

## ENTREVISTA

### **Una perspectiva antirrealista sobre el lenguaje, el pensamiento, la lógica y la historia de la filosofía analítica: entrevista con Michael Dummett<sup>1</sup>**

Fabrice Pataut

#### I. FREGE Y WITTGENSTEIN

*Fabrice Pataut:* Usted es uno de los más eminentes filósofos de la tradición analítica, y ha dedicado gran parte de su tiempo al estudio de Frege, quien inició esta tradición hace poco más de un siglo. Es poco usual proceder de este modo entre los filósofos analíticos. No suelen preocuparse demasiado sobre lo que los autores han dicho realmente. Por lo general, abordan los temas, por así decirlo, directamente; o, al menos, la mayoría de ellos es lo que intentan. Usted dijo, en el Prefacio de la segunda edición de *Frege: Philosophy of Language*, que, hasta que se llegue a un acuerdo con respecto al contenido básico de las doctrinas de Frege, ha de aplazarse una discusión fructífera<sup>2</sup>. Actualmente, en cierto sentido, una gran parte de la filosofía tal como es practicada en la tradición analítica consiste en la discusión de estas doctrinas y no parece que se haya llegado a algún acuerdo hasta ahora respecto a lo que puede ser su interpretación correcta, ni mucho menos respecto a los principios para la exégesis de la filosofía fregeana. Permítame empezar deliberadamente con una pregunta ingenua: ¿Qué es tan peculiar en el caso de Frege? ¿Qué haremos respecto al hecho de que no se haya llegado a un acuerdo por lo que al contenido básico de las doctrinas de Frege se refiere? Hay fuertes discrepancias respecto a ellas y con todo puede verse la filosofía analítica como una reelaboración y discusión constantes de aquello con lo que empezó Frege, como un intento por resolver sus *puzzles*.

*Michael Dummett:* Creo que esto es verdad. El último comentario que hizo tiene mucho de cierto, porque Frege tuvo éxito al formular las cuestiones de forma tal que todavía podemos responder a ellas. Cuando estudias filósofos del pasado, en casi todos los casos, primero tienes que reformular sus problemas antes de discutir sobre ellos. Con Frege, están ya formulados de

un modo que sentimos próximo a nosotros. No nos hemos alejado de él tanto como para encontrar sus formulaciones desorientadoras. Naturalmente, hay cosas que Frege no vio o de las que no fue consciente y que *nosotros* hemos advertido. No obstante, en mi opinión, sigue siendo un excelente punto de partida para muchos géneros de problemas filosóficos.

El fenómeno sobre el que usted habla me sorprendió y todavía sigue sorprendiéndome. Cuando escribí mi primer libro sobre Frege, no pensé que hubiera mucho motivo de controversia sobre lo que él quería decir<sup>3</sup>. Pensé que era necesaria gran cantidad de reflexión sobre el asunto, pero, principalmente, no tanto para determinar qué quería decir como para profundizar en la cuestión y ver todas las implicaciones. Me quedé entonces asombrado al leer cierto número de cosas —libros, artículos, etc.— que proponían interpretaciones radicalmente nuevas de Frege, la mayoría de las cuales me parecieron perversas. No puedo explicar este fenómeno completamente. Supongo que la oración que ha citado estaba escrita probablemente bajo un estado de irritación.

*FP*: Era cuando menos una forma más bien radical de expresarlo.

*MD*: Si, eso es correcto, no quiero detenerme en ello. Naturalmente, podemos discutir sobre Frege antes de alcanzar un acuerdo total. Pero esto es muy irritante. Y esto es sencillamente lo que continúa sucediendo. Hay diversos libros en los que se repite “Frege ha sido siempre malinterpretado antes de *m*”. Esto es una tontería. No creo que eso pudiera ser cierto. Naturalmente, algunos pueden ver cosas que otros no han visto. Pero la idea de que todo el mundo está completamente equivocado hasta *este* momento acerca de lo que Frege realmente quiso decir... Esto es sencillamente demasiado improbable para ser aceptado. Pero la gente continúa. No sé por qué Frege provoca particularmente esto. La gente no hace lo mismo con Russell. Ni siquiera lo hacen con Kant, ¿no es verdad?

*FP*: Lo hacen con Wittgenstein. Wittgenstein, en particular, parece provocar este tipo de reacción.

