamente pequeño de una lengua es una tarea técnicamente compleja, como puede comprobarse consultando cualquier monografía de semántica formal o cualquiera de los manuales estándar de

¹⁶ Cf. Sainsbury, M., *Reference without Referents*, Oxford: Oxford University Press. 2005.

introducción a la semántica¹⁷. Ello conlleva que una teoría semántica que pueda tratar esa complejidad haya de recurrir a un determinado aparato técnico que a menudo se vale de distintas herramientas de la teoría de conjuntos. Este aparato técnico se usa también en la especificación de las condiciones de verdad de los enunciados del lenguaje objeto. De esta forma podemos obtener enunciados-T como (17). (17) es uno de los ejemplos de Larson y Segal¹⁸. Este es el enunciado-T que corresponde al enunciado del inglés «Every man agrees», y se puede derivar en su teoría:

$$(17) \text{Val}(t, [{}_S [{}_{NP} \text{Every } [{}_{N'} [{}_N \text{man}]]] [{}_S [{}_{NP} t_I] [{}_{VP} [{}_V \text{agrees}]]]], \sigma) \text{ syss para cada } \sigma', \\ \sigma' \approx_1 \sigma \text{ tal que } \sigma'(1) \text{ es un hombre, } \sigma'(1) \text{ está de acuerdo.}$$

No entraremos aquí a explicar el significado de todos los términos del aparato técnico usado por Larson y Segal y que aparecen en (17). Baste señalar, por ejemplo, que « $\sigma' \approx_1 \sigma$ » expresa que σ' es una función-asignación que es en todo igual a la función σ , excepto quizás por el valor que σ asigna a 1. Es obvio que, en contra de lo que dictaminaría (*), no sería apropiado traducir «Every man agrees» al español como «para cada σ' , $\sigma' \approx_1 \sigma$ tal que $\sigma'(1)$ es un hombre, $\sigma'(1)$ está de acuerdo».

En otras teorías semánticas, las cláusulas que dan la interpretación de los enunciados que contienen cuantificación involucran un uso de nociones técnicas parecido al que encontramos en (17). Esto va, nuevamente, en contra de (*).

Quizás valga la pena señalar que Larson y Segal defienden la propuesta de Davidson de que el conocimiento que los hablantes tienen de su lenguaje consiste en conocer una teoría de la verdad de tipo tarskiano. Mark Sainsbury (otro defensor de la propuesta davidsoniana) señala que Larson y Segal ofrecen una:

...aplicación muy detallada y sofisticada del enfoque basado en una teoría de la verdad a la semántica del lenguaje natural. [El libro de Larson y Segal] marca todavía cuál es el estado de la cuestión por lo que respecta a la semántica basada en una teoría de la verdad¹⁹.

En su defensa de la idea davidsoniana de que conocer una lengua es conocer cierta teoría de la verdad para esa lengua, Larson y Segal introducen la noción de que una teoría de la verdad sea *interpretativa*. Una teoría de la verdad es interpretativa si los

¹⁷ Cf. Dowty, R., y otros, *Introduction to Montague Semantics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1981; Larson, R. y G. Segal, *Knowledge of meaning: Semantic value and Logical Form*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1996; Heim, I. y A. Kratzer, *Semantics in Generative Grammar*, Malden: Blackwell, 1997.

¹⁸ Cf. Larson, R. y G. Segal, *Knowledge of meaning: Semantic value and Logical Form*. Es el ejemplo (31), cuya derivación se da en las pp. 242-244.

¹⁹ Sainsbury, M., *Reference without Referents*, p. 53.

enunciados-T que se siguen de la teoría emparejan oraciones del lenguaje-objeto (que se mencionan) con oraciones del metalenguaje (que se usan), de la misma manera en que lo haría una teoría que se basase en el predicado «significa que» y que fuese verdadera. Según Larson y Segal, (17) debería ser interpretativo. Creo que es claro que no lo es. Y una forma de verlo es que, tal como hemos señalado, sería completamente inapropiado pretender traducir «Every man agrees» usando el enunciado de la derecha del bicondicional (17).

2.4 Traducción: más allá de los significados de las palabras

Aquello que se quiere comunicar con el uso de un enunciado es casi siempre más que aquello que el enunciado significa; una traducción adecuada ha de recoger este hecho. Veamos algunos ejemplos que nos serán pertinentes para la discusión de la propuesta que presentaré brevemente en la siguiente sección.

Un caso donde lo que se quiere comunicar va más allá de lo que dicen las palabras lo constituyen las implicaturas conversacionales. Un caso prototípico de implicatura es aquel donde un profesor en la carta de recomendación para un trabajo escribe simplemente «el candidato tiene buena caligrafía y es puntual». Las palabras usadas dicen que el candidato tiene buena caligrafía y es puntual; lo que quiere comunicar quien escribe la carta de recomendación es que no tiene nada bueno a decir sobre las cualidades académicas del candidato. Implicaturas como estas se preservan al traducir, si se preserva el tipo de contexto en el cual son usados. Esto es así porque las implicaturas son en general «no-separables»: si se usan palabras con el mismo significado en las mismas circunstancias surgirá la misma implicatura, aunque las palabras sean distintas. Hay, no obstante, algunas implicaturas que sí son separables y estas presentan un problema para (*). Consideremos, por ejemplo, el caso de un hombre adulto que vive en su propia vivienda con su madre y que decide, en contra de lo a él le gustaría, no comprarse un perro porque su madre no lo aprobaría. Un amigo suyo que conoce la situación le dice (18):

(18) Tu mama no te deja tener un guau-guau

Al decir esto, el amigo no solo está afirmando que la madre de la persona en cuestión no le deja tener un perro; está dando a entender que su amigo está excesivamente influenciado por su madre, y se atañe a los deseos de ésta tal como lo haría un niño. Por esto no sería apropiado traducir (18) al inglés como (19) y sí lo sería traducirlo como (20).

(19) Your mother does not allow you to have a dog

(20) Your mum does not allow you to have a doggy

Éste es un ejemplo de implicatura basada en la máxima de modo, y como pasa con algunas de las implicaturas basadas en esta máxima, es separable. Este ejemplo nos muestra que una traducción adecuada debe preservar aquellas proposiciones que se comunican y que son distintas de la proposición básica expresada por las palabras que se han usado. Una traducción puede recoger lo que se ha dicho sin permitir recoger todo aquello que se ha comunicado. Como sabemos, hay ocasiones donde el hablante confiere más importancia a aquello que quiere implicaturar que a aquello que literalmente dice. El caso relativo al ejemplo (18) es una de ellas. Parece que una teoría de la verdad para el español verdadera y que cumpliera los requisitos davidsonianos podría usar (19) (si el metalenguaje es el inglés) en la parte derecha del enunciado-T correspondiente al enunciado (18) (dejando, por el momento, de lado las dificultades relativas al uso del índice «your»). Entonces (*) establecería, erróneamente tal cómo hemos visto, que (19) es una traducción adecuada de (18).

Otro ejemplo nos lo proporcionan la rima en los poemas. En muchos casos la mejor opción que ha de tomar un buen traductor es la de preservar la estructura de la rima del poema original, aunque ello comporte perder algunos aspectos del contenido de los versos que lo componen. Nuevamente (*) no permitiría esta práctica que, como hemos dicho, en ocasiones es la que debe adoptar un buen traductor.

O consideremos el siguiente caso que incorpora elementos adicionales a lo que hemos señalado sobre la rima. (21) es la primera estrofa del poema *Jabberwocky* que aparece en el capítulo 1 de *A través del espejo* (*Through the Looking-Glass*) de Lewis Carroll:

(21) 'Twas brillig, and the slithy toves
Did gyre and gimble in the wabe:
All mimsy were the borogoves,
And the mome raths outgrabe

(22) es una traducción en castellano de Mirta Rosenberg y Daniel Samoilovich²⁰:

(22) Asardecía y las pegábiles tovas
Giraban y scopaban en las humeturas;
Misébiles estaban las lorogólobas,
Superrugían las memes cerduras

²⁰ Cf. *Diario de Poesía*, 43 (1997), Buenos Aires. Citado por Malmkjaer, K., *Linguistics and the Language of Translation*, p. 100. Hay 58 traducciones de este poema a distintas lenguas disponibles en la página de Keith Lim (<http://www76.pair.com/keithlim/jabberwocky/index.html>).

