

PABLO QUINTANILLA | CARLA MANTILLA | PAOLA CÉPEDA
(editores)

COGNICIÓN SOCIAL Y LENGUAJE

La intersubjetividad en la evolución de la especie
y en el desarrollo del niño

Capítulo 9



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Cognición social y lenguaje

La intersubjetividad en la evolución de la especie y en el desarrollo del niño

Pablo Quintanilla, Carla Mantilla y Paola Céspedes (editores)

© Pablo Quintanilla, Carla Mantilla y Paola Céspedes, 2014

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: mayo de 2014

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-07083

ISBN: 978-612-4146-80-0

Registro del Proyecto Editorial: 11501361400359

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

CÓMO SER NATURALISTA SIN SER REDUCCIONISTA EN EL ESTUDIO DE LA MENTE Y DEL LENGUAJE: INTERSUBJETIVIDAD, COMPRENSIÓN LINGÜÍSTICA Y ATRIBUCIÓN PSICOLÓGICA

César Escajadillo

Pontificia Universidad Católica del Perú

1. INTRODUCCIÓN

Al mostrar la insuficiencia de la concepción tradicional de las especies, Darwin transformó por completo la imagen del ser humano aceptada por siglos. Uno de los factores que impulsó este cambio fue la convicción de que era necesario explicar los fenómenos biológicos en términos de causas naturales —sin apelar a entidades o fuerzas situadas más allá de la naturaleza—, convicción que hasta hoy caracteriza a los programas de investigación identificados con el *naturalismo*.

Aun cuando sea prácticamente imposible ofrecer una caracterización exacta de qué se entiende por naturalismo hoy en día, es posible identificar, en el naturalismo contemporáneo, un compromiso fundamental con la siguiente afirmación: «no aceptar ninguna entidad o explicación cuya existencia o verdad contradiga las leyes de la naturaleza hasta donde las conocemos» (De Caro & Voltolini, 2010, p. 71). Esta *afirmación constitutiva del naturalismo*, como la denominan los autores, excluye de plano cualquier entidad o forma de explicación sobrenaturales; sin embargo, deja abierta la pregunta de qué entidades debemos admitir —si es que existen, además de entidades físicas, entidades no reducibles a las físicas— y cómo, o con qué métodos, debemos estudiar la realidad —si hay cabida para métodos alternativos, quizá no reducibles, a los de la ciencia natural—. Las preguntas «¿qué existe?» y «¿cómo estudiar lo que existe?» corresponden, pues, respectivamente, a los planos ontológico y metodológico del naturalismo, los cuales atraviesan aquellos fenómenos que pueden ser abordados bajo esta perspectiva. El tema de este artículo es cómo pensar en el plano metodológico del naturalismo cuando el objeto de estudio son la mente y el lenguaje.

Desde luego, el estudio de la mente y el lenguaje es un campo sumamente amplio en el que confluyen diversos intereses y disciplinas, desde la filosofía hasta las neurociencias, pasando por la lingüística, la psicología, la ciencia cognitiva y la inteligencia artificial. Una aproximación metodológica que, en las últimas décadas, ha sido bien recibida en este campo de estudio consiste en ubicar a cada una de estas disciplinas en un nivel de explicación específico al interior de una misma *estructura explicativa unificada* (Bermúdez, 2005, p. 28). Semejante aproximación se sostiene en el principio de que cada nivel de la estructura esclarece el nivel inmediatamente superior, dando así sentido a la idea de que cada disciplina investiga lo mismo pero a niveles de explicación distintos.

Así, en el nivel más alto de la estructura encontramos el *nivel personal*, aquel que trata con la explicación y predicción de la conducta en los términos que corresponden al vocabulario de la psicología *folk* o de sentido común. Lo característico de la explicación a este nivel es que involucra estados accesibles a la conciencia y que son atribuidos a la persona como un todo —el ejemplo característico son las actitudes proposicionales: creer que, desear que, tener la intención de, etcétera—, lo que contrasta con el tipo de explicación que encontramos a *nivel subpersonal*, el cual trata con estados no accesibles a la conciencia y que solo son atribuibles a partes de la persona, como los estados computacionales y neurofisiológicos que intervienen en los procesos cuyo estudio pertenece a las disciplinas que ocupan los niveles más bajos de la estructura explicativa¹.

Ahora bien, la aproximación metodológica basada en el modelo de una estructura explicativa unificada, en cuyo centro se halla la distinción entre el nivel personal y subpersonal, da lugar a la pregunta de si existen o no relaciones verticales, de dependencia explicativa, entre los niveles personal y subpersonal; entre el nivel que corresponde a la explicación psicológica de sentido común y el que corresponde a la explicación en términos de estados y procesos de carácter no consciente. De manera más precisa, podemos formular la pregunta de la siguiente manera: ¿pueden los hechos de nivel personal —hechos relativos a la conducta de una persona— ser explicados reductivamente sobre la base de hechos de nivel subpersonal —hechos que describen la relación entre distintas partes de la persona—? En este artículo consideraremos dos respuestas a esta pregunta, ambas de corte naturalista, pero signadas

¹ Para una caracterización más completa de la diferencia entre el nivel personal y subpersonal de explicación véase Bermúdez (2005, pp. 16-39). La distinción entre el nivel personal y subpersonal fue propuesta originalmente por Dennett (1969), aunque él manifiesta que esta ya se encontraba implícita en Ryle y Wittgenstein. Dennett mismo ofreció después una distinción tripartita que complementa y modifica la anterior (1989). Para una discusión de las razones que llevaron a Dennett a modificar su distinción original, véase Hornsby (2000).

por compromisos distintos; en suma, dos respuestas que representan, cada una, modos divergentes de entender el *naturalismo*.

La primera respuesta considera que el nivel personal es un nivel de explicación autónomo cuya relación con los niveles más bajos, o subpersonales, es indirecta y no reducible. Llamaremos a esta posición *naturalismo no reduccionista*². La idea detrás de esta forma de entender el naturalismo es que la socialización humana nos ha provisto de un punto de vista —de una *segunda naturaleza*, en el decir de McDowell (1996)— desde el cual toma sentido la concepción que se tiene del ser humano como un ser natural «empapado de racionalidad»; alguien cuya conducta podemos entender y predecir solo si asumimos que se trata de un ser racional: un agente con creencias y deseos que son coherentes y consistentes entre sí. Para el defensor de esta posición, la explicación que ofrecemos de la conducta de otros agentes se sustenta en una serie de principios *normativos* —racionalidad, coherencia, consistencia— que muestran cómo los agentes *deberían* actuar en condiciones ideales, principios que no desempeñan papel alguno en la explicación de los fenómenos a nivel subpersonal. Desde un punto de vista metodológico, la implicancia de esta posición es que algunas propiedades de la mente y el lenguaje deben ser estudiadas tomando el nivel personal como un nivel de explicación autónomo, el cual no necesita ser esclarecido por medio de relaciones verticales con el nivel subpersonal.

Dicha concepción contrasta con aquella que considera que el nivel personal no es autónomo y necesita, por tanto, ser esclarecido por el tipo de explicaciones que encontramos en los niveles más bajos de la estructura explicativa, por ejemplo, en términos de mecanismos y estados que forman parte del diseño de la mente o del cerebro. Denominaremos a esta concepción, en contraste con la postura rival, *naturalismo reduccionista*. Su afirmación principal es que damos cuenta de los hechos de nivel personal cuando logramos reducirlos a hechos de nivel subpersonal, por ejemplo, cuando logramos establecer que los primeros son idénticos a, o el resultado directo de, los segundos. Ello implica, desde un punto de vista metodológico, que el estudio de las propiedades de la mente y el lenguaje consiste en lograr una caracterización adecuada del modo en que se relacionan verticalmente los niveles personal y subpersonal³.

