

La introspección y el uso cognitivo del lenguaje

Fernando Martínez Manrique
Agustín Vicente

ABSTRACT

In this paper, we examine Carruthers's thesis that most of our cognitive processes use public language as their vehicle. His main argument for this thesis is that the data provided by introspection show such a use of language in thought. We try to show that introspection does not reveal such a cognitive use of language. In fact, the data of introspection (plus further arguments pointing to the same direction) make us think that the cognitive use of public language that we make is not (and cannot be) as a vehicle, but rather as help, of our thoughts.

RESUMEN

En este artículo examinamos la tesis de Carruthers de que la mayor parte de nuestros procesos cognitivos usan el lenguaje público como vehículo. Su principal argumento en favor de esta tesis es que los datos procedentes de la introspección nos muestran ese uso del lenguaje en el pensamiento. Tratamos de mostrar que la introspección no revela este uso cognitivo del lenguaje. Los datos de la introspección, más algunos argumentos que apuntan en la misma dirección, nos llevan a creer en realidad que el uso cognitivo que hacemos del lenguaje no es (y no puede ser) como vehículo, sino como ayuda, del pensamiento.

I. INTRODUCCIÓN

En los últimos años se observa en filosofía de la mente y filosofía del lenguaje la recuperación de algunas viejas discusiones de la disciplina, como puede ser la de la implicación del lenguaje público en la cognición, y los posibles efectos relativistas de ésta. Se puede decir que durante el siglo XIX y buena parte de principios del XX tendió a creerse, predominantemente, que el pensamiento dependía del lenguaje, que era el que introducía una estructura conceptual en una mente por lo demás inestructurada, y que dependiendo de cuál fuera la lengua materna de un sujeto, su tipo de pensamiento tendría unos sesgos u otros. Esta visión de las relaciones entre lenguaje y pensamiento arranca, plausiblemente, con Herder y Hamann, se extiende con Humboldt, y se populariza definitivamente con Sapir y Whorf. No obstante, de ella participan

también los primeros filósofos analíticos [Joseph, (1996)]. En la segunda mitad del siglo XX, sin embargo, se percibe un cambio en esta cuestión, que llega a su punto álgido con la “revolución chomskiana” y su posterior desarrollo filosófico en manos de J. Fodor (1975). Según la visión que a partir de entonces empieza a ser ortodoxa, el pensamiento se lleva a cabo en su propio lenguaje, el mentalés, que dispone de una estructura conceptual totalmente independiente de la de los lenguajes públicos. Este mentalés, además, es, según un famoso argumento de Fodor, necesario para poder aprender la lengua materna, de modo que se ha de decir que el pensamiento es necesariamente anterior al lenguaje (público), y no se ve alterado por el aprendizaje de éste.

Como decimos, en los últimos tiempos las relaciones entre lenguaje y pensamiento vuelven a ser objeto de discusión. Filósofos y psicólogos empiezan a contemplar posibles usos cognitivos del lenguaje, más allá de los derivados de su naturaleza de instrumento de comunicación. Nadie, o apenas nadie, hoy en día, defiende una idea de la mente semejante a la que imperaba en los tiempos del empirismo y el romanticismo, esto es, la de un “teatro de sensaciones” carente de estructura que sólo el aprendizaje, o el lenguaje, según el caso, consigue estructurar. Usualmente, se piensa que la mente dispone de una cierta estructura innata, que se explica en términos de la existencia de diversos módulos dedicados cada uno de ellos al procesamiento de cierta información específica y por lo general equipados de manera innata para hacerlo. En este contexto, lo que suele discutirse es si la adquisición del lenguaje puede ser necesaria para la aparición de un cierto módulo (especialmente debatida es la cuestión de si la teoría de la mente requiere o no del lenguaje), si el lenguaje puede actuar como integrador, o *lingua franca*, intermodular [por algo así abogan Spelke y Tsivkin, (2001) y Mithen, (1996)], o alguna otra tesis de un corte “localista” similar. Las posibles repercusiones relativistas de los usos cognitivos del lenguaje, por su parte, suelen ser también limitadas. Esto es, los relativistas contemporáneos no creen en una influencia masiva de la diversidad lingüística sobre el pensamiento, sino que limitan la influencia distintiva de las lenguas a ciertas esferas cognitivas, tales como la orientación espacial [Levinson, (1997)] o la percepción de similitudes entre objetos [Lucy, (1992)].

Peter Carruthers (1996, 1998) es uno de los filósofos que más está haciendo por revitalizar el debate acerca de la implicación del lenguaje en el pensamiento. A él se debe la distinción entre defensores del uso meramente comunicativo del lenguaje y defensores de su uso cognitivo. Se trata de una distinción que tal vez no haga justicia a la variedad de posturas posibles, pero no cabe duda de que es una buena base de la que partir. Carruthers se identifica como defensor del uso cognitivo del lenguaje, aunque entiende que su postura no tiene repercusión relativista alguna. En particular, opina que el lenguaje se utiliza de hecho como vehículo, o codificador, del pensamiento, o de una gran parte del pensamiento. Esto es, según Carruthers, muchos de nuestros pensamientos son, literalmente, el contenido de oraciones de nuestra

lengua. El argumento principal que ofrece Carruthers como fundamento de esta tesis, descrito de un modo basto, es: (i) la introspección nos revela un uso cognitivo del lenguaje como vehículo del pensamiento; (ii) hemos de tomar los datos de la introspección por lo que parecen. Este argumento le sirve para afirmar que una clase de pensamientos está codificada en oraciones del lenguaje natural, y consideraciones de simplicidad, sobre todo, le ayudan a sostener que esa clase no es sino un subconjunto propio de una clase mucho más extensa. En este artículo, en cualquier caso, nos proponemos criticar la cláusula (i) de este argumento, mostrando (a) que la introspección no nos revela que usemos el lenguaje como vehículo de pensamiento, y (b) que de lo que nos revela la introspección, más supuestos plausibles, se desprende que el lenguaje no es (y, seguramente, no puede ser) el vehículo del pensamiento¹.