(22) es una excelente traducción de (21). Lo interesante del caso es que una parte de las expresiones de (21) no tienen sentido. Son expresiones inventadas por Carroll. No obstante una buena traducción, y así lo hace (22), debe preservar el tipo de categoría a la que se puede deducir que pertenece cada una de las expresiones, e incluso el tipo general de significado que es natural suponer que tiene la expresión. Así, por ejemplo, «brillig», dado que aparece después de «'Twas» («it was»), y que aparece al principio del poema, sugiere que se refiere a un momento del día o condición atmosférica, y esto es lo que recoge la traducción castellana «Atardecía». Nuevamente, un principio como (*) no nos resultaría de utilidad para determinar que (22) es una buena traducción de (21), puesto que ninguno de los enunciados de (21) o (22) son ni pueden ser verdaderos o falsos, y por lo tanto una teoría del significado davidsoniana nada nos dice sobre ellos.

3. Traducción e intenciones

En esta sección quiero bosquejar una propuesta alternativa a (*) sobre como analizar en qué consiste proporcionar una traducción adecuada de un texto. La propuesta es de tipo griceano pues se basa en tomar en consideración las intenciones de los hablantes —tanto las intenciones del hablante original como las del traductor. En suma, creo que podemos entender un acto de traducción como aquel que está regido por un principio como (**)

(**) Si un texto T' es una traducción de un texto T entonces el hablante de T' ha de haber producido T' con la intención de que se cumplan la mayor parte posible de las finalidades comunicativas del hablante de T .

Pasaremos a continuación a intentar elucidar qué hemos de entender aquí por «finalidades comunicativas» y a hacer otros comentarios. Observemos antes que, en base a (**) podemos especificar cuando un texto T' no es solo una traducción de un texto T sino que es, además, una traducción exitosa de T :

(***) Una traducción es *exitosa* o *adecuada* si el traductor de hecho consigue que puedan cumplirse con el uso de T' la mayor parte posible de las finalidades comunicativas del hablante de T .

El primer comentario consiste en señalar que finalidades comunicativas incluyen de forma central las lo que llamaré «intenciones comunicativas». Una intención comunicativa en el uso de un texto- T es la intención del hablante de que determinado

contenido pase a ser una *suposición compartida* como consecuencia de su uso de T. Una *suposición compartida* en una situación de intercambio lingüístico es una proposición p tal que cada participante en el intercambio lingüístico está dispuesto a actuar como si creyese que p, y como si creyese que los demás creen que p, y como si creyese que los demás creen que él cree que p, etcétera²¹.

Nótese que una creencia común compartida no es lo mismo que una suposición compartida. En una conversación con un niño que cree que hay un fantasma en su habitación, puedo, para los propósitos del intercambio lingüístico, asumir junto con él que hay un fantasma en la habitación, y así poder usar, por ejemplo, términos como «lo» al decir «¿Y cuando lo viste por última vez?». Un uso de «lo» requiere que se asuma que hay un individuo prominente que será el referente de ese pronombre. A pesar de ello, cuando hablo con el niño yo no creo (y por tanto no es una *creencia* compartida) que haya un fantasma en la habitación. Que hay un fantasma en la habitación es simplemente una *suposición* compartida.

Si un hablante usa un enunciado P, entonces normalmente pasará a ser suposición compartida que él ha usado P —pues todos creerán que ha usado P y que los otros creen que la usado, etc. y, normalmente, no habrá ninguna razón para no estar dispuesto a actuar como si es precisamente esto lo que se cree. De todas formas, obsérvese que a menudo no será una de las *intenciones comunicativas* del hablante H que el contenido *el hablante H ha usado la palabra P* pase a ser una suposición compartida. El hablante H habrá usado la palabra P sabiendo que pasará a ser suposición compartida que la usado, pero no usará la palabra P con la *intención* de que ello pase a ser suposición compartida. Esto quiere decir que, de acuerdo con (**), generalmente un traductor no tiene porqué preservar qué palabras en concreto ha usado el hablante.

En algunas ocasiones, no obstante, sí es parte de las intenciones comunicativas del hablante (y por tanto de sus finalidades comunicativas) que pase a ser suposición común que cierta palabra ha sido usada. Considérese (23):

(23) María era valiente; y digo esto siendo consciente que me salto la norma de no usar calificativos que empiecen por la misma letra que «Voldemort».

Con respecto a (23), un traductor que lo tradujese al inglés no tendría probablemente más remedio que mencionar la palabra «valiente» (añadiendo quizás también una nota explicativa): de lo contrario no le sería posible transmitir todas las intenciones comunicativas del autor por lo que respecta a la primera oración de (23). Las intenciones comunicativas del autor incluían la intención de que, después del uso de

²¹ El conjunto de estas suposiciones compartidas es lo que Stalnaker llama contexto. Cf. Stalnaker, R., «On the Representation of Context», en: *Journal of Logic, Language and Information*, 7 (1998).

la primera parte de (23), pase a ser una suposición compartida que se usó la palabra «valiente». Si no fuese así, no sería posible entender la segunda oración de (23). Si las intenciones comunicativas del autor no incluyesen la intención de que sea suposición compartida que se usó la palabra «valiente», sería posible traducir la primera oración de (23) simplemente como «María was brave», pero ello no es así.

Mi segundo comentario está referido al hecho de que un hablante (incluyendo, por ejemplo, el autor de un libro) al producir un «texto» puede tener distintas finalidades. Estas finalidades pueden no ser todas igualmente importantes para el hablante. Debe entenderse la cláusula «la mayor parte» en (**) como indicando «la mayor parte teniendo en cuenta el distinto peso relativo de las distintas finalidades».

En tercer lugar, los efectos de las intenciones comunicativas, las finalidades comunicativas, incluyen otros efectos que el hablante persigue con su uso de un texto-T, aun en casos donde no pretende que éstas sean reconocidas. Por ejemplo, un autor/hablante puede buscar crear una sensación de incomodidad en su audiencia (digamos que a través de una rima sorprendente) aun sin pretender que la audiencia reconozca esto; simplemente quiere crear esa sensación de incomodidad para, quizás, después acentuar la sensación de estabilidad y calma que crea con otra parte del mismo poema. De acuerdo con (**), un traductor debe buscar preservar también algunos de estos efectos. De todas formas, sería preciso distinguir entre distintos tipos de efectos que el hablante/autor de T persigue. Solo algunos de estos efectos requieren ser preservados por el traductor (aquellos que sean finalidades *comunicativas*). Así, como hemos visto, el traductor deberá intentar preservar el efecto de incomodidad que produce determinada rima, o el efecto de monotonía que produce el usar repetidamente palabras con sonoridad parecida (aunque no sea su intención que el lector haya de reconocer que el autor está usando ese recurso). Pero el traductor no tiene que intentar preservar otros efectos que el hablante/autor podría perseguir. Por ejemplo, el autor puede haber escrito un libro con la finalidad principal de que determinada persona se enamore de él, o el hablante original puede buscar con la preferencia de una oración el que se produzca un alud. Aunque esas sean parte de las finalidades del hablante original (y incluso, quizás, finalidades a las que el hablante/autor da una gran importancia) éstas no son finalidades que el traductor haya de buscar mantener con su traducción. Qué distingue a los diferentes tipos de finalidades del hablante/autor que no son intenciones comunicativas, es una cuestión sumamente interesante que dejo aquí abierta para ser abordada en futuros trabajos.

Como cuarta salvedad señalo que, según (**), y de acuerdo con nuestras intuiciones, una pésima traducción es aún una traducción. Lo que determina que la producción de un texto sea una traducción es que esté sujeta a la norma especificada

en (**), aunque la norma no se cumpla (por ejemplo, el traductor, siendo doblemente «traidor», puede deliberadamente haber querido engañarnos en algún punto. A pesar de ello, si el texto está sujeto a ser evaluado según el principio (**) —y ciertamente lo está si podemos *evaluar* el texto negativamente por el hecho de no corresponderse adecuadamente con el original— entonces el texto es una traducción.