² En la base de esta posición se encuentra tanto el naturalismo de la segunda naturaleza de McDowell (1996) como el naturalismo liberal o blando de Strawson (1985).

³ Como se podrá ver, la implicancia de negar la existencia de relaciones verticales explicativas interniveles no es que los hechos de nivel personal no interactúen causalmente con los de nivel subpersonal. La implicancia es que las causas que son explicativas de los hechos de nivel personal han de remitirnos al punto de vista dentro del cual esos hechos son *constituídos*: el punto de vista desde el cual pensamos en el ser humano como un ser racional. Así, sostendremos que lo que posibilita describir y explicar los hechos a nivel personal no es la ocurrencia de hechos de nivel subpersonal concomitantes sino el punto de vista

Consideramos que la oposición entre ambas formas de naturalismo —la cual se sigue de tomar postura respecto a la pregunta de si existen relaciones verticales entre los niveles personal y subpersonal— está en el centro de algunos de los debates más importantes que aparecen en las intersecciones de la filosofía, la lingüística y la psicología. Pensemos, por ejemplo, en el debate en torno a si las actitudes proposicionales pueden ser caracterizadas computacionalmente, a la manera de un *software*, o como símbolos abstractos en la mente/cerebro de los hablantes —símbolos en un «lenguaje del pensamiento» fodoriano—. Como dijimos, nuestro aporte a esta discusión se centrará, en lo fundamental, en el plano metodológico: nos interesa evaluar hasta qué punto algunas propiedades de la mente y el lenguaje —específicamente, la comprensión lingüística y la atribución psicológica— pueden ser explicadas reductivamente. Nuestra conclusión será que en ambos casos las pretensiones del naturalismo reduccionista son infundadas, conclusión que se sigue de observar la manera en que la interacción simultánea con otros individuos y la realidad compartida hace posible describir y explicar los hechos a nivel personal. Sobre la base de esta conclusión, veremos que la imposibilidad de dar cuenta de ambas propiedades a la manera reduccionista no implica renunciar al naturalismo cuando se estudia la mente y el lenguaje.

2. DAVIDSON Y CHOMSKY SOBRE LA COMPRENSIÓN Y LA COMPETENCIA LINGÜÍSTICAS

Nuestro punto de partida es la distinción que traza Chomsky entre dos maneras de aproximarse al estudio de la mente y el lenguaje: una, de corte internalista, comprometida con lo que Chomsky llama *naturalismo metodológico*; la otra, de corte externalista, comprometida con un *dualismo metodológico* (2000, p. 76). Como veremos, se trata de una distinción que apunta a mostrar qué compromisos deben prevalecer en el estudio empírico de la mente, en particular del lenguaje, y cuáles deben rechazarse por ser infundados o acientíficos.

Según Chomsky, una aproximación naturalista a la mente «investiga los aspectos mentales del mundo como cualesquiera otros, buscando construir teorías explicativas inteligibles con la esperanza de integrarlas a las ciencias naturales “básicas”»⁴ (2000, p. 76). El modelo de investigación científica en que se apoya esta aproximación es uno que intenta mostrar, en última instancia, cómo la descripción que hacemos

que emerge al interactuar simultáneamente con otros individuos y la realidad compartida. Dicho punto de vista, al ser irreductiblemente interpersonal o de segunda persona, asegura la autonomía explicativa del nivel personal.

⁴ En adelante, salvo se indique lo contrario, todas las traducciones son mías (nota de autor).

de ciertas propiedades mentales a nivel abstracto arroja luz sobre ciertas propiedades físicas más fundamentales, en este caso, propiedades desconocidas del cerebro humano (Chomsky 2001, p. 582). Dicha aproximación contrasta con la perspectiva del llamado *dualismo metodológico*, el cual, según Chomsky, abandona los métodos racionales de la investigación empírica al estudiar a los seres humanos «del cuello para arriba», imponiendo sobre el objeto de estudio demandas arbitrarias, de tipo a priori, que nunca serían admitidas por la ciencia natural. A juicio del autor, esta es la perspectiva que mayor influencia ha tenido en la filosofía de la mente y del lenguaje de las últimas décadas, una que resulta altamente controversial pues intenta encontrar respuestas lejos del único lugar donde se pueden obtener: «en las ciencias duras, donde la riqueza y profundidad de la comprensión proveen alguna esperanza de obtener claridad sobre las preguntas» (2000, p. 77).

Pues bien, ¿a qué conclusiones nos conduce el naturalismo metodológico en el estudio de la mente y del lenguaje? Básicamente, a la posición que ve el lenguaje como un componente específico del cerebro humano. A dicho componente Chomsky lo llama *la facultad del lenguaje*. La facultad del lenguaje posee un *estado inicial* que es parte de nuestra dotación biológica innata y una serie de *estados alcanzados* durante la vida que permiten caracterizar una infinidad de expresiones lingüísticas de acuerdo con sus propiedades fonéticas y semánticas. Cada estado alcanzado por la facultad del lenguaje es resultado de un procedimiento computacional generativo al que Chomsky (2000, p. 78) llama *I-language* —*I* por ser interno e individual—, el cual asigna a las expresiones lingüísticas descripciones estructurales —compuestos con propiedades fonéticas y semánticas— que permiten producir e interpretar dichas expresiones. El *I-language* es un mecanismo de la mente/cerebro, propiamente, un estado cognitivo o mental que subyace al conocimiento que el hablante tiene del lenguaje: cómo usar el lenguaje y cómo entender diversas expresiones lingüísticas (p. 81). Chomsky reconoce que el *I-language* es algo así como un modo de hablar y entender; sin embargo, deja en claro que el conocimiento involucrado en este procedimiento no es una habilidad adquirida: se trata de la representación, en la mente/cerebro del hablante, de cierto estado alcanzado por la facultad del lenguaje (pp. 50 y 69). Todo esto, a juicio de Chomsky, no es más que práctica científica convencional según los estándares del naturalismo metodológico:

El niño, dotado de ciertas capacidades innatas, adquiere conocimiento de un lenguaje —automáticamente, y con escasa o ninguna elección sobre el tema—. El lingüista trata de averiguar qué conocimiento adquiere el niño, qué propiedades innatas de la mente/cerebro son responsables de este proceso de crecimiento del conocimiento (trata de averiguar qué sabe el niño *de manera anticipada a la experiencia*, para emplear una expresión que resulta adecuada). El lingüista

extraerá conclusiones sobre las propiedades innatas, derivadas de algún modo, para la descripción del conocimiento adquirido, en particular, para el estudio del significado, dominio que tiene el mismo estatuto que cualquier otro (p. 54).