*MD*: Es completamente cierto. Pero Wittgenstein es mucho más oscuro que Frege, a causa de la manera como escribía. Con frecuencia dejaba al lector buscar lo importante.

*FP*: Hay comentarios de Wittgenstein que están abiertos a interpretación. Hay muchas oraciones y párrafos que parecen contener comentarios incoherentes.

*MD*: Y cuestiones que se dejaron sin contestar, y así sucesivamente. Se debe preguntar: “¿A qué viene este párrafo en este punto? ¿Por qué lo puso allí?” Por tanto, pienso que en este caso es más comprensible. También creo que estamos bastante lejos de entender completamente a Wittgenstein. De este modo, quizás en tales discusiones la verdad llegue a salir a la luz, pero no creo que haya lugar para discusiones de *ese* tipo en el caso de Frege. Cierta-

mente, hay lugar para discusiones en lo que a la evaluación de sus doctrinas se refiere. Pero en qué consistían me parece bastante claro.

*FP:* Esto me lleva a otra pregunta referente a Wittgenstein. Usted ha dicho que empezó su carrera filosófica considerándose como un seguidor de Wittgenstein; al menos hasta 1960<sup>4</sup>. Tengo tres preguntas al respecto. Para empezar, ¿qué significó para usted la época en la que fue seguidor de Wittgenstein? En segundo lugar, ¿se embarcó usted en el estudio de toda una vida sobre Frege adoptando una perspectiva filosófica particular que pudiera llamarse wittgensteiniana? Y, por último, ¿concibió su trabajo sobre Frege, como algo opuesto a su batalla contra el realismo, como una empresa completamente distinta de su propia perspectiva filosófica?

*MD:* Obviamente, me embarqué en el estudio de Frege adoptando una perspectiva filosófica, pues nadie se acerca a un filósofo sin alguna concepción propia. Pero, en realidad, no conscientemente en el sentido en que alguien podría decir: “Ahora voy a mirar a Frege desde el punto de vista de Wittgenstein”, o cualquier cosa similar. No lo vi como algo separado y, de hecho, no está separado para mí precisamente porque las cuestiones de Frege, en alto grado, son *cuestiones*. El estudio de la obra de Frege ha sido para mí un punto de partida para pensar sobre varias cuestiones filosóficas. Naturalmente, cuando escribes sobre un escritor en particular, debes hacer gran cantidad de exposiciones y todo eso, pero, como sabe, especialmente en el primer libro, intenté elaborar una plataforma para entrar a discutir todo un rango de cuestiones filosóficas. Hay muchas cosas en ese primer libro que no son realmente sobre Frege, aunque ése fuera el punto de partida.

*FP:* Ésa fue una de las quejas de Hans Sluga<sup>5</sup>.

*MD:* Ésta fue una de sus quejas, y he de admitir que había algo de justicia en ellas, aunque no estoy de acuerdo con alguno de los detalles. No creo que ese tipo de fondo histórico que intentó construir para Frege fuese del todo convincente. Pero es completamente cierto que, cuando escribí ese primer libro, no pensé lo suficiente sobre la situación en la que Frege mismo estaba. Creo que hay que hacerlo. Yo me centré más en los lazos entre su trabajo y lo que sucedió a continuación. Creo que tienes que preguntarte, cuando lees un filósofo: “¿Qué aspecto tenía el problema en su momento, dado la clase de cosas que otra gente decía entonces?”

*FP:* En lo que respecta a Frege y Wittgenstein, usted ha dicho que la concepción de Wittgenstein del carácter social del significado, del significado como el uso, fue anticipada por la idea de Frege de la objetividad del *Sinn*<sup>6</sup>. ¿No es ésa una manera de ver a Frege desde un punto de vista wittgensteiniano?

*MD:* No estoy seguro. En Frege es muy fuerte el énfasis sobre la incommunicabilidad de los *pensamientos* [*Gedanken*], y sobre el hecho de que son comunes a todos nosotros.

*FP:* Y esto se presenta en firme oposición a la incomunicabilidad de las representaciones [*Worstellungen*].

*MD:* Correcto. Ahora bien, no hay en Wittgenstein el mismo tipo de rechazo de la idea de la incomunicabilidad de la vida mental interior. Lo que podrías decir sobre Frege es que hay este énfasis en la comunicabilidad de algo accesible a todo el mundo, pero no hay ninguna exploración detallada sobre ello. No discute en absoluto cómo es que todos podemos dar el mismo sentido a nuestras oraciones.