En quinto lugar, (**) establece que el que un texto sea una traducción depende de las intenciones del productor, y por tanto, producir por casualidad un pequeño texto en portugués con el mismo significado que un texto previamente existente en francés no es proporcionar una traducción del texto francés. Aún más claramente: un loro no puede producir una traducción (aunque emita los sonidos de una oración en portugués que tiene el mismo significado que cierta oración en francés que alguien acaba de proferir).

Finalmente, el caso de la poesía y la traducción de la poesía proporciona un buen *test* sobre el que evaluar (**) y (***). A veces la intención principal del autor puede no ser el de comunicar ciertas proposiciones, sino la de crear cierta sensación mediante la transmisión de determinado ritmo, cadencia o conexión de rima entre las palabras, o la de crear determinado estado de ánimo sobre la base de usar palabras con cierto tipo de connotación. Según, (**) y (***) y, de nuevo, creo que también de acuerdo con nuestras intuiciones cuando consideramos distintos casos concretos, una buena traducción ha de intentar, en la medida de lo posible, re-crear estos efectos en la audiencia de la traducción.

4. Teorías davidsonianas del significado y traducción (otra vez)

¿Se puede usar una teoría del significado davidsoniana para clarificar qué es una traducción adecuada? Creo que, después de todo, la respuesta es sí, aunque el papel de tal teoría será limitado. Entiendo que la situación es la siguiente:

1. Podemos usar una teoría de la verdad para caracterizar las condiciones de verdad de los enunciados de una lengua. Para ello, y de acuerdo con lo que hemos indicado al final de 2.1.2, no hemos de pretender usar nuestra teoría para clarificar la naturaleza del significado y del conocimiento del significado, sino que podemos asumir la noción general de significado y ocuparnos «simplemente» de proporcionar una teoría del significado para una lengua determinada. Es decir, nos ha de ser posible asumir la noción de «situación en la que los enunciados del lenguaje L tienen el mismo significado que tienen de hecho».

2. Hay más aspectos relativos al significado de un enunciado que aquellos que quedan englobados en sus condiciones de verdad. Vimos ejemplos de ellos en el apartado 2.1.3. Creo que una teoría de las condiciones de verdad puede ser usada, junto con otros elementos, para dar cuenta de ellos. Por ejemplo, podemos dar cuenta de las presuposiciones —ejemplo (11)— si incorporamos la idea de que un enunciado tiene condiciones de verdad solo respecto a un uso determinado en un contexto determinado (idea que por otra parte nos es también necesaria para dar cuenta de las condiciones de verdad de enunciados que contengan indéxicos). Entonces podemos decir que los enunciados que contienen presuposiciones tienen condiciones de verdad solo respecto a usos en contextos donde estas presuposiciones sean satisfechas.

Armados con la noción de presuposición creo que podemos tratar muchas diferencias en «significado expresivo» —ejemplo (10)— o en contenido sugerido — ejemplo (12)— en términos de diferencias en presuposiciones²².

Una teoría davidsoniana de las condiciones de verdad nos es de utilidad también para tratar ejemplos como (14) o (15). Estos ejemplos muestran que es necesario distinguir entre el contenido expresado y la fuerza (pregunta, exclamación, orden, aseveración, suposición, etc.) con el que se expresa este contenido. Nuevamente, una teoría de la verdad es importante para poder tratar apropiadamente estos ejemplos, pues nos puede proporcionar las condiciones de verdad del contenido expresado.

Una teoría de la verdad nos permite especificar las condiciones de verdad de los enunciados —que, como acabo de indicar, incluye parte del significado incluso de los ejemplos (10) al (15)—, y en la medida en que proporcionar una traducción adecuada, requiere preservar las condiciones de verdad, nos ayuda en la tarea de clarificar en qué consiste dar una traducción adecuada (que se haya expresado el contenido C será parte de las intenciones comunicativas del hablante).

Por otra parte, no obstante, las reflexiones que hemos ofrecido en 2.4 y 3 muestran que capturar las condiciones de verdad de (la preferencia de) un enunciado usado no es suficiente para ofrecer una traducción adecuada.

²² Cf. Macià, J., «Presuposición y significado expresivo», *Theoria*, 17, 3 (2002), presenta una propuesta para tratar estos fenómenos en términos de presuposiciones. Por su parte, Potts, C., *The logic of conventional implicatures*, Oxford: Oxford University Press, 2005, presenta una propuesta alternativa en términos de lo que él llama «implicatura convencional» (pero que extensionalmente no coincide plenamente con la concepción de Grice de «implicatura convencional»).

5. Reflexión metafilosófica final

Parecería desprenderse de este trabajo que las reflexiones de los filósofos del lenguaje pueden resultar relevantes a investigadores interesados en el estudio de cuestiones *empíricas y prácticas* relacionadas con el lenguaje y el significado —concretamente a los investigadores del campo de los estudios de traducción. Parecería que ésta sería, pues, una evidencia bien clara de que las discusiones filosóficas sobre el lenguaje no son vacías («variantes notacionales»), sino que versan sobre cuestiones sustantivas. Estas reflexiones tienen efectos sobre una disciplina empírica y sobre determinadas prácticas. Querría acabar con una nota que sugeriría que la situación no es tan optimista (para la filosofía) como parecería. Es posible que las reflexiones en este trabajo o en otros trabajos sobre temática parecida pudieran tener algún interés para quien se dedique a la traducción (y no simplemente para quienes son «teóricos de las teorías sobre la teoría de la traducción»). Ahora bien, creo que puede ser discutible si las observaciones que puedan resultar de alguna utilidad son observaciones genuinamente filosóficas, o por el contrario, son más bien observaciones generales sobre cuestiones empíricas relativas al significado. Esto es, quizás son solo reflexiones generales hechas desde el campo de la semántica. Muchas de las disciplinas académicas (la física, la biología, la lingüística, la cosmología, la psicología) fueron en su momento parte de la filosofía. Cuando su objeto de estudio y los métodos a usar para estudiarlo fueron suficientemente claros, estas disciplinas históricamente se separaron de la filosofía. Una de las últimas disciplinas en separarse de la filosofía fue la psicología. La semántica es probablemente una nueva disciplina que está todavía completando su emancipación de la filosofía. Aunque practicada a menudo por filósofos y en departamentos de filosofía, la semántica es una disciplina distinta de la filosofía que ha alcanzado en los últimos treinta años una clarificación suficiente de su objeto de estudio y métodos a usar para estudiarlo como para devenir ya una disciplina autónoma. La utilidad que puedan tener reflexiones generales hechas desde el campo de la semántica no deberían contar, pues, en favor de la no trivialidad de las reflexiones filosóficas.

Interpretación y traducción

Comentario a Josep Macià*

Eleonora Orlando

Universidad de Buenos Aires

Conicet

El texto de Josep Macià tiene por objeto dar una elucidación semántica o filosófica de la noción de traducción adecuada; dicho de otro modo, en él, Macià se propone definir un principio que sirva para determinar si una oración de un cierto lenguaje natural L constituye o no una traducción adecuada de otra oración de otro lenguaje natural L. Macià analiza primero la posibilidad de definir tal principio mediante la aplicación de la teoría davidsoniana de la interpretación radical, tal como fue propuesto por Malmkjaer, entre otros —de aquí en adelante, llamaré a esta propuesta «estrategia davidsoniana»¹. Da una serie de argumentos en contra de esta estrategia, como consecuencia de lo cual sugiere que la teoría de Davidson solo podría tener un papel meramente secundario en la elucidación de la noción de traducción. A continuación, propone una alternativa, basada en la idea según la cual una traducción adecuada debe tomar en cuenta ciertas intenciones con las cuales el hablante —en este caso, el autor de la obra a traducir— realiza sus emisiones lingüísticas. En este punto, Macià apela a la noción griceana de intención comunicativa, y a la distinción, también griceana, entre decir y significar —o entre lo semánticamente expresado por una emisión y lo pragmáticamente implicado por ella. En mi comentario, en la primera parte, presentaré algunas objeciones a la crítica de Macià a la estrategia

* Este trabajo fue escrito gracias al subsidio PIP 6113 otorgado por el CONICET. Agradezco a Josep Macià, por la motivación ofrecida y las interesantes discusiones mantenidas sobre el tema. Agradezco también a los participantes del XII Coloquio Iberoamericano de Filosofía Analítica (Lima, noviembre del 2007), especialmente a Pablo Quintanilla, su organizador, y a Eduardo Barrio, Maite Ezcurdia y Federico Penelas, por sus comentarios a una versión preliminar.