La segunda aproximación, la del dualismo metodológico, contrasta con la anterior por mantener que no podemos estudiar la mente como se estudia cualquier otro fenómeno del mundo natural, posición que, a juicio de Chomsky, solo nos conduce al escepticismo y al misticismo en este campo de estudio. Chomsky se refiere aquí, principalmente, a la tradición filosófica de segunda mitad del siglo XX que ve a la mente y el lenguaje como fenómenos dotados de una dimensión social irreductible, tradición que se remonta a las *Investigaciones* de Wittgenstein y cuya expresión más reciente sería el paradigma davidsoniano de la interpretación radical (Davidson, 2001b, pp. 125-139). De acuerdo con Chomsky, este paradigma se erige sobre la base de dos supuestos interrelacionados, ambos falsos desde su punto de vista: primero, que en el estudio del significado —no qué son los significados, sino el modo en que un intérprete entiende lo que un hablante quiere decir— la única fuente de evidencia para el intérprete es el uso de las oraciones, de parte del hablante, en situaciones públicas reconocibles; segundo, que para explicar el modo en que el intérprete logra entender lo que el hablante quiere decir, se necesita una *teoría recursiva de la verdad*⁵ que sirva como modelo de la competencia lingüística del intérprete (2000, p. 102). Un corolario de este último supuesto, el cual Chomsky cita con desaprobación, es que «no agrega nada a esta tesis decir que si la teoría describe correctamente la competencia del intérprete, algún mecanismo en el intérprete debe corresponder a la teoría» (Davidson, 1986, p. 438, citado por Chomsky, 2000, p. 56). Con todo, Chomsky rechaza que la competencia lingüística —específicamente, la capacidad de los hablantes para entenderse por medio del lenguaje— pueda caracterizarse en los siguientes términos:

Podemos decir que la habilidad lingüística es la habilidad de converger en una teoría al paso [es decir, una teoría recursiva de la verdad] de ocasión en ocasión [...]. Pero si decimos esto, entonces debemos reconocer que no solo hemos abandonado la noción ordinaria de lo que es un lenguaje, también hemos eliminado la frontera

⁵ Se trata de la teoría que el intérprete desarrolla con el fin de determinar qué oraciones son consideradas verdaderas tanto por él como por el hablante en las mismas circunstancias. La teoría es recursiva porque apela a un conjunto limitado de reglas y axiomas para arrojar luz sobre la estructura veritativa en que se sostiene el lenguaje del hablante —el lenguaje objeto—. En vista de que Davidson suscribe la tesis central de la semántica veritativo-condicional —la tesis de que conocer el significado de una oración es saber, entre otras cosas, bajo qué condiciones la oración es verdadera o falsa (véase 2001b, p. 24)—, una teoría recursiva de la verdad ha de servir como una teoría empírica del significado para el lenguaje del hablante: una teoría que captura lo que hablante quiere decir en ocasiones específicas.

entre conocer el lenguaje y saber de modo general cómo orientarse en el mundo. Pues no hay reglas para arribar a teorías al paso, no hay reglas en un sentido estricto, solo máximas toscas y generalidades metodológicas (1986, pp. 445-446).

Al caracterizar la competencia lingüística como la habilidad de converger, de ocasión en ocasión, en una *teoría al paso* —una teoría recursiva de la verdad para el lenguaje del hablante—, Davidson está atacando la idea de que para comprender a los demás —para responder a la pregunta: ¿qué es lo que hablante quiere que el intérprete entienda al usar las palabras de cierta manera?— se necesite conocer las mismas convenciones y regularidades del idioma que otros, contar con un método de interpretación común o poseer una gramática interna similar. Su tesis es que la comprensión lingüística requiere, fundamentalmente, que cada individuo esté en comunicación con el otro: que uno *sea* entendido de la manera en que uno *espera* ser entendido, tarea que recae sobre la teoría al paso⁶. Ciertamente, el hecho de ser entendido de la manera en que uno espera ser entendido es facilitado, en circunstancias normales, por el hecho de que uno acostumbra hablar como los demás —en el sentido de *similar* que resulte más apropiado—; sin embargo, ello no implica que estemos *obligados* a hablar como otros hablan para ser entendidos. El caso del que Davidson se vale para ilustrar este punto es aquel en que el intérprete reconoce que el hablante confunde una palabra con otra cuyo sonido es parecido —como el caso de una niña que, tras visitar Disneylandia, contó a su familia de los «parques *semánticos*» que visitó—⁷, casos en que la comprensión se logra, no sobre la base de lo que las palabras significan convencionalmente, sino a partir del reconocimiento de las intenciones del hablante: qué fue lo que el hablante quiso dar a entender.

Así, la idea detrás de las *teorías al paso* —llamadas así por su carácter circunstancial y variable— es que el hecho de ser entendido de la manera en que uno espera ser entendido no supone para los hablantes obligación alguna de tipo léxico; no obliga a seguir normas del tipo: «siempre que uno quiera hablar de gatos debe usar la palabra *gato*», sino que depende más del ingenio, la suerte y la empatía. Nótese que Davidson no está diciendo que el saber lingüístico del intérprete y hablante —aquel que ambos

⁶ Davidson lo pone del siguiente modo: «Una teoría al paso es realmente como una teoría al menos en esto, en que se deriva del ingenio, la suerte y la sabiduría de un vocabulario y una gramática particulares, así como del conocimiento de los modos en que las personas expresan su punto y de reglas prácticas para reconocer qué desviaciones del diccionario son más factibles. No hay más probabilidad de enseñar o reglamentar este proceso que lo hay de enseñar o reglamentar el proceso de crear teorías nuevas para arreglárselas con información nueva en cualquier campo» (1986, p. 446).

⁷ A este tipo de lapsus involuntario se le denomina, en la lengua inglesa, como *malapropism* —del francés *mal à propos*—. Por supuesto, el lapsus también puede ser deliberado, como en el caso del título que lleva la columna que publica en *La República* el periodista Augusto Álvarez Rodrich: «frases para la *histeria* política peruana».

traen a la comunicación y es recogido por sus *teorías previas*— no sea importante para que ambos se entiendan. El punto es que la comprensión no requiere que dicho saber sea compartido de antemano. Esta posición contrasta con la de Chomsky cuando sostiene: «Otros comprenden lo que decimos porque tienen la misma naturaleza biológica y experiencia lo suficientemente similar con preferencias simples» (2001, p. 593). O cuando afirma: «puedo comprender a Jones, dentro de ciertos límites, porque mi *I-language* no es muy distinto al suyo, y porque él y yo más o menos compartimos otras propiedades desconocidas que intervienen en el intérprete total» (2000, p. 73).

Sin embargo, vemos que la inteligibilidad de esta posición se oscurece cuando reconocemos que la comprensión lingüística depende, en un sentido crucial, de la atribución recíproca de estados mentales —creencias, deseos e intenciones—, los mismos que son indispensables para determinar cómo el hablante espera ser entendido en cierta ocasión; por ejemplo, cuando dice «estoy aburrido», no con la intención de informar al intérprete de su estado anímico, sino con la intención de que este actúe de cierta manera a través del reconocimiento de su intención. Desde luego, el hablante puede decir «estoy aburrido» con la intención de informar al intérprete sobre su estado anímico actual o para vengarse por algo que el intérprete dijo el día anterior; el punto es que cuál sea la intención, o el conjunto de intenciones, que determinan tanto lo que el hablante quiere decir como el tipo de acto de habla que está realizando, así como los propósitos ulteriores que busca con él —advertir, informar, herir—, recae en la habilidad del intérprete para converger con el hablante en una teoría al paso, no en los estados de sus *I-language* respectivos.