II. EL LENGUAJE COMO VEHÍCULO DEL PENSAMIENTO: DATOS FAVORABLES

Carruthers, como hemos dicho, sostiene su tesis de que el lenguaje funciona como vehículo del pensamiento, o de algunos pensamientos, principalmente sobre la irrefutabilidad de los datos proporcionados por la introspección. ¿Cuáles son estos datos? En primer lugar, Carruthers llama la atención sobre el hecho de que al leer o al escribir pensamos claramente en palabras del lenguaje público. Mientras escribimos estas líneas, y a buen seguro mientras se leen, estamos “diciéndonos” las palabras que están aquí impresas. Del mismo modo, si pensamos en escribir una carta, un relato, o un ensayo, nos descubrimos teniendo una suerte de “diálogo interno”, que se lleva a cabo en algún lenguaje natural. Cuando por fin lo escribimos, además, pensamos mientras escribimos, o mejor, pensamos escribiendo, interactuando con el papel, la pantalla del ordenador, o lo que sea; en definitiva, el proceso de escritura y el proceso de pensar lo que se escribe se llevan a cabo simultáneamente, y los contenidos fluyen de tal modo de lo escrito a lo pensado y viceversa que ha de entenderse que el pensamiento está utilizando el lenguaje público.

Otro dato que la introspección nos concede es el relacionado con la experiencia de aprender un idioma extranjero. Quienes hemos aprendido alguna otra lengua hemos notado cómo, en cierto momento, somos capaces de pensar en esa otra lengua. Tras un normalmente largo periodo de aprendizaje, de pronto un día nos damos cuenta de que empezamos a “hacernos” con esa lengua extranjera porque somos capaces de pensar en ella, de que, por así decir, nuestra mente ve la realidad filtrada por los contenidos de sus oraciones. Otro momento en el que claramente percibimos un uso privado del lenguaje es cuando nos descubrimos manteniendo un diálogo con un interlocutor imaginario. En esos casos, como dice Carruthers, es como si te oyeras decir cosas. Por último, tenemos experiencias similares a las recogidas por el psicólogo Lev Vygotsky (1934) en las que nos damos instrucciones que se nos han im-

partido anteriormente tal y como las hemos oído, es decir, en un lenguaje público. Vygotsky observó cómo los niños, a la hora de llevar a cabo acciones para las que habían recibido instrucciones verbales, las describían en voz alta repitiendo las instrucciones recibidas, y sugirió que el siguiente paso sería repetir las mentalmente, esto es, en una especie de “monólogo interior”. Ya de adultos atendemos a monólogos de este tipo cuando emprendemos alguna acción (esquiar, por ejemplo) para la que contamos tan sólo con las instrucciones que se nos han dado en nuestra primera experiencia y una escasa, o nula, habilidad.

Según Carruthers, estos datos hay que tomárselos por lo que parecen, y pensar que reflejan un uso del lenguaje como vehículo del pensamiento. De hecho, Carruthers propone ir más allá de lo que la introspección nos permite ir, y aboga por un uso bastante extendido del lenguaje en la cognición. En efecto, si confiamos en la interpretación más directa de los datos que la introspección nos cede, y nos atenemos estrictamente a ellos, deberíamos decir que el lenguaje público es vehículo de pensamientos (a) episódicos y (b) conscientes, y sólo de ellos, pues la introspección tiene que ver sólo con este tipo de sucesos mentales². La noción de pensamiento, o suceso mental, episódico, se explica junto a la noción complementaria de pensamiento, o suceso mental, latente. Por ejemplo, mientras uno está pensando en el tiempo que hará el fin de semana, teniendo creencias episódicas acerca de tal asunto, puede, al mismo tiempo, tener la creencia latente de que París es la capital de Francia. Ambos tipos de creencias, por otra parte, son conscientes, en el sentido de que son accesibles a la consciencia, esto es, aunque la creencia de que París es la capital de Francia no esté en cierto momento “presente”, no se trata de una creencia inconsciente que mueve nuestra conducta sin que nosotros sepamos, o podamos, reconocerlo más que por inferencia.

Carruthers sostiene que existen motivos, que en su mayor parte tienen que ver con la simplicidad, para pensar que nuestros pensamientos lingüísticos (i. e. codificados en lenguaje público) no se limitan ni a los pensamientos episódicos ni a los conscientes. Podría darse el caso de que el paso de latente a episódico implicara un cambio de formato, por ejemplo, que las creencias latentes estuvieran codificadas en mentalés y que al convertirse en episódicas pasaran a formularse en lenguaje natural, incluso que la conversión consistiera precisamente en ese cambio de formato. Sin embargo, es más simple pensar que no hay tales cambios, y que pensamientos latentes y episódicos están codificados ambos en lenguaje natural. Algo semejante ocurre con el par pensamientos conscientes-pensamientos inconscientes. Podríamos pensar que los mismos pensamientos-tipo que tenemos conscientemente en formato lingüístico (esto es, todos los pensamientos conscientes, según Carruthers) los tenemos inconscientemente en mentalés, o en cualquier otro formato no lingüístico. Sin embargo, esto conllevaría una duplicidad de estructuras conceptuales innecesaria. Si efectivamente la naturaleza tiende a la simplicidad,

cabe concluir que todos aquellos pensamientos-tipo que tenemos conscientemente en un formato los tenemos, cuando somos inconscientes de su presencia, en ese mismo formato.