¹ Cf. Malmkjaer, K., *Linguistics and the Language of Translation*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2005.

davidsoniana, para luego, en la segunda parte, destacar ciertos aspectos de su propuesta original que me resultan oscuros.

I

De acuerdo con Macià, la estrategia davidsoniana involucra la siguiente definición de traducción adecuada o correcta:

- (*) Dar una traducción correcta de un enunciado E de un lenguaje-objeto L es proporcionar un enunciado E* del metalenguaje que una teoría davidsoniana apropiada para L *usaría* en el lado derecho del enunciado-T (*T-sentence*) para E

Un primer conjunto de objeciones a esta propuesta está inspirado en sus dudas acerca de la posibilidad de explicar *los aspectos centrales del significado lingüístico* en términos de la noción de *verdad*, tal como se propone en la teoría de la interpretación davidsoniana. El problema general que encuentro a estas objeciones es que no se aplican a la propuesta de Davidson².

En primer lugar, a Macià le preocupa la posibilidad de derivar, como teoremas de la teoría de la interpretación, bicondicionales-T del tipo:

- (1) «Snow is white» es verdadera si y solo si el pasto es verde

esto es, verdaderos pero claramente no interpretativos, dado que no es posible considerar que su lado derecho contenga una especificación en el metalenguaje del significado de la oración mencionada en el lado izquierdo. Según Macià, el davidsoniano pretende solucionar este problema apelando al carácter recursivo de los axiomas de la teoría, sin éxito alguno. Estoy de acuerdo con Macià en que apelar a la recursividad (y, eventualmente, a la composicionalidad) no ofrece al davidsoniano una solución para su problema, pero no estoy de acuerdo con él en atribuirle tal pretensión: para resolver el problema anterior, el davidsoniano no apela a la recursividad (ni a la composicionalidad) sino al *carácter empírico de los bicondicionales-T*, construidos en el contexto de la interpretación radical, con las restricciones epistémicas que le son propias.

Como el propio Macià reconoce, según Davidson, la teoría tarskiana de la verdad constituye la estructura básica de la teoría de la interpretación, la cual debe ser complementada con otros elementos, ajenos a ella, que tienen que ver con *restricciones*

² Es oportuno destacar que, como se enfatizará más adelante, no son todos los aspectos del significado sino sólo los centrales los que son explicados en términos de la noción de verdad.

epistémicas surgidas a la luz de la consideración de la situación del intérprete radical. Como es sabido, tales restricciones son fundamentalmente las siguientes:

- (i) *La identificación de cierta evidencia disponible al intérprete y su descripción en términos no lingüísticos*, a saber, la evidencia del asentimiento a oraciones o de la actitud de aceptar oraciones como verdaderas frente a ciertas circunstancias del mundo por parte del hablante, antes de iniciar el proceso de interpretación.
- (ii) *La restricción holística*, según la cual el intérprete no puede asignar condiciones de verdad a las oraciones en forma aislada, sino que debe hacerlo globalmente, de modo que una determinada emisión solo adquiere condiciones de verdad adecuadas una vez que se ha asignado condiciones de verdad a un número suficientemente amplio de emisiones en el lenguaje.
- (iii) *El principio de caridad*, según el cual el intérprete debe presuponer que el hablante comparte con él el sistema de creencias, constituido fundamentalmente por los principios lógicos, las categorías semánticas fundamentales y las creencias básicas, y, además, que la mayor parte de sus creencias son verdaderas.

Solo de esta manera —esto es, tomando en cuenta tales restricciones epistémicas— es posible derivar, a partir de los axiomas de satisfacción tarskianos y la aplicación de reglas de inferencia, teoremas —esto es, bicondicionales de la forma T— que sean a la vez empíricos e interpretativos o, dicho de otro modo, que cumplan con los dos requisitos básicos que Davidson impone a toda teoría de la interpretación: (a) ser empírica, es decir, basarse en evidencia que pueda ser descripta en términos no lingüísticos, y (b) ser interpretativa, esto es, poder dar, mediante la especificación de sus respectivas condiciones de verdad, el significado de toda oración del lenguaje objeto al que se aplique. Por consiguiente, la oración E^* del metalenguaje que aparece en el lado derecho del bicondicional-T para una determinada oración E del lenguaje-objeto da el significado de E solo si especifica condiciones de verdad asignadas a E *en el contexto de la interpretación radical*, esto es, tomando en cuenta las restricciones epistémicas antes señaladas relativas al tipo de evidencia utilizada —el holismo de la atribución y el principio de caridad³. Ahora bien, en tal contexto, no es posible obtener un bicondicional verdadero pero claramente no interpretativo como lo es (1).

En el artículo «Reply to Foster», Davidson enfatiza el papel central desempeñado por la restricción holística en la solución de este problema —que él denomina «problema

³ Se trata de *condiciones de verdad en un sentido amplio* del término, es decir, en un sentido no estrictamente tarskiano.

de la extensionalidad»— representado por la posibilidad de obtener bicondicionales como (1), esto es, bicondicionales materiales extensionalmente adecuados pero no interpretativos⁴. Pero está claro que las tres restricciones antes mencionadas intervienen conjuntamente, pues sin la primera no se tiene la evidencia necesaria para poder correlacionar oraciones del lenguaje objeto con oraciones del metalenguaje, y sin la aplicación del principio de caridad, que obliga al intérprete a presuponer que lo que alguien sostiene como verdadero es de hecho verdadero, no es posible pasar de los enunciados singulares de los que se tiene tal evidencia, del tipo de:

- (2) John, hablante nativo del inglés, acepta como verdadera la oración «Snow is white» si y solo si la nieve es blanca

al bicondicional-T correspondiente

- (3) «Snow is white» es verdadera en inglés si y solo si la nieve es blanca

Por esta razón, si bien estoy de acuerdo con mucho de lo que dice Macià en el punto 2.1.1, todo ello me parece completamente tangencial al punto en discusión. En mi opinión, la respuesta típicamente davidsoniana al problema de la extensionalidad no consiste en señalar que la teoría de la verdad debe ser recursiva y/o composicional. De este modo, acuerdo con Macià, por ejemplo, en que una teoría de la verdad tanto recursiva como composicional podría contener bicondicionales verdaderos pero no interpretativos como (1). No obstante, en mi opinión, se trataría justamente de una teoría de la verdad que no cumpliría con las restricciones epistémicas impuestas por Davidson a toda teoría de la verdad que pueda servir para la interpretación del discurso de otro.

Respecto de 2.1.2, en donde Macià considera como otra típica réplica davidsoniana al problema de la extensionalidad el apelar al carácter nómico (*lawlike*) de los bicondicionales-T, quiero señalar lo siguiente. En primer lugar, nuevamente, no creo que ésta sea la respuesta principal de la que dispone el defensor de la estrategia davidsoniana. El carácter nómico tiene que ver con el carácter empírico de los bicondicionales —y éste se funda en la satisfacción de las restricciones epistémicas antes mencionadas— por parte de quien construye una teoría para interpretar un lenguaje particular, esto es, una instancia particular de la teoría general de la interpretación propuesta por Davidson. Por lo tanto, no estoy de acuerdo con la primera consideración de Macià según la cual un enunciado como:

⁴ Este artículo, de 1976, está en Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984.

- (4) «Snow is white» es verdadera en inglés si y solo si la nieve es blanca y el cuadrado de 9 es 81

podría ser implicado por una teoría adecuada, en tanto ambos lados del bicondicional resultan verdaderos en los mismos mundos posibles. Si se respetan las restricciones epistémicas, (4) no será un teorema de la teoría en cuestión, dado que no es interpretativo —por lo que su necesidad es tan irrelevante para el defensor de esta propuesta como la verdad de (1).