*FP:* No da tampoco ninguna explicación de en qué consiste la *captación* efectiva de pensamientos. Hay, por así decirlo, un acto desnudo de captación.

*MD:* Correcto. Es simplemente un hecho.

*FP:* Así que ¿cree que la idea de Wittgenstein es sólo un modo de sacar partido de la intuición de Frege?

*MD:* Creo que podría verse ciertamente de ese modo. Es difícil estar seguro. Obviamente estaba profundamente influenciado por Frege. Me parece que, en general, muestra su peor lado cuando critica directamente a Frege. No porque Frege tuviera siempre razón y Wittgenstein estuviera siempre equivocado, sino porque es bastante burdo cuando critica a Frege. No sé por qué. Obviamente, una gran parte de la influencia no se muestra a primera vista. No está siempre refiriéndose explícitamente a Frege y no siempre expresa cuando debiera su deuda hacia él. Creo que el origen de estas ideas puede haber sido a través de la lectura de Frege. No estoy seguro.

*FP:* Hay otra cuestión en su lectura de Frege que es bastante notable: el énfasis en la idea de Frege de que entender el significado de una oración, esto es: el pensamiento expresado por una oración, es conocer sus condiciones de verdad, o si esas condiciones se cumplen o no. A menos que me equivoque, Frege aboga explícitamente por esta concepción sólo en una ocasión, a saber, en *Grundgesetze*, § 32<sup>7</sup>. No obstante, usted aprecia en este punto específico una de las piedras angulares del realismo de Frege, y su propia argumentación en contra del realismo es de hecho explícitamente contraria a la denominada teoría del significado veritativo-condicional. ¿Cree que realmente esto fue un tema central de Frege?

*MD:* Absolutamente. Creo que esto está relacionado muy de cerca con su oposición a la intrusión de la psicología en la lógica. Considere sólo las cosas que dice en *Grundlagen* sobre las definiciones psicologistas<sup>8</sup>. Cuando no puedes pensar en cómo definir un concepto matemático básico, lo defines en términos de las operaciones mentales necesarias para captar el concepto. Lo que dice sobre esto es lo siguiente: no puedes usar tal definición para *probar* nada. Yo estoy de acuerdo en que la observación no es directamente sobre cuestiones de verdad. Pero pensemos sobre ello: ¿*Cuándo* puedes usar una definición para probar algo? Precisamente, cuando te dice bajo qué condiciones sería verdadera

una oración que involucra al término definido. Si hace eso, o si ayuda a hacer eso, entonces puedes usarlo para probar que alguna oración particular es verdadera. Esto es por lo que yo creo que esto es fundamental para Frege.

Acaba de hablar del asunto realismo contra antirrealismo. Lo que es muy destacable en Frege es que siempre se mantiene en guardia frente a la afirmación de que las condiciones de verdad tienen que ver con la forma en que *nosotros* reconocemos el valor de verdad. Muy a menudo, hay una verdadera advertencia. Por ejemplo, cuando afirma que los predicados deberían siempre estar definidos y que también debería determinarse para cada objeto si cae bajo el concepto o no. Usualmente añade: *nosotros* podemos no ser capaces de determinarlo aunque esté, por así decirlo, objetivamente determinado. La realidad lo determina, o algo así. De este modo, la negativa a tomar esto en los términos en que Wittgenstein los habría realmente tomado —en términos de lo que *nosotros* podemos hacer— es realmente bastante consciente.

## II. INCONSISTENCIA, HOLISMO, ARMONÍA E INTUICIONISMO

*FP*: Permítame volver a Wittgenstein. Mi próxima cuestión tiene que ver con cómo se tiene que leer el famoso lema: ‘El significado es el uso’ y determinar qué implicaciones filosóficas puede tener<sup>9</sup>. Éste es un gran problema y tiene que ver, una vez más, con la cuestión de ser un wittgensteiniano o no serlo, en el siguiente sentido. Mucha gente percibe que ninguna interpretación del famoso lema de Wittgenstein podría llevar, por así decirlo, a una revisión de las leyes de la lógica clásica. No estoy hablando aquí sobre la gente únicamente interesada en lo que Wittgenstein *realmente* quiso decir. Me parece que mucha gente quiere resistirse a la idea de que algo tan “obvio”, en cierto sentido, como ‘El significado es el uso’ podría conducir a algo *tan* drástico. ¿Por qué piensa que ocurre?