Para apreciar mejor este punto, tomemos el caso de la *intención comunicativa griceana*, aquella cuya estructura es «trato de decirte *X* mediante *Y* para que hagas *Z*» y que guía al intérprete en la comprensión de lo que el hablante quiere que el intérprete sepa acerca de la comunicación misma. Además de ser pública o manifiesta, la intención comunicativa es recursiva porque involucra varios niveles de intencionalidad, es decir, involucra estados mentales acerca de los estados mentales propios y ajenos. En relación con este punto, autores como Grice (1989) y Sperber y Wilson (1986) han mostrado que el reconocimiento de la intención comunicativa requiere que exista intencionalidad de tercer grado o más: es decir, además de la intención de comunicar algo, la intención de comunicar algo acerca de la comunicación misma, en una palabra, *metacomunicación*⁸. Así, solo cuando la comunicación asume una

⁸ En la propuesta de Sperber y Wilson (1986), la intención comunicativa es considerada una intención informativa de segundo orden, la cual se cumple una vez que la intención informativa de primer orden ha sido reconocida por el oyente. Desde luego, no toda forma de comunicación se basa en atribuir

forma recursiva del tipo «yo quiero₁ que tú sepas₂ y quiero que sepamos₃ juntos», el intérprete estará en condiciones de captar aquello que el hablante espera que el intérprete entienda o haga mediante el reconocimiento de su intención. En ese sentido, el carácter público y recursivo de la intención comunicativa implica que el fenómeno de la comprensión lingüística es inseparable de la metacomunicación, toda vez que el reconocimiento de la intención comunicativa requiere saber que el otro sabe y saber que ambos saben —saber que saben *juntos*—.

La réplica de Chomsky a esta posición es que el interés del naturalista metodológico no es en la comunicación como tal, sino en el estado del mecanismo interno, o subpersonal, que subyace a la comprensión que el intérprete tiene de las oraciones del hablante (2000, p. 56). Dado que el estudio del lenguaje en la línea que Chomsky suscribe se reduce al estudio del *I-language* en un momento específico, toda noción relacionada con el estudio del lenguaje y su uso deberá depender del estado del *I-language*: «el hecho es que Jones habla y entiende de la manera en que lo hace sobre la base del *I-language* que ha adquirido en el curso del crecimiento del lenguaje» (p. 72). Sin embargo, vemos que ninguna descripción subpersonal que haga referencia a mecanismos internos podría dar respuesta a la pregunta, clave en el caso del intérprete, de cómo el hablante espera que el intérprete entienda sus palabras y oraciones. Nótese que esta es una pregunta acerca de cómo atribuimos estados mentales a otros: de qué manera comprendemos lo que otros quieren decir atribuyéndoles una variedad de estados mentales. Pensar que esta pregunta puede ser respondida en términos de los mecanismos y estados que subyacen a la cognición, o con referencia a una Gramática Universal (GU) innata, es como pensar que podemos explicar la impresión que nos produce una pintura estudiando la composición del lienzo en que fue pintada.

Para refutar esta conclusión, Chomsky sostendría, en primer lugar, que a la ciencia no le interesa capturar el contenido del discurso ordinario; que hay ciertos conceptos, por ejemplo, los de creencia, significado, deseo e intención —los del vocabulario de la psicología *folk*—, que deben quedar fuera del alcance de una investigación naturalista por ser demasiado generales e imprecisos: «Los conceptos del lenguaje natural, y del sentido común en general, no son siquiera candidatos para las teorías naturalistas» (p. 22). En segundo lugar, mantendría que no es posible, como pretende el paradigma davidsoniano de la interpretación radical, una ciencia cuyo tema sea *el estudio de todo*, es decir, que el llamado *problema de la comprensión*

intenciones de este tipo, solo la denominada *comunicación inferencial* o *intencional*, cuyo carácter esencialmente cooperativo la distingue de formas de comunicación más simples.

abarque todos los aspectos relacionados con el lenguaje y su estructura que merecen ser investigados empíricamente (pp. 29, 49-50 y 69). En consecuencia:

El estudio de la comunicación en el mundo actual de la experiencia es el estudio del intérprete, pero este no es un tema para la investigación empírica por las razones habituales: no hay tal cosa como el estudio de todo. De manera similar, la ciencia no investiga otros fenómenos del mundo tal como estos se presentan en el mundo de la experiencia cotidiana. [...] La conclusión adecuada no es que debemos abandonar los conceptos del lenguaje que pueden ser estudiados productivamente, sino que el tema de la comunicación exitosa en el mundo actual de la experiencia es demasiado complejo y oscuro para ameritar atención de la investigación empírica [...] (pp. 69-70).

Sin duda, el tema de la comunicación exitosa será demasiado amplio y oscuro para quien está interesado en la pregunta de qué mecanismos en la mente/cerebro son responsables de lo que el niño parece saber, como sostiene Chomsky, «de manera anticipada a la experiencia». El punto es que nada dice que *esa* sea la pregunta por responder cuando se trata de explicar el hecho de que uno es, por lo general, entendido de la manera en que uno espera ser entendido. En este último caso, lo que se necesita es una teoría que dé cuenta de aquello que un intérprete logra a partir de la única evidencia de que puede disponer: el uso de las oraciones, de parte del hablante, en situaciones públicas reconocibles. Ahora vemos por qué no agrega nada a esta concepción decir que si la teoría describe correctamente la habilidad del intérprete, la teoría debe corresponder a algún mecanismo en la mente/cerebro del intérprete. Y es que la pregunta relevante aquí es por aquello que hace que una teoría sea interpretativa —es decir, que arroje interpretaciones correctas de lo que el hablante dice—, independientemente de cuál sea el mecanismo subpersonal involucrado en esta operación.

Al parecer, Chomsky confunde lo que en realidad son dos preocupaciones distintas: de un lado, la pregunta de cómo describimos o caracterizamos, mediante una teoría recursiva de algún tipo, la habilidad del intérprete para comprender a los demás; y, de otro lado, la pregunta de qué propiedades innatas de la mente/cerebro están a la base, en tanto hacen posible, el saber que los hablantes poseen⁹. La segunda cuestión es independiente de la primera dado que, como hemos visto, la comprensión no requiere que los hablantes compartan las mismas propiedades innatas. En ese sentido, Chomsky podría estar en lo correcto al afirmar que el lenguaje puede ser estudiado a la manera de un órgano del cuerpo, mas no en que la comprensión que

⁹ McDowell (1994) distingue, en un sentido análogo, entre lo que hace posible y lo que constituye los fenómenos a nivel personal, entre relaciones facultativas y constitutivas, respectivamente.

tenemos de los demás, vale decir, la cuestión de cómo accedemos a sus pensamientos para determinar el sentido de sus oraciones, se siga de los estados alcanzados por los *I-language* de los interlocutores.

Por otro lado, sostener que el tema de la comunicación interpersonal no tiene cabida dentro de una investigación naturalista es aferrarse a una noción innecesariamente estrecha de lo que significa ser naturalista. Aquí es donde podemos apreciar las diferencias entre los dos modelos de naturalismo que señalamos al inicio, el reduccionista y el no reduccionista.