En segundo lugar, en cuanto a los ejemplos del tipo de

«Hesperus is Phosphorus» es verdadero en inglés si y solo si Héspero es Héspero⁵

considero que presentan un problema distinto: el problema de si el carácter interpretativo de un teorema requiere o no una derivación que *tome en cuenta* o *muestre el sentido de un término*. Esto último involucra que el teorema deba o no derivarse de un axioma de satisfacción que muestre el sentido del término a la vez que especifica su referente. De este modo, es posible oponer axiomas como:

- (A1) «Hesperus» denota a Héspero

que muestran el sentido del término, a axiomas que no lo hacen, tales como:

- (A2) «Hesperus» denota a Fósforo

Afirmar que (5) no es interpretativo es imponer el requisito en cuestión a una teoría davidsoniana de la interpretación —como sugiere, entre otros, McDowell⁶. Dicho de otro modo, si se impone este requisito, (5) no será un teorema de la teoría de la interpretación, por lo que su carácter necesario también resulta irrelevante para el teórico davidsoniano.

A continuación, Macià considera el problema inverso, a saber, apunta que un enunciado como (3) no puede ser nómico porque no tiene la fuerza modal que corresponde a ese tipo de enunciados, por cuanto intuitivamente el enunciado «Snow is white» podría tener un significado distinto del que tiene y entonces no ser verdadero

⁵ Los otros ejemplos dados en el texto son: «Phosphorus is round» es verdadero en inglés si y sólo si Héspero es redondo», «The actual husband of Hilary Clinton is tall» es verdadero en inglés si y sólo si el que de hecho era el presidente de los Estados Unidos de América en 1999 es alto», «Two plus two is four» es verdadero en inglés si y sólo si todo objeto es idéntico a sí mismo».

⁶ Cf. McDowell, J., «On the Sense and Reference of a Proper Name» (1977), traducción castellana de Lourdes Valdivia, en: *Cuadernos de Crítica*, 20, México D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1983.

aunque la nieve fuese blanca. Más adelante, justifica esta idea aduciendo básicamente que un davidsoniano no está autorizado a mantener fijos los significados en todos los mundos posibles en la medida en que está proponiendo justamente una explicación del significado.

Pasaré ahora a exponer lo que dice el autor. La verdad de (3) se mantiene solo en aquellos mundos donde el significado de las expresiones del inglés es el que de hecho es en el mundo *actual*. La situación sería distinta si estuviéramos interesados simplemente en ofrecer una teoría semántica concreta para (un fragmento de) el inglés y nuestra preocupación fuese solo la preocupación empírica de distinguir los distintos tipos de significado de los distintos tipos de expresiones y cómo estos dan lugar a los significados de las expresiones más complejas, etc. En ese caso no habría ningún problema en que describiésemos el alcance de nuestros bicondicionales como siendo más fuerte que simples bicondicionales materiales pero más débiles que el bicondicional de equivalencia necesaria o que el bicondicional de equivalencia nómica (equivalencia en todo mundo en que se mantienen las leyes de la física), y postulásemos que es un bicondicional que indica equivalencia respecto a toda situación en el que el significado de las expresiones del inglés (o del lenguaje objeto en cuestión) sea el que de hecho es. Pero este tipo de cláusula (es decir una cláusula que mencione la condición de que «el significado de las expresiones del inglés se mantiene») no está disponible para un davidsoniano que tiene como proyecto clarificar qué es el significado y en qué consiste conocer el significado de las expresiones de una lengua.

Este párrafo —casi citado— de Macià me resulta oscuro. Aun cuando el davidsoniano tenga como objetivo teórico la aclaración del significado, no veo por qué razón no habría de poder presuponer que los significados son *propiedades esenciales* de los enunciados, esto es, propiedades que éstos tienen en todos los mundos posibles en los que existen. De este modo, podría considerar que no hay mundo posible en donde el enunciado del inglés «Snow is white» existe y no significa lo que de hecho significa en el mundo actual, sea esto lo que fuere⁷. En otros términos, podría sostener que (3) es un bicondicional estricto, es decir, un bicondicional más fuerte que el bicondicional material, por lo que aceptar su verdad involucra aceptar que todos los mundos posibles en los que «Snow is white» es verdadera en inglés son también mundos en los que la nieve es blanca (sobre la base de que no habría mundo posible alguno en donde la oración inglesa «Snow is white» no signifique lo que de hecho significa).

⁷ Cuando creemos concebir un mundo tal en realidad estamos concibiendo un mundo en el que un enunciado con las mismas propiedades fonológicas y sintácticas que «Snow is white» existe y significa algo distinto de lo que éste de hecho significa.

En 2.1.3, Macià presenta otro conjunto de enunciados cuya traducción considera que no puede darse en términos de la especificación de sus condiciones de verdad, por cuanto sus lados derechos no parecen ofrecer traducciones adecuadas de las oraciones mencionadas en los respectivos lados izquierdos. Estos son sus ejemplos:

- (10) «Juan es un yanqui» es verdad en español syss Juan es un estadounidense
- (11) «No fue Will Turner quien mató a Barbosa» es verdad en español syss Will Turner no mató a Barbosa
- (12) «Jack es rico pero honesto» es verdad en español syss Jack es rico y Jack es honesto
- (13) «¿Quién mató a Barbosa?» es verdad en español syss
- (14) «¡Al abordaje!» es verdad en español syss...

En mi opinión, la objeción de Macià es cuestionable porque parece basarse en el malentendido según el cual la propuesta de Davidson consiste en *identificar*, lisa y llanamente, *el significado* de una oración con sus *condiciones de verdad*. Como destacué anteriormente, Davidson solo hace de las condiciones de verdad un aspecto central del significado de una oración, pero está lejos de considerar que pueda agotarlo. De este modo, es claro que *una teoría davidsoniana de la interpretación*, además de contener *una teoría de las condiciones de verdad* construida mediante la aplicación de una estructura tarskiana en la situación epistémica de un intérprete radical, deberá contener, por ejemplo, *una teoría de la fuerza ilocucionaria* —que permita distinguir entre oraciones como «Will Turner no mató a Barbosa», «¿Quién mató a Barbosa?», «Matad a Barbosa», etc. Del mismo modo, es de esperar que la teoría de las condiciones de verdad sea complementada con *una teoría sintáctica* adecuada, que establezca, entre otras cosas, diferencias de foco entre oraciones morfológica y semánticamente muy próximas entre sí, tales como «Will Turner no mató a Barbosa» y «No fue Will Turner quien mató a Barbosa».

Estoy plenamente de acuerdo con Macià en lo que respecta a las observaciones contenidas en 2.2 y 2.3, las cuales, por lo demás, me parece que se proponen establecer un mismo punto: es dudoso que una teoría de la traducción pueda ser identificada con una teoría del significado, con todos los tecnicismos que ésta pudiere involucrar, y esto sí me parece que constituye una objeción adecuada al uso de la teoría davidsoniana para elucidar la noción de traducción. Especificar condiciones de verdad empíricas e interpretativas en el metalenguaje de la teoría semántica no parece ser lo mismo que dar una traducción de una oración de un lenguaje objeto

mediante el uso de otra oración perteneciente a un lenguaje objeto distinto. Algunos bicondicionales-T parecen crear la ilusión de que ambas tareas pueden identificarse, pero la diferencia entre una y otra se pone de manifiesto cuando se incorporan teoremas como los ejemplificados por Macià para oraciones con indécicos y con cuantificadores.

Ahora bien, en este punto, el defensor de la estrategia davidsoniana podría apelar a la noción de *conocimiento tácito* o *implícito*: *el traductor debe conocer tácita o implícitamente los axiomas y teoremas de la teoría de la interpretación*. De acuerdo con esta posición, ambas teorías, la de la interpretación y la de la traducción, pueden identificarse si se considera que la competencia del traductor es idéntica a la competencia del intérprete. En ambos casos, se trata del conocimiento tácito o implícito de las condiciones de verdad de las emisiones de un determinado lenguaje-objeto, determinada por el dominio de un conjunto de axiomas recursivos de satisfacción (a lo que habría que sumarle, por lo menos, el conocimiento, igualmente tácito o implícito, de la gramática y de reglas para la asignación de fuerza ilocucionaria). Alternativamente, podría considerarse que dicho conocimiento es una *condición necesaria, aunque no suficiente*, para ofrecer una traducción adecuada de las emisiones de un determinado lenguaje natural.