*MD*: Intentaré una respuesta. Fundamentalmente, porque no acepto el holismo, en el sentido en que creo que Wittgenstein lo hizo o, al menos, estuvo comprometido a hacer. Usted conoce la famosa idea wittgensteiniana respecto a que la filosofía no puede alterar nada en absoluto, sólo puede describir, etc. En particular, tenía la idea de que no se podía alterar la práctica lingüística, y se vio envuelto en el absurdo de que la filosofía no podía alterar la práctica lingüística, incluso si se mostraba que esa práctica era inconsistente o llevaba a contradicción. Se tienen que aceptar las contradicciones como un hecho.

*FP*: Pero nuestra práctica lingüística *podría* ser ciertamente inconsistente.

*MD*: Tarski creía que lo *era*, esencialmente.

*FP*: La práctica lingüística *efectiva* es a menudo inconsistente.

*MD:* Bien, “la práctica lingüística efectiva”... ¿Qué quiere uno decir exactamente con eso? Seguramente no podría ser parte de una práctica que la gente realice aserciones contradictorias. Si se quiere decir que una práctica lingüística es contradictoria, se tiene que decir que hay principios generales que la gente sigue y podría reconocer como tales. Quiero decir con eso que podrían reconocer que siguen *estos* principios. Si los presionáramos, también reconocerían cuáles llevan a contradicciones. La clave es que nosotros podríamos presionarlos para hacerlo.

*FP:* Por lo tanto, la gente se contradice a sí misma, ¿no es eso una práctica? ¿Por qué no limitarnos a decir que toman parte en la práctica de la contradicción?

*MD:* Se podría decir eso. Pero entonces debe puntualizar su afirmación y admitir que también pueden reconocer que lo que han dicho requiere alguna revisión. Hay una distinción entre el individuo que se contradice a sí mismo, que podría reconocer el error y su fuente, y el hecho de que el *lenguaje mismo* sea inconsistente, que es lo que preocupaba a Tarski en relación con los lenguajes naturales. Esto significa que hay principios generales que gobiernan el uso del lenguaje que todo el mundo reconocería y que son tales que la gente, si fuera presionada, admitiría que les conducen a una contradicción. En esto consisten las paradojas. Cuando afrontan las paradojas, la gente no sabe lo que hacer porque se la ha llevado a una contradicción por pasos que parecían absolutamente inevitables. Así, simplemente le dan la espalda. Naturalmente, entonces, los filósofos empiezan a preocuparse al respecto.

Un punto importante en nuestra discusión sobre el holismo es este: Wittgenstein creía —y estoy completamente en desacuerdo con esta visión— que nada en la práctica lingüística y en particular, en el uso de las reglas de inferencia, requiere justificación o puede ser criticado. Si es la práctica lo que es absurdo, entonces eso es justificación suficiente. No necesita ninguna justificación adicional. Ahora bien, me parece que está equivocado porque las inferencias no son cosas aparte del resto del lenguaje. Una inferencia no es como un crucigrama que no afecta a nada más. Conduce a afirmaciones y conclusiones, y estas conclusiones pueden contener constantes lógicas. De este modo, ha de preguntarse: “¿Cómo se usan? ¿Cómo reaccionamos ante tales aserciones? ¿Qué consecuencias deberíamos sacar de ellas?”, y así sucesivamente.

Me parece que existe la posibilidad de un desajuste entre el modo en que razonamos y la forma en que *utilizamos* las conclusiones a las que llegamos mediante razonamiento. Un proceso de razonamiento ha de justificarse sobre la base de que conduce a cosas que estamos justificados a aseverar de acuerdo con los significados que les asignamos.

*FP:* Y, en particular, ¿con el significado que asignamos a las constantes lógicas?

*MD:* En efecto. Hay un requisito de consonancia, por así decirlo, entre diferentes partes de la práctica lingüística, que es algo extremadamente complicado y que no nos autoriza a decir: “Bien, nosotros razonamos de ese modo, eso es lo que llamamos ‘razonamiento’ y eso es todo”.