III. EL LENGUAJE COMO VEHÍCULO DE PENSAMIENTO: DATOS CONTRARIOS

No vamos a entrar aquí en la cuestión de si efectivamente la simplicidad nos lleva por el camino que desea Carruthers. Nos centraremos más bien en si es cierto que la introspección arroja los datos que él dice, y sólo estos, y en cómo debemos tomarlos, del modo que él propone o de otra manera. Debemos comenzar admitiendo que Carruthers cuenta a su favor con el hecho incuestionable de que pensamiento y lenguaje aparecen con frecuencia asociados en las concepciones populares de la mente, especialmente en tribus “primitivas” y en los niños [Rivière (1991), cap. 9]. No negamos que la introspección ordinaria nos muestra que, al pensar, acude a nuestra mente un flujo de palabras. Lo que vamos a cuestionar es (a) que la introspección nos muestre el pensamiento sólo como lingüístico, y (b) que la introspección nos muestre ese flujo de palabras como constituyente del pensamiento. Es decir, hay un salto entre decir que tenemos la sensación de que al pensar acuden palabras a nuestra mente y decir que tenemos la sensación de que esas palabras son nuestro pensamiento. En nuestra opinión, los datos de la introspección respaldan lo primero pero no lo segundo.

En relación con (a), hay que destacar que los datos proporcionados por la introspección no son únicamente los reseñados más arriba, cosa admitida por Carruthers. En primer lugar, tenemos la experiencia, muy frecuente, de pensar en imágenes. Carruthers mantiene, en este respecto, que las imágenes por sí solas no tienen la capacidad de componer pensamientos (salvo tal vez algunos muy simples). Para ayudar a formar pensamientos propiamente dichos, las imágenes normalmente han de estar insertadas, o incrustadas, en un formato lingüístico (por ejemplo, ‘voy a colocar el cuadro justamente así [insertar imagen]’). En cualquier caso, a Carruthers no le preocupa si las imágenes pueden llegar a convertirse en un medio representacional alternativo al lenguaje natural. En caso de que así fuera, tendríamos un lenguaje de imágenes, y la tesis de Carruthers podría reformularse como la de que el pensamiento utiliza algún tipo de lenguaje, distinto del mentalés, masivamente. Esto es, la tesis de Carruthers es que nuestros estados mentales implican relaciones con oraciones de un lenguaje distinto del mentalés. Este lenguaje, de hecho, suele ser el lenguaje natural, pero pudiera darse el caso de que ese rol lo ocupara un lenguaje de imágenes, o incluso musical. Lo que no puede ocurrir, sin embargo, es que ese rol lo ocupe el mentalés³.

Volveremos sobre las imágenes enseguida, pero antes podemos señalar que hay otros datos de la introspección que nos inducen a pensar que el len-

guaje no es el vehículo de nuestra cognición. Así, muchas veces tenemos la impresión de estar pensando algo, pero de estar haciéndolo sin palabras ni imágenes; por así decir, tenemos muchas veces la impresión de estar pensando “en bruto”. También nos ocurre, con cierta frecuencia, que somos incapaces de poner en palabras un cierto pensamiento: tenemos claro lo que estamos pensando, o al menos así lo sentimos, y sin embargo no sabemos cómo expresarlo. Se trata, sin duda, de algo que no debería pasar si estuviéramos pensando en palabras. Un caso específico de este sentimiento es la sensación de “tener algo en la punta de la lengua”: en este caso, el pensamiento se nos aparece diáfano, pero nos falta la palabra que lo describe. ¿Cómo puede explicarse esto si nuestro pensamiento es lingüístico? Por fin, nuestra experiencia habitual es la de tener pensamientos precisos, pensamientos cuyo contenido es explícito, completo. Cabe preguntarse, sin embargo, cómo puede serlo, teniendo en cuenta que el lenguaje está plagado de ambigüedades, sus oraciones son típicamente incompletas y está salpicado de fenómenos pragmáticos y metáforas⁴.

Carruthers, no obstante, cree estar en disposición de explicar todos estos datos adversos. Por ejemplo, afirma que nuestra sensación de estar pensando “en bruto” se aplica tan sólo a pensamientos no conscientes, i. e. pensamientos de los que sabemos sólo por inferencia. Todos los pensamientos de los que somos, o podemos ser, conscientes, o son lingüísticos, o se trata de pensamientos lingüísticos que se ayudan de imágenes. En cuanto a ese tipo de pensamiento que no acierta a expresarse, o que se resiste a verse en palabras, Carruthers dice que o bien se trata de un pensamiento que utiliza imágenes, o bien estamos ante la ilusión de tener un pensamiento concreto que en realidad no lo es. Cuando buceamos en nuestra mente buscando una forma de expresar un pensamiento, en realidad lo que hacemos es buscar el pensamiento: sabemos que tenemos un pensamiento concreto sobre una cierta cuestión, pero estamos rastreando la mente en su busca.

Cabe preguntarse qué criterio sigue Carruthers para pedir, de inicio, que tomemos ciertos datos introspectivos por lo que parecen ser, y sometamos otros a una reinterpretación. Simplemente, parece que hay unas evidencias que contradicen otras, y que hay que tratar de armonizarlas, quedándose con unas y reinterpretando otras. ¿Por qué, sin embargo, esa armonía ha de inclinarse del lado que propone Carruthers? En nuestra opinión, una mirada atenta a los datos de la introspección no muestra, y aquí pasamos al punto (b), que las formas lingüísticas que nos vienen a la mente constituyan el vehículo del pensamiento. Creemos, además, que no hay por qué elaborar demasiado los datos introspectivos para sostener esta idea.