En cuanto a la objeción presentada en 2.4, en mi opinión, no establece que la estrategia davidsoniana deba ser reemplazada por otra, como parece querer Macià, sino que *debe ser complementada* mediante (por lo menos) una teoría de las implicaturas conversacionales. Dicho de otro modo, bajo el supuesto de que el davidsoniano puede responder a las objeciones presentadas en 2.3 y 2.4 mediante el recurso a la noción de conocimiento tácito, podría considerarse que el conocimiento tácito de las condiciones de verdad de una oración —en el sentido amplio antes señalado de esta noción— constituye una condición claramente no suficiente pero sí necesaria para poder ofrecer una traducción adecuada de esa oración. De acuerdo con esto, la estrategia davidsoniana podría aplicarse para la traducción del *significado literal*, de *lo semánticamente expresado* por una determinada emisión del lenguaje. Al afirmar esto, soy consciente de que el propio Davidson no es proclive a hacer la distinción griceana entre significado literal y significado no literal de una emisión, o entre lo semánticamente expresado y lo pragmáticamente implicado por ella, pero ello no impide que su teoría de la interpretación pueda ser utilizada para la asignación de significados literales por parte de quien, a diferencia de él mismo y al igual que Macià, acepta la distinción entre lo literal y lo no literal⁸.

⁸ Al respecto, cf. Davidson, D., «A Nice Derangement of Epitaphs», en: *Truth, Language and History*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Algo análogo podría decirse en relación con la traducción de una poesía: el traductor no solo debe poder determinar el significado literal de cada emisión —lo cual podría considerarse que equivale al conocimiento tácito de sus condiciones de verdad, en el sentido amplio del término antes señalado— sino que también debe, por un lado, poder inferir, griceanamente, su significado no literal y, por otro, tener sensibilidad para captar rimas y ritmos tanto en el lenguaje original como en el de la traducción, así como para establecer correspondencias entre unos y otros.

En síntesis, mi impresión en relación con la crítica de la estrategia davidsoniana es la siguiente. Considero que Macià ha logrado no descalificar como alternativa a la estrategia davidsoniana, sino señalar algunas insuficiencias y la consiguiente necesidad de complementarla. Esto es lo que él mismo parece reconocer en la sección cuatro de su trabajo, cuando se pregunta si es posible usar una teoría del significado davidsoniana para clarificar qué es una traducción adecuada. Su respuesta es que sí, aunque el papel de tal teoría sería limitado. Más adelante nos aclara que una teoría de la verdad permite especificar las condiciones de verdad de los enunciados, y en la medida en que proporcionar una traducción adecuada requiere conservar las condiciones de verdad, nos ayuda en la tarea de clarificar en qué consiste dar una traducción adecuada. Empero, Macià también dice inmediatamente que capturar las condiciones de verdad de (la preferencia de) un enunciado usado no es suficientes para ofrecer una traducción adecuada.

Esto debería ser, en mi opinión, algo obvio para todo defensor de la estrategia davidsoniana; pero está lejos de justificar el abandono de tal estrategia y la consiguiente adopción de un enfoque alternativo, como parece proponernos Macià al introducir la parte positiva de su trabajo: una propuesta alternativa a la estrategia davidsoniana para analizar en qué consiste proporcionar una traducción adecuada de un texto. Su propuesta, dice, es de tipo griceano, pues se basa en tomar en consideración las intenciones de los hablantes —tanto las intenciones del hablante original como las del traductor.

En todo caso, no está claro si Macià mismo considera que su propuesta puede interpretarse como una complementación de la estrategia davidsoniana, o si, por el contrario, involucra un rechazo completo de aquélla y la adopción de un nuevo enfoque. Si su punto de vista es éste último, creo que el cambio propuesto no está, por las razones señaladas en esta sección, lo suficientemente justificado.

II

Macià nos propone entender el concepto de traducción a partir de los siguientes principios:

- (**) Si un texto T' es una traducción de un texto T entonces el hablante de T' ha de haber producido T' con la intención de que se cumplan la mayor parte posible de las finalidades comunicativas del hablante de T.
- (***) Una traducción es *exitosa* o *adecuada* si el traductor de hecho consigue que puedan cumplirse con el uso de T' la mayor parte posible de las finalidades comunicativas del hablante de T⁹.

Es claro que la noción clave es la de *finalidad comunicativa*. Macià sugiere que esta noción debe entenderse griceanamente en términos de finalidades de la acción lingüística dirigidas a la producción de efectos que el hablante quiere comunicar a su audiencia. Un subconjunto de ellas está integrado por las *intenciones comunicativas*, esto es, en la misma línea griceana anterior, aquéllas dirigidas a la producción de efectos comunicativos que el hablante quiere que sean reconocidas por su audiencia y que sea tal reconocimiento lo que produce los efectos en cuestión¹⁰. Así, nuestro autor afirma que una intención comunicativa en el uso de un texto-T es la intención del hablante de que determinado contenido pase a ser una *suposición compartida* como consecuencia de su uso de T. Además, señala, una *suposición compartida* en una situación de intercambio lingüístico es una proposición p tal que cada participante en el intercambio lingüístico está dispuesto a actuar como si creyese que p, y como si creyese que los demás creen que p, y como si creyese que los demás creen que él cree que p, etcétera.

Ante todo, no me queda del todo clara la manera en que Macià propone combinar la noción, de base claramente griceana, de intención comunicativa, por un lado, con la noción, inspirada en la teoría de Stalnaker¹¹, de suposición compartida, por el otro (tal como se expresa en la cita anterior). ¿Acaso todas las intenciones comunicativas tienen por objeto que determinados contenidos proposicionales se conviertan en *suposiciones* compartidas por el hablante y el intérprete? Si es así, lo que pasa a ser una suposición compartida no parece ser lo que Macià cree.

⁹ Ambas definiciones están tomadas del texto analizado.

¹⁰ Se presupone en ambos casos, de acuerdo con la teoría de Grice, que los efectos en cuestión son estados mentales del intérprete.

¹¹ Cf. Stalnaker, R., *Context and Content*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Consideremos su ejemplo del intercambio lingüístico entre un niño y su padre. Según Macià, al emitir «¿Cuándo lo viste por última vez?» haciendo referencia al fantasma que atemoriza al niño, el padre tiene la intención comunicativa de que pase a ser, no una creencia pero sí una suposición compartida, por su hijo y por él, que los fantasmas existen. Ahora bien, para Grice, una intención comunicativa es la intención de un hablante de producir en un oyente un cierto estado mental *mediante* el reconocimiento por parte del oyente de la intención del hablante de hacerlo. En relación con el ejemplo, habría que decir que el padre tiene la intención de producir en el niño o bien la suposición, compartida por él, de que los fantasmas existen, o bien la creencia de que ambos van a suponer que los fantasmas existen (en otros términos, la creencia de que ambos están dispuestos a actuar como si creyesen que el otro cree que hay fantasmas), y que tiene la intención ulterior de producírsela mediante el reconocimiento por parte del niño de su intención primaria. Pero esto último no me parece intuitivamente plausible. El padre no parece tener ninguna de esas dos intenciones, sino la de generar en el niño la creencia de que él (el padre) cree tanto como el niño que los fantasmas existen, y de que la adquiera mediante el reconocimiento de su intención de generársela al preguntar «¿Cuándo lo viste por última vez?». (El que la creencia de primer orden involucrada sea *falsa* —es falso que el padre efectivamente crea que los fantasmas existen— es irrelevante: el padre bien puede querer generarle la creencia de segundo orden por un plazo de tiempo muy breve, por ejemplo, durante el tiempo necesario como para averiguar qué imagina el niño acerca del fantasma.) Si el niño, en lugar de creer que el padre cree en los fantasmas, tan solo supusiera que existen o creyera que ambos suponen que existen, como sugiere Macià, la pregunta de su padre le resultaría absurda, y su padre, una persona incomprensible —es posible imaginar que, a su vez, podría decirle algo como: «¿Por qué me preguntas cuándo lo vi si tú no crees en los fantasmas?». En síntesis, si la intención de que un cierto contenido transmitido mediante una emisión pase a ser una suposición compartida es una intención comunicativa, no lo es en el sentido griceano del término.