El primero considera que una adecuada explicación de los hechos o patrones de conducta de nivel personal implica tratar esos hechos como idénticos a, o el resultado directo de, estados y procesos subpersonales —en otras palabras, como hechos que versan sobre la relación entre partes de la persona: hechos relativos al diseño de la mente o la actividad del cerebro—. Esta sería una manera de garantizar la continuidad entre el nivel personal y subpersonal reduciendo los hechos de nivel más alto a los de nivel más bajo. A contracorriente de esta posición, el modelo no reduccionista considera que los hechos de nivel personal —por ejemplo, cómo el hablante espera ser entendido en cierta ocasión— están a la vista solo en relación con la concepción que tenemos de los individuos como agentes o seres racionales, poseedores de estados mentales, concepción que emerge en el contexto que suministra la interacción comunicativa con otros. Así, al intentar explicar reductivamente los hechos de nivel personal sobre la base de hechos de nivel subpersonal, observamos que el paso de un nivel a otro conlleva cambiar de tema, no su esclarecimiento; esto debido a que los hechos de nivel personal están ligados *constitutivamente* a la concepción que tenemos de los demás como seres racionales. Que la relación sea constitutiva quiere decir, en buena cuenta, que allí donde carecemos de la concepción adecuada no podemos identificar los hechos que logramos describir con su ayuda. Desde luego, lo dicho hasta aquí no quiere decir que no pueda haber conexiones interesantes, de tipo causal, entre los hechos de nivel personal y los de nivel subpersonal. Lo que el naturalista no reduccionista niega es que sea forzoso hallar dichas correlaciones para dar cuenta de los hechos de nivel personal. Como veremos en el próximo apartado, esto quiere decir que aquello que explica los hechos en cuestión ha de remitirnos por necesidad al punto de vista dentro del cual esos hechos son constituidos.

Hasta aquí, hemos visto que no hay razón alguna para sostener que el estudio empírico de la mente y el lenguaje deba prescindir de aquellas nociones que Chomsky considera demasiado generales y oscuras, ni que sea acientífico emplearlas, como hace el modelo de la interpretación radical, para iluminar la comprensión y competencia lingüísticas.

3. TEORÍAS AL PASO Y ATRIBUCIÓN PSICOLÓGICA: LA PERSPECTIVA DE SEGUNDA PERSONA

Una consecuencia que se desprende del argumento de Davidson en contra de la idea de que la comprensión lingüística requiere que tanto intérprete como hablante posean de antemano un saber lingüístico similar —que conozcan las mismas convenciones y regularidades del idioma; que posean un método de interpretación común o una gramática interna universal— es que no hay atribución de estados mentales, ni de significados, con anterioridad a la comunicación interpersonal. Pues en lo que a la comprensión de los demás respecta, lo importante es poder determinar qué es lo que el hablante quiere que el intérprete entienda —que crea o haga— a través del reconocimiento de su intención, fundamentalmente: qué es lo que el hablante quiere que el intérprete sepa, y sepa que ambos saben, sobre sus estados mentales y la comunicación misma.

Desde luego, hay casos en que el lenguaje es usado para fines distintos de la comunicación —por ejemplo, para aclarar nuestros propios pensamientos—, así como casos en que atribuimos estados mentales a otros individuos sin estar en comunicación directa con ellos —al escuchar casualmente una conversación o leer una novela—. El punto no es que para todo uso del lenguaje se necesite estar en comunicación con otro, es más bien que la pregunta «¿qué significa o quiere decir X?», así sea acerca de lo que uno mismo quiere decir, nos obliga a identificar algún tipo de intención —semántica, comunicativa, etcétera—, búsqueda que es inseparable del *hecho general de la comunicación*, del punto de vista que asumimos cuando se está en comunicación con otros. En ese sentido, argumentaremos ahora que no hay atribuciones de estados mentales, ni de significados, independientemente de lo que se conoce como *la perspectiva de segunda persona*: el punto de vista que surge a partir de la relación entre dos o más individuos que interactúan simultáneamente entre sí y el mundo compartido —aquel que está la base del conocimiento *intersubjetivo* o de las otras mentes—¹⁰.

La segunda consecuencia, implícita en el párrafo anterior, es que una teoría al paso —la teoría que el intérprete usa para entender las oraciones del hablante— ha de servir, a su vez, como modelo para explicar la capacidad de *atribución psicológica* —también llamada capacidad de *mentalización* o *teoría de la mente*—, la capacidad para atribuir estados mentales a otros individuos, incluido uno mismo,

¹⁰ En los orígenes de esta perspectiva está el *otro generalizado* de Mead (1974), condición necesaria para la aparición del gesto y símbolo significantes, así como el modelo davidsoniano de la *triangulación* (Davidson, 2001c, pp. 205-220), el cual establece las condiciones mínimas para la aparición de pensamiento y lenguaje. El carácter comprometido, no distante, de este punto de vista ha sido desarrollado ejemplarmente por Strawson (2008[1974], pp. 1-28) con relación al caso de las actitudes reactivas personales —la ira, la culpa y la gratitud—.

con el fin de hacer inteligible su conducta. En ese sentido, mostraremos ahora que la teoría al paso es la teoría que nos permite leer la mente de los demás, en tanto la interacción recíproca establece las condiciones mínimas para empezar a atribuir estados mentales a otros, tener conocimiento del mundo y autoridad sobre nuestros propios pensamientos¹¹. En suma, veremos que la atribución psicológica depende en gran medida de la comunicación porque la teoría que el intérprete desarrolla para hacer inteligible la conducta del hablante emerge sobre el trasfondo de una visión de la realidad que es compartida, visión que es indispensable para pensar en los otros como seres *racionales*: seres cuya conducta puede ser explicada y predicha sobre la base de estados mentales. Con ello se espera mostrar que lo que posibilita hablar de hechos a nivel personal —de patrones de conducta característicamente racionales— no es tanto la existencia de hechos subpersonales concomitantes como el punto de vista que emerge en la interacción simultánea con otros individuos y la realidad compartida, y que las causas que son explicativas de los hechos de nivel personal deben remitir al punto de vista bajo el cual estos hechos son constituidos: el punto de vista que está a la base de la concepción que se tiene de las personas como seres racionales.

Un primer aspecto a tener en cuenta es la estrecha relación entre la atribución de estados de creencia, deseo e intención, de un lado, y, de otro, el concepto de verdad objetiva: la diferencia entre lo que se piensa y lo que es el caso. Una manera de trazar esta relación es pensando en la teoría al paso como la teoría que el intérprete usará para empezar a atribuir estados mentales al hablante sobre la base de una visión compartida de la realidad, o lo que es lo mismo, a partir de una manera común de clasificar las cosas —en términos de acierto y error—. En efecto, podemos pensar en la teoría al paso como la teoría que el intérprete desarrolla para dar sentido a la idea de que tanto él como el hablante comparten una visión de la realidad; de eventos y objetos que tienen lugar en una realidad que es independiente de lo que cada uno piensa sobre ella. Así, no comprender a otro es no ser capaz de dar sentido a su conducta sobre la base de una teoría semejante, es fallar en reconocer que cada uno responde a objetos y eventos situados en el mundo compartido. Pues a medida que el intérprete va dando sentido a la conducta del hablante atribuyéndole pensamientos similares o distintos a los de él, va descubriendo también que la visión de las cosas que tanto él como el hablante poseen es una que ambos comparten, y saben que comparten, en tanto juzgan que hay similitud en su manera de clasificar las cosas. Veamos esto a continuación.

¹¹ Básicamente, a partir de este punto nuestra tarea consiste en dar relleno filosófico a la siguiente afirmación: «cuando usamos los conceptos de creencia, deseo y demás, debemos estar preparados, conforme la evidencia se acumula, para ajustar nuestra teoría a la luz de consideraciones de consistencia total: el ideal constitutivo de la racionalidad controla parcialmente cada fase en la evolución de lo que debe ser *una teoría en desarrollo*» (Davidson, 2001a, p. 223, las cursivas son mías).