*FP:* Así, es el requisito de armonía lo que impone el rechazo del holismo y lo que nos fuerza a la lectura de ‘el significado es el uso’ como algo que lleva a una revisión de ciertos patrones de razonamiento tales como los basados en las leyes de la lógica clásica. Esto es muy *anti-wittgensteiniano*.

*MD:* Ésa es la cuestión en la que difiero completamente de Wittgenstein. No creo que hubiera ninguna justificación en su afirmación de que la filosofía no puede interferir en nada. Nuestra práctica lingüística puede ser tan incorrecta como nuestra conducta puede ser incorrecta o irracional. La filosofía tiene el derecho de señalarlo.

*FP:* ¿Cree que los patrones clásicos de razonamiento y leyes de la lógica clásica son realmente inconsistentes y llevan a contradicción?

*MD:* No pienso que sean totalmente inconsistentes. No pienso que conduzcan a algo tan *malo* como la contradicción. Considero que llevan o pueden llevar a la falta de armonía sobre la que usted habló. Al usar ciertos patrones de inferencia, se nos lleva a aseverar cosas que en realidad no estamos autorizados para aseverar, dados los significados que asignamos a nuestras palabras.

*FP:* Examinemos un caso estándar. Supongamos que alguien usa la regla de la eliminación de doble negación, esto es: infiere  $p$  de  $\neg\neg p$ . Un intuicionista rechazará su inferencia como inválida. Pero ¿qué problemas hay con el uso de esta ley lógica? Debe ser que no podemos afirmar  $p$  sobre la base de  $\neg\neg p$ . ¿Pero, por qué  $\neg\neg p$  no puede constituir suficiente fundamento para  $p$ ?

*MD:* No es suficiente fundamento en *sí mismo*. Por supuesto, hay muchos casos donde eso es completamente correcto, y estos casos incluyen todos aquellos en los que podríamos realmente resolver la cuestión. Pero en general, cuando es algo que no tenemos los medios para decidir, entonces hay un problema. Todo esto depende de cómo se entienda la negación. Si, como hacemos normalmente, se entiende esto de tal manera que sea suficiente, a fin de aseverar la negación de una oración  $p$ , mostrar que *no se podría* estar en posición de aseverar  $p$ , entonces el hecho de que no se pueda estar en condiciones de aseverar la negación misma, no garantiza ciertamente que se esté en posición de aseverar la propia oración  $p$ .

*FP:* Pero ¿constituiría una base suficiente para la afirmación el que pudiéramos determinar efectivamente el valor de verdad de  $p$ ?

*MD:* Cierto, de otra manera se consigue simplemente algo más débil. La ilusión procede desde una imagen que tenemos de una determinada realidad, que no somos capaces de observar pero que, no obstante, debemos fijar

de un modo u otro. ¿Esto no es falso? Bien, entonces tiene que ser verdad. Es así de simple. Es una imagen psicológicamente convincente que usamos.

Mire usted, esto no tiene que ver exactamente con reglas de inferencia, pero tiene mucho que ver con concepciones realistas. Hay una creencia enormemente extendida en el determinismo. No voy a hablar sobre mecánica cuántica. Ése es otro problema. Quiero decir, ésta es otra razón por la que la gente no debería creer en el determinismo. Pero olvidémonos la mecánica cuántica. Limitémonos a pensar en sistemas caóticos. Me han dicho los partidarios de los sistemas caóticos *deterministas* que si se tienen las condiciones iniciales de un *modo preciso*, los estados subsiguientes del sistema podrían estar determinados completamente. El problema es que no podemos predecirlos porque *no podemos* nunca disponer de las condiciones iniciales con precisión, y una pequeña variación producirá una gran variación posterior. De este modo, sostienen que éste es impredecible y, sin embargo, determinista.

Hablar ahora acerca de que un sistema es determinista es suponer que *hay* valores precisos para las condiciones iniciales de las cantidades, proporcionados por los números reales. Pero esto equivale a la imposición de un tipo de imagen matemática —la del continuo matemático— sobre la realidad que, de hecho, no encaja en absoluto con nuestra experiencia. Todo el mundo señala constantemente que cuando medimos, sólo medimos hasta un cierto grado de precisión, etc. Si, para empezar, no se comienza suponiendo que estas cantidades tienen, en cierto sentido, magnitudes absolutamente determinadas, entonces, no queda lugar alguno para el determinismo. Decir que un sistema es determinista es más que una observación acerca de las matemáticas.