Alternativamente, podría pensarse que el objeto de la intención comunicativa es una suposición acerca de una creencia de primer orden, o sea, una suposición cuyo contenido es una creencia de primer orden. De acuerdo con esto, lo que el padre quiere generar en el niño es la suposición de que él (el padre) cree que hay fantasmas. Si éste fuera el caso, el contenido de la suposición compartida no sería, como sugiere Macià, «Hay fantasmas», sino «x cree que hay fantasmas» —donde «x» debe ser reemplazada por un término singular que refiere al padre. En mi opinión, tampoco está claro que ésta sea una suposición atribuible al niño. Nuevamente, el niño no parece *meramente* suponer que el padre cree en los fantasmas.

En segundo lugar, quisiera aclarar que entre los efectos que el hablante quiere comunicar mediante una determinada emisión están aquéllos relacionados con su significado convencional, esto es, lo que la emisión expresa o dice literalmente: en términos de Grice, su contenido semántico. Otros, en cambio, están determinados por lo que la emisión implica tomando en cuenta el contexto, más allá de lo que literalmente dice, esto es, su contenido pragmático. La propuesta de Macià parece ser que una traducción adecuada debe recoger tanto unos como otros. De este modo, una traducción correcta exige la consideración de todas las intenciones comunicativas del emisor. Ahora bien, la antes sugerida compatibilidad de esta propuesta con la estrategia davidsoniana se fundamenta en la posibilidad de que el significado literal de la emisión se explique en términos de condiciones davidsonianas de verdad, y se reserve en cambio la estrategia intencionalista para complementar el enfoque anterior con la incorporación de las intenciones comunicativas dirigidas a *contenidos pragmáticos* o contextualmente implicados y demás finalidades comunicativas.

Por último, quisiera señalar que, como el propio Macià concede, no todas las finalidades comunicativas con que se produce una emisión son tales que deban ser preservadas por una traducción correcta. Más aun, Macià indica que solo debe preservarse *la mayor parte de las más importantes*. Un hablante o un autor, nos dice, al producir un «texto» puede tener distintas finalidades. Estas finalidades pueden no ser todas igualmente importantes para él.

Es claro que el criterio de importancia es demasiado amplio para seleccionar las finalidades comunicativas pertinentes: puede haber finalidades muy importantes para el hablante que no sea necesario preservar en una traducción adecuada. El propio Macià lo reconoce unos renglones más abajo, lo cual lo lleva a admitir que no dispone de un criterio claro para hacer la selección en cuestión.

Así, como hemos visto, el traductor deberá intentar preservar el efecto de incomodidad que produce determinada rima, o el efecto de monotonía que produce el usar repetidamente palabras con sonoridad parecida (aunque no sea su intención que el lector haya de reconocer que el autor está usando ese recurso). Pero el traductor no tiene que intentar preservar otros efectos que el hablante/autor podría perseguir. Por ejemplo, el autor puede haber escrito un libro con la finalidad principal de que determinada persona se enamore de él, o el hablante original puede buscar con la proferencia de una oración el que se produzca un alud. Aunque esas sean parte de las finalidades del hablante original (e incluso, quizás, finalidades a las que el hablante/autor da una gran importancia), éstas no son finalidades que el traductor haya de buscar mantener con su traducción. Qué distingue a los diferentes tipos de finalidades del hablante/autor que no son intenciones comunicativas,

es una cuestión sumamente interesante que dejo aquí abierta para ser abordada en futuros trabajos.

Ahora bien, considero que el punto es todavía más serio de lo que parece sugerir Macià porque, como se verá en el ejemplo presentado a continuación, afecta no solo a las finalidades comunicativas que no son intenciones comunicativas del hablante, sino también a las que lo son. Tomemos como ejemplo al personaje de la escritora en la novela *Expiación*, de Ian McEwan, Briony Tallis. En su último libro, narra la historia de su hermana Cecilia con ciertas finalidades vitales para ella, entre las cuales puede mencionarse, por un lado, la de *expiar la profunda culpa* que siente por haber enviado a la muerte a Robbie Turner, el amante de su hermana, y arruinado la vida de ambos, y, por otro, la de *informar acerca de los hechos pasados* que causaron las desgracias en cuestión —en particular, confesar que ella mintió cuando, siendo una imaginativa niña de trece años, acusó a Robbie de violación, hecho por el cual él fue enviado a prisión, y luego a la guerra que acabó con su vida¹². En el primer caso —la finalidad de expiar la culpa— no está claro que constituya una intención comunicativa, dado que ella podría no tener la intención ulterior de que sus lectores reconozcan su intención originaria. De todos modos, no está descartado que así sea: se podría pensar que ella tiene la intención de comunicar su sentimiento de culpa, por lo menos a sus familiares y amigos, por cuanto utiliza los nombres reales de su hermana y el amante para narrar una historia ficticia que los reúne nuevamente y los muestra muy felices juntos. En el segundo caso —la finalidad de informar acerca de lo ocurrido en el pasado— se trata claramente de una intención comunicativa: ella sin duda quiere que por lo menos algunos de sus lectores, en particular su familia, reconozcan su intención originaria de confesar la verdad —señal inequívoca de ello es, ahora sí, el mencionado uso en la novela de los nombres reales de su hermana, del amante, de ella misma. Sin embargo, respecto de ninguno de los dos casos puede decirse que se trate de una finalidad que la traducción deba recoger o transmitir de algún modo. Simplemente, tales finalidades no son relevantes desde el punto de vista del traductor.

En síntesis, la indeterminación de la propuesta de Macià en cuanto al criterio para seleccionar las finalidades comunicativas que deberían preservarse en la traducción de un texto afecta también a las llamadas «intenciones comunicativas». Como es obvio, no hay manera alguna de impedir que esta indeterminación se transmita a (**), por lo que solo cabe interpretar la propuesta en sentido programático.

¹² Cf. McEwan, I., *Atonement*, Londres: Jonathan Cape, 2001.

III

Quisiera terminar con un breve comentario en torno a la reflexión metafilosófica final. Macià parece pensar que la filosofía del lenguaje es algo distinto de la reflexión general sobre las mismas cuestiones de las que se ocupa la semántica empírica. Me pregunto en qué está pensando exactamente —puesto que para mí la filosofía del lenguaje es exactamente eso: una reflexión general sobre cuestiones, como el significado y la traducción, que son también objeto de investigación científica. Por lo tanto, si una propuesta como la suya resulta interesante para los nuevos estudios de traducción, eso se deberá precisamente a su carácter filosófico.

Los autores

Ricardo Braun es Profesor Asociado de la Facultad de Psicología de la Universidad de Lima. Estudió en la Universidad de Texas (EE.UU.), en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Queen's University (Canadá), y ha sido investigador visitante en la Facultad de Psicología y Educación de la Universidad de Lovaina (Bélgica). Es Magíster en Filosofía y candidato a doctor en Filosofía por la PUCP. Su área de especialización es la filosofía de la psicología y la filosofía de la ciencia. Ha publicado «El problema mente-cuerpo: un enfoque neurofisiológico», «Elementos de lógica simbólica», y con Diógenes Rosales, el texto «Psicología». Es autor de varios artículos relacionados a la epistemología de la psicología y del psicoanálisis.

Carlos E. Caorsi es Profesor Titular de Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de la República (Uruguay). Director del Departamento de Historia de la Filosofía y Coordinador del Instituto de Filosofía. Es autor de varios libros en su especialidad, entre otros: *De una teoría del lenguaje a una teoría de la acción intencional; una introducción a la filosofía de Davidson*. También es editor de volúmenes colectivos sobre Quine, Strawson y Davidson. Es autor de diversos artículos de su especialidad en revistas especializadas.