¿Por qué se necesita descubrir que cierta visión de las cosas es compartida con otros para atribuirles pensamientos? Básicamente, porque ciertos estados mentales —aquellos con contenido proposicional— requieren poder diferenciar, como mínimo, entre lo que se piensa del mundo y lo que es el caso, entre el acierto y el error. Dado que esta es una diferencia que el individuo no establece por sí solo, reconocer que dicha diferencia existe independientemente de uno implica ser capaz de reconocer cuándo otros la poseen y aplican. Precisamente, es esto lo que el intérprete debe poder decir del hablante para atribuirle estados mentales, que es alguien que clasifica las cosas o distingue entre el acierto y error. Sin embargo, el intérprete podrá decir esto únicamente a partir del modo en que él mismo distingue entre el acierto y el error; en otras palabras, ha de partir de sus propios estados mentales, de lo que él mismo piensa, para dar sentido a la idea de que el hablante también clasifica las cosas y tiene, por tanto, pensamientos acerca del mundo. De ahí que si el intérprete descubre que el hablante tiene pensamientos, entonces el intérprete habrá descubierto que su visión de las cosas es similar a la del hablante por ser el hablante alguien que clasifica las cosas de manera similar a como lo hace el intérprete. Nótese que la noción de similitud en que intérprete y hablante se apoyan para dar sentido a la idea de que ambos clasifican los mismos objetos de la realidad es una que se deriva del *juicio* que cada uno tiene acerca de su propia manera de clasificar las cosas y la manera en que el otro las clasifica. En otras palabras, para dar sentido a la idea de que ambos individuos comparten una visión de las cosas, es necesario que cada uno *perciba* la similitud en cuestión, que ambos sepan que su visión de las cosas es una que *ambos* comparten. En definitiva, es necesario que cada individuo comparta, y sepa que comparte con alguien más —al percibir como similar—, una visión de las cosas. Recapitulando:

- (1) Tener estados mentales requiere poder diferenciar entre el acierto y el error.
- (2) Para atribuirte estados mentales, debo poder señalar de qué manera tú distingues entre el acierto y error.
- (3) Solo podré señalar de qué manera tú distingues entre el acierto y el error si parto de mi propio caso, de la similitud que encuentro entre tu manera de clasificar las cosas y la mía.
- (4) Para decir que tu manera de clasificar las cosas es similar a la mía, no basta con que yo diga que es similar, tiene también que ser similar para ti: tú debes poder decir que mi manera de clasificar las cosas es similar a la manera en que tú las clasificas.
- (5) Para atribuirte estados mentales a ti, tú y yo debemos compartir, y saber que ambos compartimos, una manera de clasificar las cosas.

Para ilustrar este razonamiento, tomemos el caso de la creencia. Para empezar, el intérprete no podría atribuir una creencia al hablante sin saber, él mismo, bajo qué condiciones la creencia en cuestión es verdadera o falsa, pues tener una creencia requiere poder señalar, aunque sea de manera implícita, cuándo la creencia es errónea. Asimismo, el intérprete no podrá atribuir creencia alguna sin asumir que el otro sabe, al igual que él, bajo qué condiciones la creencia es verdadera o falsa. Desde luego, para descubrir esto el intérprete no tiene otro punto de referencia que no sea su propio caso. Así, a medida que el intérprete reconoce que el criterio que él usa es también el del hablante, se da cuenta de que su visión de las cosas es la visión que él comparte con el hablante, al ser este último alguien que encuentra su propia manera de clasificar las cosas similar a la del intérprete. Por tanto, la visión de la realidad que el intérprete tiene, y que él sabe que tiene, es la visión que él sabe que comparte con el hablante; una que el hablante sabe que tiene, y sabe a su vez que el intérprete tiene, en la medida que logran comprenderse mutuamente sobre la base de esa visión.

La idea entonces es que para entenderte a ti, para atribuirte estados mentales, tú y yo debemos compartir, y saber que compartimos, una visión de las cosas. La visión que tú y yo compartimos, y sabemos que compartimos, se sigue de reconocer que ambos clasificamos las cosas de manera similar —en tanto cada uno percibe la similitud en cuestión—. De acuerdo con el modelo epistémico propuesto por Davidson (2001c, pp. 205-220), lo que esta forma de interacción genera es un triángulo conceptual que articula tres variedades de conocimiento proposicional: acerca de uno mismo —*subjetivo*—, acerca de los demás —*intersubjetivo*— y acerca de una realidad que es compartida con los demás —*objetivo*—. Estas tres variedades de conocimiento aparecen de manera simultánea y son *interdependientes*, lo que significa que no puede haber una sin las otras dos. Así, para tener conocimiento de nuestra propia mente se necesita tener conocimiento de la mente de los demás y de la realidad que compartimos con ellos; para tener conocimiento de las otras mentes se necesita conocer nuestra propia mente y la realidad compartida; finalmente, para tener conocimiento de la realidad compartida es necesario conocer nuestra propia mente y la mente de aquellos con quienes nos comunicamos.

Ahora bien, una particularidad del conocimiento intersubjetivo, o de las otras mentes, es que nos remite de manera explícita y simultánea a los tres vértices del triángulo conceptual descrito por Davidson. En efecto, como intérprete no necesito saber cómo tú te representas el mundo para yo poder describirlo correctamente, ni tampoco saber cómo tú te representas mi mente para conocer mis propios estados mentales. Sin embargo, sí he de saber cómo es el mundo para ti y cómo tú piensas en tus propios estados mentales si puedo atribuirte estados de creencia, deseo e intención. Es esta particularidad del conocimiento intersubjetivo a la que nos referimos

cuando señalamos que la atribución de estados mentales es siempre de *segunda persona* —o que nos remite al punto de vista que emerge al interactuar con otros y el mundo—, pues este proceso requiere atribuir el concepto de verdad objetiva, y este es un concepto que no se tiene sin saber que se tiene y sin saber que es compartido con otros (2001c, p. 121). Nótese que la atribución de estados mentales es de segunda persona no porque sean estados que uno atribuye a alguien más, sino porque la comprensión que tenemos de los demás depende de compartir, y saber que compartimos con ellos, una manera de clasificar las cosas. En definitiva, no puedo decir que tú clasificas las cosas, y que posees tales o cuales pensamientos, a menos que la similitud en nuestros juicios sea manifiesta para ti, para mí y para *ambos*.

Esta concepción de la atribución psicológica ha sido criticada por quienes consideran que debe haber lo que Dennett (1989, pp. 42 y 294) llama un *hecho profundo* acerca de la atribución mental, un hecho psicológico profundo, enteramente independiente del intérprete, que muestre cuál es el estado mental que el hablante posee realmente. Así, por ejemplo, se ha argumentado que la perspectiva de segunda persona de la atribución psicológica implica que el hablante podría no saber, por lo general, en qué estado mental se encuentra si el reconocimiento de cuál es su estado mental requiere que esté en comunicación con otro individuo. Según esta línea de pensamiento, bastaría que no esté en comunicación con alguien más para que el hablante no sepa, por lo general, qué es lo que dice o piensa. La intuición que motiva esta objeción es que el éxito al momento de atribuir estados mentales a otros depende de que el intérprete descubra algo que solo era conocido por el hablante, algo así como un objeto mental interno. Sin embargo, si la atribución consistiera en descubrir lo que el hablante esconde, entonces, para conocer los pensamientos de otros, tendríamos que estar en contacto con los mismos objetos internos con los que ellos están familiarizados, al punto de que podría ser imposible llegar a saber de qué pensamientos se trata.