En primer lugar, volvamos a la cuestión del pensamiento en imágenes. La estéril polémica de principios de siglo con la escuela de Wurzburg acerca de la posibilidad del “pensamiento sin imágenes” [Güzeldere, (1997)] nos sugiere que los datos de la introspección son conflictivos cuando se trata de juzgar cuánto y de qué modo están las imágenes implicadas en el pensa-

miento. Según la escuela a la que pertenecieran, los sujetos declaraban bien que tenían experiencias de pensamiento sin imágenes, bien que esto era imposible. La cuestión puede replantearse en los términos del debate que se suscitó a principios de los ochenta, donde las posiciones favorables a que las imágenes constituyen un medio del pensamiento [Kosslyn, (1980)] fueron concienzudamente rebatidas por quienes sostenían el carácter proposicional del pensamiento [Pylyshyn, (1984)]. El debate, es preciso recalcar, no es ahora acerca de si se nos aparecen imágenes cuando pensamos, sino del rol efectivo de éstas en el pensamiento. Aunque la introspección nos muestre imágenes, hay dudas razonables de que sean vehículo del pensamiento (es decir, de que los procesos cognitivos operen sobre ellas) y no, por ejemplo, meros epifenómenos de la manipulación de símbolos abstractos, en la cual descansarían de modo efectivo los procesos del pensamiento⁵.

Nuestra hipótesis es que algo similar puede aplicarse al caso del lenguaje: aunque la introspección nos muestra que a menudo “se nos aparecen” palabras cuando pensamos, no nos muestra que esas palabras sean el medio en que se da el pensamiento. De hecho, las construcciones lingüísticas que se nos aparecen tienen características diferentes de los pensamientos a los que acompañan. Pensemos en los datos que según Carruthers revelan el uso cognitivo del lenguaje público: nos “oímos hablar” al leer y escribir, al proyectar escribir una carta, al proyectar o recordar una conversación, al darnos ciertas instrucciones, o cuando dominamos un idioma y hacemos todas estas cosas en una lengua extranjera. En ninguno de estos casos, sin embargo, salvo al leer y al escribir, nos escucharemos terminar una frase y menos aún pronunciar una que no sea ambigua o incompleta⁶.

¿Por qué sucede esto? Suele decirse que “hablamos con nosotros mismos”. Nuestra idea es que eso es estrictamente cierto. Lo que hacemos, con ayuda del lenguaje, es llevar a cabo conversaciones bien con nosotros mismos, o con interlocutores virtuales cuyo pensamiento somos capaces de simular o “penetrar”. Grice (1959) propuso una teoría acerca de cómo conseguimos extraer el significado de un signo producido por un hablante. De acuerdo con su explicación, obtenemos el significado de un signo reconociendo las intenciones comunicativas del hablante, siendo capaces de descubrir que nos quiere decir algo y qué es lo que nos ha querido decir con la producción de ese signo. Por su parte, cuando producimos un signo, intentamos que nuestro interlocutor sea capaz de reconocer lo que queremos decir, para lo cual hemos de tener en cuenta cuáles pueden ser sus estados mentales previos a la producción del signo por nuestra parte. Es decir, el proceso de emisión y recepción de un signo involucra un fuerte grado de reconocimiento mutuo de los estados mentales de hablante y oyente.

Una conversación entre dos personas que se conocen bien y tienen un grado alto de empatía mutua economiza expresiones notablemente, debido justamente a esa penetración mental mutua. Como suele decirse, a buen en-

tendedor, pocas palabras bastan. El buen entendedor es aquel que, a partir de un número escaso de signos, es capaz de inferir las intenciones comunicativas de su interlocutor y llegar a saber lo que éste le quiere decir. Para hacerlo, como queda dicho, necesita una gran capacidad de representarse los estados mentales de su interlocutor. Por su parte, el buen comunicador es aquel que es capaz de hacerse una idea acertada acerca de si su interlocutor es un buen entendedor o no. Teniendo esto en cuenta, es de esperar que no quepa encontrar mejor interlocutor que uno mismo o, en su defecto, un oyente virtual cuyos estados mentales imaginamos y proyectamos a nuestro gusto, ni mejor comunicador que nosotros mismos o un hablante imaginario que tiene acceso a nuestros estados mentales (la representación de un hablante imaginario es, creemos, bastante menos frecuente que la representación de un oyente imaginario). En un caso así, el conocimiento mutuo es máximo, y máxima es también la economía permitida (de hecho, en un caso así podría prescindirse de las palabras; por qué no se hace es algo que intentaremos explicar en la última sección). Es por esta razón por lo que raramente nos oímos decir frases completas: dos o tres palabras nos valen para saber lo que nos queremos decir cuando actuamos como oyentes, o para saber que el otro (imaginado) —o nosotros mismos— nos entenderá cuando actuamos como hablantes. Esas dos o tres palabras garantizan la inferencia correcta de nuestras intenciones comunicativas y, con ello, de lo que estamos queriendo decir.

IV. POR QUÉ EL LENGUAJE NO ES EL VEHÍCULO DEL PENSAMIENTO

Aparte de los datos introspectivos contrarios a la tesis de Carruthers que él mismo contempla, hemos recalcado el hecho de que raramente (o jamás) tenemos acceso introspectivo, salvo en los casos de la lectura y escritura, a la presencia en nuestra mente de oraciones completas formuladas en lenguaje natural. Hemos explicado este hecho proponiendo que lo que hacemos con el lenguaje público es mantener diálogos con nosotros mismos o con interlocutores imaginarios. Hemos dicho, sin embargo, que esto nos lleva a pensar que el lenguaje natural no es el vehículo de nuestro pensamiento. A continuación explicaremos por qué, y después propondremos una alternativa acerca del uso cognitivo que hacemos del lenguaje.