José A. Díez es Profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Barcelona. Ha realizado estancias de investigación de Alemania, EEUU y Gran Bretaña. Es profesor visitante en diversas universidades de Argentina y México. Su área de investigación es la epistemología y filosofía de la ciencia, y en especial la medición, la explicación, los conceptos y la representación científica. Es autor de *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia* (con U. Moulines) y de *Iniciación a la Lógica*, y ha publicado numerosos artículos en revistas y antologías internacionales.

César Escajadillo es Magíster en Filosofía por la PUCP. Actualmente se desempeña como profesor de los cursos de *Ética* y *Teoría del conocimiento* en la UPC. Ha participado como ponente y comentarista en diversos coloquios de Filosofía.

Sílvia Faustino de Assis Saes es Professora Adjunta en la Facultad de de Filosofía de la Universidad Federal de Bahia (Brasil). Es doctora en filosofía por la Universidad de Sao Paulo y se ha especializado en Wittgenstein. Recientemente ha publicado el libro *A experiência indizível: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*, donde se establecen las raíces schopenhauerianas de esa obra seminal.

Eduardo Fernandois es Profesor Asociado en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es Licenciado en Filosofía por esa misma Universidad y Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Se especializa en filosofía del lenguaje (Wittgenstein, Davidson, teorías de la metáfora) y teoría del conocimiento (relativismo, pragmatismo clásico y contemporáneo, teorías de la verdad). Se interesa además en cuestiones sobre argumentación y retórica, así como en filosofía de las ciencias sociales.

Manuel García Carpintero es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, en cuyo departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia enseña desde 1984. En los últimos tres años ha editado, junto a Josep Macià, *Two-Dimensional Semantics*, en Oxford University Press.

Óscar Augusto García Zárate es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Profesor Principal de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la misma universidad y Docente-investigador del Instituto de Investigaciones Humanísticas. Es Presidente del Centro de Estudios de Filosofía Analítica (CESFIA) y director de la revista *Analítica*. Sus intereses filosóficos se inscriben en el terreno de la lógica, la epistemología y la metodología de la investigación. Ha publicado *Filosofía y lógica* (1984), *Lógica matemática* (1987), *Lógica matemática como disciplina curricular: Una experiencia de investigación* (1998) y *Lógica* (UNMSM, 2007).

Mario Gómez Torrente es investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es licenciado en filosofía por la Universidad de Barcelona (1990) y doctor en filosofía por la Universidad de Princeton (1996). Sus áreas principales de interés son la filosofía de la lógica y la filosofía del lenguaje.

Breno Hax Junior es Profesor Adjunto de Filosofía en el Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de Paraná en Curitiba (Brasil). Es doctor en filosofía por la Universidad Federal de Río Grande del Sur. Sus áreas de trabajo incluyen principal-

mente ontología y filosofía del lenguaje. Es editor asociado de la Revista de Filosofía *Dissertatio*.

Luis Eduardo Hoyos es Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Es Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia (1984) y Doctor en Filosofía y Romanística por la Georg-August-Universität de Göttingen (Alemania). Ha sido investigador invitado en las Universidades de Mainz, Marburg y Frankfurt/Main (1996-99, 2002-2003, 2005-2006). Ha sido becario del DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) y de la Fundación Alexander von Humboldt. Ha publicado los libros *Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus* (Mainz, 1995), *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán de fines del siglo XVIII* (Bogotá, 2001), así como varios artículos y capítulos de libros sobre teoría del conocimiento y filosofía práctica. Ha sido editor de los libros *Lecciones de Filosofía* (Bogotá, 2003), *Relativismo y Racionalidad* (Bogotá, 2004) y *Estudios de Filosofía Política* (Bogotá, 2004), *Kant: entre sensibilidad y razón* (junto con Carlos Patarroyo y Gonzalo Serrano) (Bogotá, 2006) y *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica* (junto con Felipe Castaneda y Vicente Durán) (Bogotá 2007).

Victor J. Krebs es Profesor Asociado de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es doctor en filosofía por la Universidad de Notre Dame (USA). Se especializa en filosofía de la psicología, del lenguaje y de la mente. Publicaciones más recientes: *El impulso pigmaliónico: Ensayos en torno a un complejo filosófico*, (Lima: Congreso de la República, 2008), *La recuperación del sentido: Wittgenstein y lo trascendente* (Caracas: Equinoccio, 2007).

Josep Macià es Profesor Titular de la Facultad de Filosofía de la Universitat de Barcelona. Se doctoró en el departamento de filosofía y lingüística del Massachusetts Institute of Technology en 1997. Sus áreas principales de interés son la filosofía del lenguaje, la relación entre sintaxis, semántica y pragmática, la filosofía de la lógica y la filosofía de la mente. Es co-autor del libro *Semántica* (Ariel, 2002) y ha co-editado con M. García-Carpintero el libro *Two-Dimensional Semantics* (Oxford University Press, 2006).

Raúl Ernesto Meléndez Acuña tiene estudios de pregrado en Matemáticas en la Universidad de los Andes (Bogotá) y maestría en Filosofía, por la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Ha publicado un libro titulado *Verdad sin Fundamentos* (Bogotá, 1998), sobre la noción de verdad en el pensamiento de Wittgenstein y varios artículos sobre Wittgenstein y filosofía del lenguaje.

Eleonora Orlando es Profesora Adjunta en el área de filosofía del lenguaje de la Universidad de Buenos Aires, donde también obtuvo su doctorado. Ha publicado diversos artículos especializados en revistas y libros de filosofía.

Federico Penelas es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Lógica y Filosofía del Lenguaje en la Universidad de Buenos Aires, y de Filosofía del Lenguaje y Filosofía Contemporánea en la Universidad de Mar del Plata. Ha publicado, en carácter de co-editor, los libros *El giro pragmático en la filosofía* y *Gramáticas, juegos y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein*, así como numerosos artículos sobre semántica, teoría del conocimiento y lecturas críticas del neopragmatismo.

Pablo Quintanilla es Profesor Principal de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es doctor en filosofía por la Universidad de Virginia (EEUU) y M.A. en filosofía por la Universidad de Londres, King's College. Sus áreas de especialización son filosofía del lenguaje y de la mente, teoría de la acción, epistemología y pragmatismo, sobre los que ha publicado diversos artículos especializados. Es autor del siguiente libro en preparación: *Comprensión, interpretación y racionalidad. Ensayos sobre filosofía del lenguaje y de la mente*.

Pedro Stepanenko Gutiérrez es Investigador Titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Sus áreas de especialización son la epistemología y la filosofía de la mente. Su principal tema de investigación ha sido el problema de la autoconciencia en la filosofía de Kant, sobre el cual ha publicado el libro *Categorías y autoconciencia en Kant* y está en prensa el libro *Unidad de la conciencia y objetividad*. Ha sido director de la revista *Diánoia* y actualmente trabaja en la Unidad Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAM en Mérida, Yucatán.

Verónica Tozzi es Doctora en Filosofía por la UBA, investigadora independiente en CONICET, Profesora Adjunta de Filosofía de la Historia en la UBA y de Epistemología de las Ciencias Sociales en el postgrado de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Ha estado a cargo de la edición (traducción y estudio crítico introductorio) de *El texto histórico como artefacto literario* de Hayden White, Paidós 2003. Es coeditora de *El giro pragmático en la filosofía*, junto con Cabanchick y Penelas, Gedisa, 2003. Se especializa en la llamada *nueva filosofía de la historia* y en los problemas de representación histórica del pasado reciente en la Argentina.

Javier Vidal es Doctor en Filosofía por la Universidad de Oviedo (España): Premio Extraordinario de Doctorado del año 2000. Ha participado en distintos proyectos de investigación, como «Vaguedad: análisis lógico-lingüístico» de la Universidad de Navarra y como «Hermenéutica y subjetividad» de la Universidad de Málaga. Durante el bienio 2004-2005 disfrutó una beca postdoctoral de investigación de la Fundación Caja Madrid para la realización del trabajo «Autoconciencia, autorreferencia y presencia en el mundo». Es autor del libro *Significado, comprensión y realismo* (Pamplona: Eunsa, 2001), y de artículos sobre filosofía del lenguaje y filosofía de la mente.