*FP*: Eso es sólo, por así decirlo, un rasgo de las matemáticas.

*MD*: Es cierto. La suposición fundamental es que todas estas cantidades tienen magnitudes *absolutamente* determinadas dadas por números reales.

*FP*: Eso es a lo que equivale parcialmente la denominada teoría del valor oculto.

*MD*: Exactamente. Y esto es algo impuesto por esta forma de pensar.

*FP*: Ese era el punto de vista de Einstein.

*MD*: Pero eso era en respuesta a algunos problemas específicos de la mecánica cuántica. No estoy hablando de eso. La mayoría de los físicos, aceptan el continuo clásico como un buen modelo de la realidad física, pero creo que harían mucho mejor si usaran el continuo intuicionista. Siempre se está progresando, pero nunca se llega a valores determinados.

*FP*: Hablemos de Wittgenstein y de la relación entre Wittgenstein y el intuicionismo. Una cosa que a la gente no le gusta del intuicionismo es el tipo de filosofía subjetivista o incluso solipsista que va asociada con él, o el intuicionismo de Brouwer con el que estaba comprometido. ¿Cree que la perspectiva wittgensteiniana sobre el carácter social del significado proporciona una salida? Supongamos que ‘el significado es el uso’ de hecho lleva a una revisión de la



lógica clásica. Si aceptamos esa interpretación de esa parte de la filosofía del segundo Wittgenstein, ¿sacamos el intuicionismo fuera del solipsismo, fuera de esa clase de subjetivismo con el que está normalmente asociado?

*MD:* Creo que sí. Por supuesto, Brouwer parece haber sido un solipsista genuino. Creo que realmente no creía en que hubiese otras personas. Tome como ejemplo el supuesto lenguaje de los datos de los sentidos, que es un lenguaje solipsista. Si hubiera tal lenguaje, se tendría que hacer un gran esfuerzo para llegar desde él al lenguaje de objetos físicos. Pero el caso matemático es bastante diferente. El contraste con las matemáticas es llamativo y Brouwer, por supuesto, está completamente equivocado sobre la incomunicabilidad de las estructuras matemáticas. Lo llamativo de las matemáticas es, precisamente, su comunicabilidad. No hay nada en una idea matemática que no pueda ser comunicada. Lo más sorprendente es que no se tiene que hacer nada, en el sentido de que, si se tiene una descripción de una teoría matemática en términos de las construcciones que el matemático individual realiza en su mente, no se tiene que hacer prácticamente nada para transformar eso en una descripción de las construcciones que pueden ser comunicadas de un matemático a otro. ¿Por qué? Porque la teoría de Brouwer puede ser modificada, sin ningún cambio, excepto en cuestiones de trasfondo, en una teoría que podríamos llamar matemáticas comunes. Esto no podría pasar en ningún otro campo de discurso. En el caso del mundo físico tendría lugar un enorme vacío entre el mundo que todos *nosotros* habitamos y el mundo que yo observo. Pero en el caso matemático, no hay tal vacío y esta es la razón por la que el solipsismo —que estoy absolutamente de acuerdo fue una parte y el motivo de la filosofía global de Brouwer— realmente no importa.

### III. AUSTIN, RYLE Y CARNAP

*FP:* ¿Puedo volver a Wittgenstein? En el Prefacio de *Truth and Other Enigmas*<sup>10</sup>, decía que la clase de trabajo que Wittgenstein realizó —al menos, según creo, en *Investigaciones filosóficas*— le vacunó contra la influencia de Austin. ¿Cómo cree que el trabajo de Wittgenstein ayuda en contra del tipo de argumentación de Austin del “caso paradigmático” y los modos deliberadamente asistemáticos de tratar el lenguaje, esto es: contra la filosofía del lenguaje ordinario que dominó Oxford en cierto momento? Por otra parte, ¿piensa que la filosofía analítica debería o podría ser sistemática?

*MD:* El comentario que realicé sobre Austin sólo era un comentario histórico, por así decirlo, sobre mí mismo. Es verdad que esta oposición al sistema es común a Wittgenstein y a la filosofía del lenguaje ordinario de Austin; la idea es que debes tratar las cosas punto por punto, y así sucesivamente. Pero creo que la gran diferencia entre Wittgenstein y lo que al menos

Austin practicaba, o enseñaba, fue que Wittgenstein siempre empezaba con problemas filosóficos y luchaba con ellos, mientras que Austin creía que éstos se debían a confusiones o malentendidos sobre nuestro propio lenguaje, a cosas que andan mal en el lenguaje.