Empecemos por el problema que presenta la ausencia de oraciones completas en nuestro registro introspectivo. Supongamos que pensamos en lenguaje público, tal y como dice Carruthers. Si esto es así, entonces cabe afirmar que las inferencias necesarias para obtener lo que nuestros interlocutores quieren decirnos en una conversación las realizamos en lenguaje natural, ya que tales inferencias implican, o hacen uso de, pensamientos real o potencialmente conscientes. Pongamos un caso griceano: un hablante H, ante la morosidad con la que un individuo O cuenta una historia, dice, a fin de que todo el grupo que es-

cucha a O, incluido éste, le oiga: “¿Tenéis ropa para lavar?” O, en un caso así, infiere de lo que sabe de H que sus palabras ‘¿tenéis ropa para lavar?’ significan que ha de darse prisa en terminar su historia, y lo hace pasando por pensamientos, codificados lingüísticamente, como “la pregunta no es relevante, o sea que no quiere decir lo que las palabras quieren decir; bueno, lavar ropa lleva su tiempo, y a mí aún me queda un rato para terminar”, etc. Esto es lo que, plausiblemente, y de acuerdo con lo que dice Carruthers, ocurre en los intercambios comunicativos. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando uno habla con uno mismo, o con un interlocutor imaginado? Si uno cubre el hueco entre lo dicho y lo significado mediante pensamientos lingüísticos en el caso del “diálogo externo”, ¿cómo lo hace en el caso del “diálogo interno”? Imaginemos que estoy escribiendo un artículo y en cierto momento me detengo y me digo ‘así no’, queriendo decirme que he perdido la línea que estaba llevando y he empezado a escribir cosas que ya no son razonables ni se siguen de lo que he escrito anteriormente. ¿He pasado de las palabras dichas al pensamiento significado lingüísticamente? No tengo evidencia alguna de que haya sido así. Una introspección atenta me revela que me he dicho ‘así no’ —y, en general, como se ha dicho, que nos decimos tres o cuatro palabras sueltas por cada pensamiento completo—, pero no encuentra rastro alguno del lenguaje en el proceso inferencial ni en el pensamiento final.

En definitiva, los datos de la introspección no apoyan la idea de que el pensamiento sea, en sus profundidades, por así decirlo, lingüístico. Más bien, apuntan a lo contrario. Además, aparte de estos datos introspectivos, tenemos datos de otra índole que nos inclinan a desechar la idea del lenguaje como vehículo del pensamiento. Tales datos tienen que ver con la naturaleza inexacta, incompleta y ambigua del lenguaje público. En efecto, si el lenguaje es, como muchos dicen que es, irremediablemente inexacto y ambiguo, y en general, dependiente del contexto, entonces no puede ser el lugar último de interpretación de lo significado, ya que buena parte de sus oraciones tienen que ser a su vez interpretadas [para un ataque de este tipo a la exactitud informativa del lenguaje natural, ver, por ejemplo, Pinker (1994), Levinson (1997), Fodor (2001)]. Esto es, no es extraño que nuestra introspección no registre el uso del lenguaje en la interpretación de aquellas cosas que nos decimos, porque el lenguaje en realidad no sirve para hacerlo.

La postura que adoptaremos acerca del papel del lenguaje en nuestra cognición es perfectamente compatible con la idea de que el lenguaje es inexacto, ambiguo, etc., y por tanto no puede ser el vehículo del pensamiento. De acuerdo con la postura que vamos a defender, el lenguaje es, más que nada, una ayuda, o un facilitador, del pensamiento. Por esta razón, no importa que se trate de algo inexacto e incompleto.

V. EL LENGUAJE COMO HERRAMIENTA INTERIORIZADA

Hemos mantenido que usamos el lenguaje para “hablar con nosotros mismos”. Digamos que esa es la forma en que se nos presenta el uso que hacemos del lenguaje en la cognición. Sin embargo, existen al menos dos problemas para una postura así: (i) si, efectivamente, la mente de hablante e interlocutor es recíprocamente transparente, ¿por qué hablar en absoluto?, y (ii) si al pensar utilizamos el mentalés, o algún otro vehículo, ¿por qué también damos algún uso cognitivo al lenguaje? En definitiva, ¿por qué, en realidad, usamos el lenguaje? ¿Cuál es el papel cognitivo profundo que despliega el lenguaje que explica que llevemos a cabo diálogos, o monólogos, interiores? (La respuesta que desarrollaremos a continuación puede entenderse fácilmente si sustituimos ‘hablar con nosotros mismos’ por ‘jugar al ajedrez con nosotros mismos’. ¿Por qué jugamos al ajedrez contra nosotros mismos en un tablero, si conocemos las intenciones de nuestro contrincante, y éste las nuestras? Porque la cabeza no nos da para imaginar la partida entera con todas sus posibilidades: el proceso cognitivo es demasiado exigente).

Nuestra respuesta es una elaboración de la propuesta de Andy Clark (1997, 1998). Clark llama la atención sobre ciertos usos habituales que hacemos del lenguaje. Por ejemplo, es frecuente que, al escribir o al hablar, uno se descubra teniendo pensamientos que de otra forma no tendría. Al “objetivizar” los pensamientos y contemplarlos, sean escritos o hablados, uno tiene acceso a ellos de un modo diferente y parece que más estimulante. El lenguaje público, según Clark, tiene un origen comunicativo, su función es comunicar pensamientos, pero podemos darle una función derivada dada su capacidad de objetivizar el pensamiento, convirtiéndolo en una inestimable ayuda a la hora de reflexionar, revisar y, en general, facilitar el acceso al pensamiento. En palabras de Clark, el lenguaje tiene la capacidad de dar lugar a una “dinámica cognitiva de segundo orden”, i. e. una vuelta a, y revisión de, nuestros pensamientos. De este modo, el lenguaje se convierte en una herramienta externa que utilizamos para conocer nuestra propia vida cognitiva. Se explica así, también, por qué existe la correlación entre disponer de un lenguaje público y tener la capacidad de deliberar. No obstante, hay un sentido más interesante en el que el lenguaje es un instrumento de la cognición. Hay herramientas externas que se interiorizan. Por ejemplo, efectuamos operaciones matemáticas con la ayuda externa de papel y lápiz, pero también lo hacemos interiorizando esa ayuda externa e imaginándonos números escritos sobre un papel. Vygotsky (1934), a partir de la observación de los monólogos infantiles que hemos comentado anteriormente, fue el primer psicólogo que postuló que el lenguaje es una de estas herramientas. El lenguaje, de esta forma, se convierte también en algo que puede perfectamente considerarse interno a la mente, y los usos cognitivos que hacemos de él como herramienta externa pasar a ser usos cognitivos de parte de nuestra vida mental.