Según la concepción alternativa que hemos desarrollado, atribuir estados mentales a otros individuos equivale a reconocer que hay oraciones verdaderas que describen su manera de pensar, oraciones verdaderas que les atribuyen estados de creencia, deseo, intención, entre otros. Las oraciones son verdaderas no porque existan objetos mentales internos a los que corresponden esas oraciones; son verdaderas en virtud del proceso por el cual descubrimos, como intérpretes, que la visión de las cosas que compartimos con el hablante es una que ambos sabemos que compartimos, en suma, verdaderas en virtud de una *norma interpersonal* que genera la comunicación. El hecho mental a capturar, si se puede llamar así, está, no en la cabeza del hablante, sino en la relación que se establece al interactuar simultáneamente con el hablante y el mundo. Desde luego, siempre habrá más de una manera correcta de registrar o

capturar el hecho en cuestión, así como hay diferentes maneras de indicar la temperatura o el peso de un objeto empleando diferentes sistemas de medida (Davidson, 2001c, pp. 214-215). La diferencia es que en el caso de las oraciones que capturan el modo de pensar de los demás, no tenemos otro estándar para juzgar la corrección o verdad de las oraciones que atribuyen estados mentales que no sea un *estándar interpersonal*. Que sea interpersonal quiere decir que el criterio de verdad y falsedad al que apelamos en este caso no antecede a la comunicación, pues debe tomar en cuenta tanto lo que el intérprete encuentra razonable, lo que hablante encuentra razonable, así como lo que es razonable según la visión de las cosas que intérprete y hablante comparten. Las oraciones que usamos para reportar la temperatura o el peso de un objeto no dependen de un estándar semejante. Son verdaderas o falsas independientemente de lo que cualquiera piense o diga. En ese sentido, la diferencia entre hablar de los objetos físicos y de estados psicológicos pasa por reconocer que el estándar normativo que utilizamos en el segundo caso es constitutivo de los estados y hechos en cuestión. En el caso de los estados mentales, dicho estándar es provisto por la *teoría al paso*, de ahí su importancia para el estudio de la atribución psicológica¹².

Si lo dicho hasta aquí es correcto, entonces el problema se presenta no para quienes consideran que la atribución psicológica es de segunda persona, sino para quienes consideran que debe haber un hecho mental profundo, independiente del proceso de interpretación, que muestre en qué estado mental se encuentra realmente el hablante. La intuición detrás de esta manera de pensar en la atribución psicológica es que solo un hecho semejante podría garantizar la autoridad que cada quien tiene sobre sus propios pensamientos: el hecho de que uno sabe, por lo general, lo que uno piensa de un modo en que otros no lo pueden saber. Sin embargo, podemos ver que los problemas con esta concepción sobrepasan las soluciones. Por un lado, la existencia de un hecho mental independiente de toda interpretación, oculto en la cabeza del hablante, haría de la comunicación un accidente feliz, por no decir algo imposible. Este problema se podría resolver aduciendo que el hecho mental a capturar es aquel que el hablante establece por sí solo, pero esta solución no nos lleva muy lejos, pues, para empezar, supondría que cada hablante es infalible respecto a sus propios estados mentales —lo cual es falso—; y, en segundo lugar, haría que la identidad de los pensamientos recaiga completamente en la subjetividad del hablante, lo que haría

¹² Un ejemplo que ilustra esta importancia es el fenómeno de la irracionalidad. Una creencia es irracional no porque resulte extraña o poco común, sino porque resulta inconsistente con otras cosas que el agente cree o debería creer. El descubrimiento, de parte del intérprete, de qué cuenta como una creencia razonable y qué cuenta como una creencia irracional lo obliga, de entrada, a triangular con el hablante y el mundo para determinar a qué categoría pertenece la creencia en cuestión. El holismo en este caso es inevitable, pues la misma creencia podría pertenecer a una categoría distinta en otro contexto.

imposible en este caso hablar de pensamientos dado que la noción se trivializaría por completo. Según hemos visto, la condición para atribuir estados mentales a otros individuos es pensar en ellos como seres que poseen conocimiento de sus propios estados mentales —es decir, autoridad de la primera persona—, así como conocimiento de los estados mentales ajenos y de la realidad, partiendo siempre de una manera de clasificar las cosas cuya similitud es manifiesta para dos o más individuos. Como vemos, la estrategia aquí es de todo o nada.

¿Quiere decir esto que uno no sabe lo que piensa o quiere decir hasta que es interpretado por alguien más? La pregunta «¿qué es lo que yo pienso o quiero decir?» no es una que, por lo general, se me plantee a mí mismo. El hecho de que, por lo general, no se me plantee a mí mismo es una condición esencial para que yo pueda ser interpretado, para que otros me puedan atribuir pensamientos. En suma, para saber cuáles son mis propios pensamientos no es necesario que yo sea interpretado, basta con que sea *interpretable*. El hecho de ser interpretable implica, desde luego, que otros son intérpretes de mí y que yo soy intérprete de ellos. Así, en los casos en que la pregunta sí se me plantea, por ejemplo, cuando trato de aclarar mis propios pensamientos, puedo tratar de responderla tal y como haría en el caso de alguien más, es decir, pensando en mí *como si* fuera alguien más —nótese el *proviso*—. Puesto en los términos de Dennett (1989), puedo utilizar la actitud intencional para explicar y predecir el comportamiento de otros y también para explicar y predecir mi propio comportamiento. Dado que eso es cuanto está implicado en la noción de *agencia* —la idea de un ser cuya conducta cobra sentido a la luz de dicha actitud—, la autoridad que cada quien tiene sobre sus propios pensamientos no solo permanece intacta según la perspectiva de segunda persona de la atribución psicológica; también es explicada por esta perspectiva¹³.

¹³ A nivel empírico, dicha perspectiva se ve reforzada por los estudios que subrayan el rol de la interacción social en el desarrollo de la comprensión que el infante tiene de las otras mentes y del mundo (Carpendale & Lewis, 2004). De acuerdo con esta posición, la comprensión que el niño tiene de las otras mentes y del mundo es «construida» en la interacción social a medida que el infante aprende a relacionarse con otros de manera triádica, distinguiendo entre sí mismo, los demás y el mundo de objetos físicos que comparte con los demás. El triángulo epistémico que genera este tipo de interacción es uno que se forma a partir de la *atención conjunta*, cuando el infante y adulto reconocen que sus puntos de vista confluyen sobre los mismos objetos del entorno. La evidencia apunta, en ese sentido, a que la capacidad de leer la mente de los demás y comprender el mundo social que nos rodea son características propias de aquellos individuos capaces de triangular entre sí y el mundo compartido, lo cual depende, ciertamente, de que la comunicación entre estos devenga intencional en algún punto. Ahora bien, una objeción a esta tesis es que la evidencia podría servir para sacar la conclusión opuesta, a saber, que la comunicación se vuelve intencional porque los estados mentales son complejos desde el inicio y no complejos en virtud del tipo de comunicación que los individuos logran a partir de la atención conjunta. La objeción no da en el clavo debido a que, como hemos visto, hablar de estados mentales