Wittgenstein desde luego pensó, como Austin, que esto tenía mucho que ver con el lenguaje. Pero empezó por los problemas, mientras que Austin en realidad enseñó —no sé si esto es cierto de su propia práctica— que deberíamos olvidarnos de los problemas filosóficos. Debemos empezar por observar las palabras y cómo se usan, realizando análisis precisos de éstas, etc., sin tener en cuenta qué problemas filosóficos hay, y a continuación sucederá un milagro y todos los problemas filosóficos se disolverán. Esto es lo que, por encima de todo, me parece tan destructivo de la reflexión filosófica tal y como la entendía. La motivación de la actividad en su conjunto viene de las perplejidades a las que llegas cuando empiezas a reflexionar sobre la voluntad humana, o el tiempo, o cualquier otra cosa. Y, hombre, enseñar a la gente a apartar la mirada de ellos, pues bien...

*FP:* Hay otra tradición en la filosofía analítica. Me estoy refiriendo a la influencia de Carnap en los Estados Unidos. Carnap fue un filósofo sistemático y ejerció una enorme influencia sobre Reichenbach, Quine, Goodman, Putnam, etc. Hay toda una generación de filósofos americanos que tomaron por filosofía lo que Carnap enseñaba que era o que le tomaron a él por modelo, y para Carnap la empresa de la filosofía era la construcción de un sistema. ¿Cree que estaba más cercano a lo que la visión correcta de lo que debería ser la empresa filosófica? Por supuesto, aquí apenas tuvo influencia alguna.

*MD:* Y eso se debe a Ryle. Sólo una última cosa sobre Austin. Siempre pensé que Austin estaba ciego en relación con el tema de la reflexión filosófica. No fue nunca un hombre brillante, pero siempre pensé que su influencia era extremadamente mala. En cuanto a Ryle, no tenía esta opinión sobre él. Poco a poco llegué a esa opinión, pero en aquel momento no la tenía. Por el contrario, creía, o probablemente creía, mucho de lo que Ryle decía. Estaba en desacuerdo total con Carnap. Consideraba a Carnap como el peor filósofo, como alguien que cometía errores triviales, y por esa razón pasó mucho tiempo antes de que yo leyera realmente algo de Carnap y lo tomase de alguna manera en serio. He crecido, por así decirlo, estudiando filosofía en Oxford, cuando Ryle era el rey. Tenía una grandísima influencia. Austin vino más tarde. Pensé que no había necesidad de prestar atención alguna a Carnap, simplemente porque Ryle decía que no deberíamos y nos reímos de él. Así pues, el asunto es bastante más diferente para mí de lo que lo es para esas personas para las que Carnap fue una gran autoridad.

*FP:* Basta con considerar su influencia sobre Quine y Goodman.

*MD:* Es cierto. *The Structure of Appearance*, que fue el primer libro de Goodman, era un esfuerzo, un intento por hacer el mismo trabajo que el

*logische Aufbau*. Pensaba, y sigo pensando, que ésta es una empresa completamente equivocada<sup>11</sup>. Creo que la opinión de Wittgenstein de que no hay ninguna tesis filosófica que la filosofía pueda realmente aportar, y que todo lo que puede hacer es recordarte cosas que ya conocías bien, es errónea. Hay teorías que han de ser construidas. Pero no estoy muy convencido por las teorías efectivas de Carnap. Hay algo muy estéril en ellas. Así, para mí, la sublevación de Quine es completamente inteligible.

¿Cómo lo expresaría? ¿Conoce la historia sobre el irlandés? Alguien se ha perdido y pregunta a un irlandés: “¿Cómo puedo llegar a Dublín?” El irlandés piensa un rato y contesta: “Si yo estuviera yendo hacia Dublín, no debería empezar desde aquí”. Me parece que fue más bien una pena empezar desde Carnap.