Por lo tanto, de acuerdo con Clark, el lenguaje es una herramienta pensada para comunicar que, en virtud de esa función, y gracias a nuestra capacidad de interiorizar herramientas externas, pasa a convertirse en un dinamizador cognitivo interno inigualable. Al interiorizar de este modo el lenguaje creamos un tipo especial de objeto mental que nos facilita tener ciertos pensamientos, nos permite fijar la atención sobre ellos y traerlos a la memoria con mayor facilidad, y todo esto, sin “salir al exterior”. Nuestra experiencia introspectiva parece apoyar una teoría de este corte: los usos que hacemos del lenguaje en el pensamiento, los que hemos listado más arriba con ayuda de Carruthers (pensar en escribir, imaginar un diálogo, repetirse instrucciones recibidas...), involucran una contemplación de lo pensado como si se tratara de un objeto que hay que percibir desde distintos puntos de vista. En general, se trata de actividades cognitivas arduas, por lo que no es extraño que, como en el caso de la multiplicación, hayamos de usar una herramienta externa.

Aunque esta visión del lenguaje nos parece coherente tanto con el modelo dialógico que hemos esbozado como con los datos de la introspección, hay dos puntos clave en los que divergimos de Clark. Primero, él supone que un medio efectivo de comunicación requiere el desarrollo de un tipo de código que minimiza la contextualidad, y que el lenguaje es dicho código, puesto que las palabras retienen, más o menos, el mismo significado en las distintas oraciones en que aparecen. La idea implícita es que el pensamiento en sí mismo no posee esta característica, sino que consiste en una suerte de flujo dinámico que el lenguaje puede “congelar” en sólidos conceptuales [Clark, (1993)]. Pero no existiría nada equivalente a estos en el pensamiento, sino que debemos concebir los conceptos como conjuntos de habilidades o mecanismos de reconocimiento de patrones. Los primitivos computacionales en los que se basan estas habilidades serían sensibles al contexto “hasta el fondo”. Esto es, no existiría un cimiento de componentes últimos, independientes de contexto, a partir de los cuales se componen todos los pensamientos. En nuestra opinión, este enfoque se aviene mal con los argumentos presentados más arriba, que muestran, por un lado, un lenguaje público que necesita un contexto (especialmente el conocimiento mutuo) para que las oraciones tengan un significado determinado y, por otro, unos pensamientos que se nos presentan como explícitos y completos. Nuestra visión del lenguaje no es la de un código que minimiza la contextualidad, sino que es capaz de explotarla.

El segundo punto de discrepancia se refiere a la naturaleza de la herramienta que interiorizamos. Clark asume que se trata del lenguaje público, sin matices. Pero el carácter peculiar de las condiciones en que se desarrolla el ‘diálogo con uno mismo’ al que nos venimos refiriendo, nos hace dudar de que esto pueda ser así. De hecho, si atendemos a estudios vygotskyanos más recientes [Frawley, (1997)], el habla privada tendría características propias (tanto estructurales como funcionales) que la diferencian tanto del lenguaje público, como del lenguaje inconsciente del pensamiento que podamos utili-

zar. Analizando el habla privada, especialmente la de los niños mientras resuelven tareas, Frawley ha distinguido al menos seis características que la diferencian del lenguaje público. Cabe destacar, por ejemplo, la predicación psicológica o los marcadores de persona. La predicación psicológica, a diferencia de la universal, mantiene los elementos referenciales pero prescinde en mayor medida de los funtores; los marcadores de persona, que codifican quién detenta el punto de vista, pueden variar respecto al lenguaje público, como en el caso de un niño que se refiera a sí mismo como ‘yo’ en el diálogo público y por su nombre propio en el habla privada. Frawley califica a este habla como “lenguaje para el pensamiento”, el cual constituye el puente entre el contexto externo y el código de la arquitectura computacional interna. Si su análisis es correcto, no debe confundirse con este código interno (por usar sus palabras, “el habla privada no representa al pensamiento sino que es un síntoma de él”), ni tampoco con el lenguaje público (porque tiene características diferenciadas respecto a él). El habla privada sería un subsistema especializado e implicado en labores de control del pensamiento y la conducta, en el cual se desarrollan los fenómenos de metacognición.

Para un uso del lenguaje de este tipo, como decimos, no hay problema en que el lenguaje sea impreciso, incompleto y en buena parte metafórico. No hay ninguna razón por la que una expresión ambigua o incompleta no nos pueda ayudar a reflexionar acerca de, o simplemente atender a, un pensamiento, siempre y cuando estemos en disposición de interpretar esa expresión ambigua, cosa que podremos hacer si (a) sabemos lo suficiente de los estados mentales del hablante, y (b) el lenguaje con el que interpretamos lo dicho está libre de esa y similares ambigüedades. Para ambos tipos de diálogo, público y privado, la cláusula (b) se cumple en las propiedades del mentalés. Respecto a la cláusula (a), está normalmente garantizada en el diálogo con uno mismo, exceptuando casos patológicos⁷, aunque no en el diálogo con terceros, cuyo éxito dependerá, sobre todo, de la cantidad de contexto compartido en que se apoye la comunicación.