Estos puntos permiten ver con más claridad en qué consiste la autonomía explicativa del nivel personal, aquel en el cual apelamos a creencias y deseos —entre otros estados mentales— para explicar o hacer inteligible la conducta del agente. Las creencias y deseos explican una acción al mostrar qué fue lo que el agente vio de deseable en la acción, esto es, al *racionalizar* la acción del agente —se trata de un caso en que explicar algo es hallarlo racional—. La caracterización que uno ofrece de la conducta del agente en términos de creencias y deseos es una que está atada, y no por mera casualidad, a una visión de la realidad que es manifiesta tanto para el agente como para el intérprete. En el caso de la explicación psicológica de sentido común, esto quiere decir que las razones del agente explican su acción al mostrar cuál era la perspectiva del mundo, y de sí mismo, que tuvo el agente al momento de actuar: qué creía el agente o vio de deseable en la acción que llevó a cabo. Ahora bien, si lo que explica la acción del agente no son las razones que este tuvo al momento de actuar sino causas subpersonales que escapan a su reconocimiento —como sería el caso de los estados computacionales o neurofisiológicos que subyacen a la cognición y otras operaciones mentales—, entonces lo explicado deja de ser la acción de un agente, pues no estaríamos frente a un caso en que tratamos de dar cuenta de algo hecho intencionalmente —la definición estándar de *acción*— sino de algo que ocurre como resultado de fuerzas que carecen por completo de intencionalidad. Al prescindir de las motivaciones conscientes o inconscientes del agente, es la acción del agente lo que desaparece, lo que en buena cuenta significa no pensar en los demás como agentes o seres racionales.

En ese sentido, podemos decir que la autonomía del nivel personal se deriva del carácter esencialmente intersubjetivo, o de segunda persona, de la atribución y explicación psicológicas. Puesto en otros términos, podemos decir que lo que determina la existencia de hechos a nivel personal —lo que nos autoriza a hablar, a este nivel, de patrones de conducta característicamente *racionales*— es el punto de vista que emerge al interactuar simultáneamente con otros individuos y la realidad compartida, no la ocurrencia de hechos subpersonales concomitantes. La importancia de este punto de vista no puede ser minimizada si, como creemos, la perspectiva de segunda persona es *constitutiva* de los hechos que describimos y explicamos con ayuda del vocabulario de la psicología *folk* o de sentido común.

complejos, como las actitudes proposicionales, requiere dar sentido a la idea de que dos criaturas responden a los mismos objetos o eventos en el mundo. El reconocimiento de que hay similitud en sus respuestas o que clasifican las cosas de la misma manera es un rasgo que depende enteramente de sus juicios, de lo que cada uno encuentra similar. Es sobre la base de dicha similitud percibida que podemos empezar a atribuir pensamientos a otros con el fin de hacer inteligible su conducta.

Podemos ver ahora por qué la pretensión del naturalismo reduccionista consistente en hallar relaciones verticales, de dependencia explicativa, entre los niveles personal y subpersonal —relaciones que iluminen las propiedades de la mente y el lenguaje— aparece como infundada. La posibilidad de hallar relaciones verticales explicativas interniveles supone que podemos correlacionar, uno a uno, los hechos de nivel personal con los de nivel subpersonal. Pero si la perspectiva que asumimos al describir un hecho a nivel personal es constitutiva del hecho descrito, entonces no hay posibilidad de esclarecer o explicar ese hecho con referencia a algo —algún mecanismo o proceso subpersonal— que no está ligado esencialmente a una visión de la realidad que es manifiesta para dos individuos como mínimo. Nuestro hablar de hechos a nivel subpersonal toma su fuerza no de esa visión, sino del punto de vista que no incluye referencia alguna a los individuos que la poseen: el punto de vista que versa sobre la relación entre diferentes partes de la persona y que representa los fenómenos como instancias del modo en que las cosas suceden según leyes. De modo que no puede haber relaciones verticales explicativas allí donde los hechos a correlacionar responden a perspectivas que son, además de distintas, *distintivas*, perspectivas que representan variedades no reductibles de conocimiento —como son el conocimiento subjetivo, intersubjetivo y objetivo—. El carácter constitutivo de la perspectiva de segunda persona y del ideal de racionalidad que va aparejado a ella determinan, pues, la ausencia de continuidad explicativa entre los niveles personal y subpersonal.

4. CONCLUSIÓN

Hemos abordado el papel de la intersubjetividad —específicamente, el papel que desempeña la comunicación interpersonal— en la atribución de pensamiento y significado, es decir, su importancia para el tipo de explicación que requiere atribuir a otros individuos estados mentales con contenido. La importancia de la comunicación en este proceso reside, básicamente, en que una adecuada caracterización de la conducta verbal y psicológica del agente conlleva situar sus acciones sobre el trasfondo de una visión de la realidad que ha de ser manifiesta para dos o más individuos, condición que se cumple en la comunicación, al interactuar simultáneamente con otros individuos y la realidad compartida. La perspectiva que asumimos sobre los otros cuando explicamos sus acciones de esta manera es de segunda persona y, como tal, independiente del tipo de inteligibilidad que encontramos a nivel subpersonal. En ese sentido, se ha sostenido que algunas propiedades de la mente y el lenguaje —viz, la comprensión lingüística y la atribución psicológica— no pueden ser iluminadas en términos de relaciones verticales entre los niveles personal y subpersonal; antes bien, su estudio está circunscrito, fundamentalmente, al nivel en el cual pensamos en el ser humano como un agente o ser racional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bermúdez, José Luis (2005). *Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction*. Londres: Routledge.
- Carpendale, Jeremy I. M. & Charlie Lewis (2004). Constructing an Understanding of Mind: The Development of Children's Social Understanding within Social Interaction. *Behavioral and Brain Sciences*, 27, 79-151.
- Chomsky, Noam (2000). *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chomsky, Noam (2001). Language and Problems of Knowledge. En Aloysius Martinich (ed.), *The Philosophy of Language*. Tercera edición (pp. 581-599). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1986). A Nice Derangement of Epitaphs. En Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (pp. 433-458). Oxford: Blackwell.
- Davidson, Donald (2001a). *Essays on Actions and Events*. Segunda edición. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald (2001b). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Segunda edición. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald (2001c). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
- De Caro, Mario & Alberto Voltolini (2010). Is Liberal Naturalism Possible? En Mario de Caro y David MacArthur (eds.), *Naturalism and Normativity* (pp. 69-86). Nueva York: Columbia University Press.
- Dennett, Daniel (1969). *Content and Consciousness*. Londres: Routledge.
- Dennett, Daniel (1989). *The Intentional Stance*. Cambridge: The MIT Press.
- Grice, Paul (1989). *Studies in the Way of Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hornsby, Jennifer (2000). Personal and Sub-personal; A Defence of Dennett's Early Distinction. *Philosophical Explorations*, 3(1), 6-24.
- McDowell, John (1994). The Content of Perceptual Experience. *The Philosophical Quarterly*, 44(175), 190-205.
- McDowell, John (1996). *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mead, George Herbert (1974). *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sperber, Dan & Deirdre Wilson (1986). *Relevance: Communication and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.

Strawson, Peter (1985). *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Nueva York: Columbia University Press.

Strawson, Peter (2008[1974]). *Freedom and Resentment and Other Essays*. Nueva York: Routledge.

Tomasello, Michael (2008). *Origins of Human Communication*. Cambridge: The MIT Press.