En definitiva, los datos de la introspección, y los argumentos que a partir de ellos se pueden construir, parecen apuntar a una teoría en la que hacemos un uso cognitivo del lenguaje, pero de un modo singularizado respecto al de su uso público. No lo utilizamos, como dice Carruthers, como vehículo del pensamiento, sino como ayuda y refuerzo de éste, que seguramente tiene lugar en un lenguaje propio. Pero tampoco se trata, como sugiere Clark, del lenguaje público a secas, sino de un subsistema cualificado y derivado de éste, con funciones específicas y restricciones universales derivadas de la naturaleza común de nuestra arquitectura cognitiva.

VI. RESUMEN Y CONCLUSIÓN

La introspección nos revela que usamos con bastante frecuencia el lenguaje natural en la cognición. Nos descubrimos usando el lenguaje al escribir una carta, o al pensar en escribirla, al repetirnos instrucciones que hemos recibido acerca de tareas que no dominamos, o al imaginarnos que hablamos con alguien. Por otra parte, a veces tenemos la impresión de pensar sin lenguaje, y tenemos problemas para expresar pensamientos que sentimos como nítidos. Carruthers propone tomar los datos que apuntan hacia el uso cognitivo del lenguaje por lo que parecen, y ofrece una reinterpretación de los datos que vindican la ausencia del lenguaje de algunos procesos cognitivos. Su tesis es que el lenguaje es frecuente vehículo del pensamiento.

En este artículo hemos propuesto una visión alternativa de este asunto. En primer lugar, hemos matizado los datos introspectivos que avanza Carruthers en favor del uso cognitivo del lenguaje: es cierto que usamos el lenguaje en el pensamiento, pero nuestra experiencia más común es la de “escuchar” palabras sueltas, más que oraciones enteras. Esto es, nuestra experiencia es semejante a la de hablar con alguien con quien nos entendemos con pocas palabras. Dado que no hay evidencia introspectiva alguna de que interpretemos esas palabras en el lenguaje natural, concluimos que los datos introspectivos que aduce Carruthers, una vez matizados, nos llevan a pensar que el lenguaje no actúa como vehículo del pensamiento. Esta conclusión se ve reforzada por consideraciones acerca de si el lenguaje puede ser, en absoluto, el instrumento preciso que la cognición necesita. Por descontado, una visión como ésta, además, tiene la ventaja de poder tomar todos los datos de la introspección por lo que parecen. En particular, puede afirmarse, desde ella, que si experimentamos pensamientos no lingüísticos es porque los tenemos.

No obstante, entendemos que nuestra explicación alternativa puede tener un déficit. En efecto, si contamos con un instrumento de cognición, que es el que interpreta las ocurrencias lingüísticas que tienen lugar en nuestra mente, ¿por qué tienen lugar éstas? Y también, ¿por qué hablamos con nosotros mismos, si parece que sabemos lo que nos vamos a decir? La respuesta que hemos desarrollado es que el lenguaje, como algunas otras herramientas, nos ayuda a llevar a cabo procesos cognitivos que nos resultan complejos. Se trata, además, de una herramienta algunos de cuyos elementos hemos interiorizado para un uso específico de control cognitivo y conductual, lo que explica que hagamos de ella un uso enteramente mental en muchas ocasiones.

A nuestro entender, una teoría de este corte da perfecta cuenta de los datos de la introspección, al tiempo que proporciona una explicación profunda de hechos conocidos de nuestra cognición. Existen tal vez otras consideracio-

nes en las que no entraremos que la hacen preferible a la teoría propuesta por Carruthers, pero las aducidas aquí son, por lo que podemos ver, suficientes⁸.

*Dpto. de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad de Valladolid
Pl. del Campus, s/n. 47011 Valladolid
E-mail: agusvic@fyl.uva.es*

*Dpto. de Filosofía
Universidad de Granada
Campus de Cartuja, E-18071 Granada
E-mail: fernan_martinez@yahoo.com*

NOTAS

¹ Desde luego, es posible atacar la teoría de Carruthers en (ii). Nuestro objetivo, sin embargo, es centrarnos en lo que la introspección nos revela, asumiendo que ésta es una fuente adecuada de conocimiento.

² La teoría de la consciencia de Carruthers le lleva a defender que todos los pensamientos conscientes son lingüísticos (i. e. utilizan el lenguaje como vehículo). En este artículo prescindiremos de la teoría de la consciencia de Carruthers, que es afín a las teorías que ven la consciencia como la formación de representaciones de alto nivel acerca de los estados y procesos de bajo nivel [Güzeldere, 1995], y nos centraremos en los datos brutos de la introspección. Lo que éstos nos dicen, en principio, es que hay pensamientos conscientes que son lingüísticos, pero no nos dicen que todos lo sean. Ahora bien, puede asumirse que todos lo son si la introspección no nos revela la existencia de pensamientos no lingüísticos. Como vamos a ver inmediatamente, Carruthers niega, en efecto, que seamos conscientes de la existencia de pensamientos no lingüísticos.

³ Sobre la modalidad implicada en esta afirmación, véase cap. 8 de Carruthers (1996).

⁴ El problema que Carruthers ve a los fenómenos pragmáticos es que su explicación parece requerir de la existencia de un mentalés. Sin embargo, no tiene por qué. Lo que requiere la explicación de las metáforas y demás fenómenos pragmáticos es que quien los produce tenga en su mente pensamientos literales que a la hora de expresarlos se vierten en metáforas y otras implicaturas, o, en general, efectos pragmáticos. Por lo tanto, explicar los fenómenos pragmáticos implica la existencia del mentalés sólo si el mentalés es el único lenguaje no afectado de efectos pragmáticos que existe. Si el castellano puede expresar literalmente todo lo que expresa metafóricamente, y si puede expresar de modo completo todo lo que, por cuestiones pragmáticas, expresa de manera inexacta, no hay razón por la que la explicación de los fenómenos pragmáticos requiera del mentalés. (Ver, en todo caso, más adelante).

⁵ No pretendemos alinear aquí con las tesis de Pylyshyn, tan sólo señalar que la cuestión está sin decidir y que, para resolverla, hay que atender a otras propiedades del pensamiento y comprobar si casan con las de las imágenes. Estas consideraciones

se pueden extender, como veremos, al caso del lenguaje. La idea es que así como hay elementos para sostener que aunque la introspección nos muestre imágenes, no nos muestra que estemos pensando con estas imágenes, la introspección nos revela el uso de palabras, pero no que las estemos usando como vehículo del pensamiento.

⁶ Esto es, raramente producimos mentalmente una oración completa de nuestra lengua, ni siquiera la composición de imágenes y signos lingüísticos dan como resultado el equivalente a una oración completa. Las escasas veces que imágenes y palabras, o palabras solas, arrojan (el equivalente a) una oración completa, además, ésta no está libre de ambigüedades (sean inducidas por palabras o por cuestiones de alcance de cuantificadores, o lo que sea), contiene indécicos y toda otra suerte de signos cuya interpretación depende del contexto. En este sentido decimos que se trata de oraciones incompletas, ya que su significado no está completamente especificado por los signos de que constan.

⁷ Frawley (1997), cap. 6, señala algunos trastornos de control asociados con desórdenes como el síndrome de Williams o el de Turner, que acarrearán déficits pragmáticos y disfunciones del habla privada. También podríamos especular que parte de lo implicado en desórdenes como la esquizofrenia es la ruptura de las condiciones que permiten el éxito de este diálogo interno (y también del externo), en particular un deterioro de la referencialidad [Rochester, (1978)].

⁸ La investigación para este artículo ha sido financiada por el proyecto BFF2002-03842 del Ministerio de Ciencia y Tecnología y por el proyecto VA020/04 de la Junta de Castilla y León.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARRUTHERS, P. (1996), *Language, Thought and Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1998), “Thinking in Language? Evolution and a Modularist Possibility”, en Carruthers, P. y Boucher, J. (eds.), 1998, *Language and Thought. Interdisciplinary Themes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CLARK, A. (1993), *Associative Engines*, Cambridge, MA, MIT Press.
- (1997), *Being There*, Cambridge, MA, MIT Press. Versión castellana: *Estar Ahí*, Barcelona, Paidós, 1999.
- (1998), “Magic Words: How Language Augments Human Computation”, en Carruthers P. y J. Boucher (eds.), 1998, *Language and Thought. Interdisciplinary Themes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FODOR, J. (1975), *The Language of Thought*, Cambridge, Harvard University Press. Versión castellana: *El lenguaje del pensamiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- (2001), “Language, Thought and Compositionality”, *Mind and Language*, 16, pp. 1-15.
- FRAWLEY, W. (1997), *Vygotsky and Cognitive Science*, Cambridge, MA, Harvard University Press. Versión castellana: *Vygotsky y la ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1999.
- GRICE, P. (1959), “Meaning”, *Philosophical Review*, 68, pp. 377-388.
- GÜZELDERE, G. (1995), “Is Consciousness the Perception of What Passes in One’s Own Mind?”, en Metzinger, T. (ed.), *Conscious Experience*, Paderbom, Schoeningh-

- Verlag. Reimpreso en Block, N., Flanagan, O. y Güzelde, G. (eds.), (1997), *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MA., The MIT Press.
- (1997), ‘The Many Faces of Consciousness: A Field Guide’, en Block, N., Flanagan, O. y Güzelde, G. (eds.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- JOSEPH, J.E. (1996), “The Immediate Sources of the ‘Sapir-Whorf Hypothesis’”, *Historiographia Lingüística*, XXIII, pp. 365-404.
- KOSSLYN, S.M. (1980), *Image and Mind*, Cambridge, MA., Harvard University Press.
- LEVINSON, S. (1997), “From outer to inner space: linguistic categories and non-linguistic thinking”, en Nuyts, J. y Pederson, E. (eds.) *Language and Conceptualization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LUCY, J. (1992), *Language Diversity and Thought*, Nueva York, Cambridge University Press.
- MITHEN, S. (1996), *The Prehistory of Mind*, Londres, Thames and Hudson. Versión castellana: *Arqueología de la Mente*, Barcelona, Crítica, 1998.
- PINKER, S. (1994), *The Language Instinct*, New York, Morrow. Versión castellana: *El instinto del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- PYLYSHYN, Z. W. (1984), *Computation and Cognition*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- RIVIÈRE, A. (1991) *Objetos con mente* Madrid, Alianza Editorial.
- ROCHESTER, S.R. (1978), “Are Language Disorders in Acute Schizophrenics Actually Information-Processing Problems”, en Wynne, L. C., Cromwell, R. L. y Matthyse, S. (eds.), *The Nature of Schizophrenia*, Nueva York, John Wiley.
- SPELKE, E. Y TSIVKIN, S. (2001), “Initial Knowledge and conceptual change: space and number”, en Bowerman, M. y Levinson, S. (eds.), *Language Acquisition and Conceptual Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VYGOTSKY, L. S. (1934), *Myshlenie i rech’*: *Psikhologicheskie issledovaniya*, Moscú y Leningrado: Gosudarstvennoe Sotsial-no-Ekonomicheskoe Izdatel’stvo. Versión castellana: *Pensamiento y Lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1995.