*FP*: Puede ser cierto, pero hay muchas inquietudes que se encuentran en Carnap —por ejemplo, en su largo artículo “Testability and Meaning”— que están ciertamente muy cercanas al tipo de cosas por las que usted se preocupa<sup>12</sup>. Estoy pensando, concretamente, en la teoría verificacionista del significado y en la manera en que Carnap intenta enmendarla reemplazando la noción de verificación por la noción más respetable de confirmación gradual entendida en términos probabilísticos. También estoy pensando en su rechazo de la idea ingenua de que los enunciados inverificables no tienen significado, un signo seguro de que algo estaba equivocado en el criterio original positivista de significatividad o significado cognitivo. Todos estos asuntos están muy cercanos a la cuestión fundamental del debate realismo contra anti-realismo tal como usted lo concibe.

*MD*: Eso es probablemente cierto. Debe ser un efecto prolongado de la enseñanza de Ryle el que no haya prestado atención a Carnap.

#### IV. FILOSOFÍA ANALÍTICA, SU HISTORIA Y LA TESIS DE LA PRIORIDAD

*FP*: Dejemos de lado a Carnap entonces. Permítame cambiar a otra cuestión. Recientemente, usted ha mostrado cierto interés por la historia de la filosofía. Al comienzo de *Origins of Analytical Philosophy*, afirma que la filosofía analítica debe entender su propia historia<sup>13</sup>. Supongo que esto fue motivado por las quejas de Sluga sobre su primer libro.

*MD*: Posiblemente sí. De un modo indirecto. Es decir: los comentarios de Sluga me convencieron en poco tiempo de que no había prestado la atención suficiente al trasfondo histórico. Pero entonces, como ya dije, no estaba demasiado impresionado por el suyo. En particular, estaba profundamente en desacuerdo sobre su rechazo a prestar atención a Husserl. En ese libro sobre Frege, dice que debería ser interesante hacer una comparación entre los dos, pero que esto va más allá del alcance del libro. Me parece que si se va a escribir un libro

sobre Frege y su marco histórico, eso es precisamente lo que se debería hacer. Por ejemplo, no hay nada fructífero en todo ese material sobre Lotze y compañía.

Pero eso no fue sólo en respuesta a Sluga. Fue también debido a Herman Philipse, un filósofo holandés que se encontraba en Oxford en 1982 ó 1983 y quiso dar un seminario sobre las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Contactó conmigo, en parte creo porque era sólo un invitado y no sabía si tendría algún público en caso de dar un seminario, o incluso si estaba autorizado o no para hacerlo. Me ofrecí a darlo con él. Como resultado, por supuesto, comencé a profundizar en las *Investigaciones* y me resultó muy interesante. Así pues, fue una combinación. El otro motivo fue responder a las preguntas que Sluga no había logrado responder.

*FP*: ¿Cuál es el interés filosófico de una comprensión de ese tipo, una comprensión de la historia de la filosofía analítica, además del interés histórico o cultural en general? La inmensa mayoría de filósofos analíticos cree que esto no viene al caso, filosóficamente.

*MD*: Sí. Pero mire, a principios de siglo, por ejemplo, en el momento en que Husserl publicó sus *Investigaciones lógicas*, no existía todavía la fenomenología como escuela. No existía todavía la filosofía analítica como escuela. Había muchas corrientes y lo normal hubiera sido situar a Frege y Husserl en lugares bastante cercanos, aunque su descendencia haya sido tan divergente. Es una cuestión muy interesante que puede arrojar luz sobre muchas cosas. ¿Por qué se produce esa divergencia tan amplia? Puede expresarse de otro modo. En la misma tradición analítica hay ahora diversas personas —Gareth Evans fue uno de los primeros— que rechazan lo que en una ocasión se llamó el teorema fundamental de la filosofía analítica: la prioridad del lenguaje sobre el pensamiento.

*FP*: La tesis de la prioridad.

*MD*: Sí, la tesis de la prioridad. Sin embargo, estos filósofos están claramente *en* la tradición analítica. No creo que Evans leyera una palabra de Husserl en toda su vida. En su libro, los pilares eran Russell, Frege y Moore<sup>14</sup>. Hay otra gente ahora. Por ejemplo, Christopher Peacocke. Eso invita a una pregunta: “¿Qué es esencial a la filosofía analítica?” En el pasado, podía haber dicho que era la tesis de la prioridad. Todos ellos la aceptaron. Pero eso ya no es verdad. ¿Son todas estas personas filósofos analíticos? Es bastante evidente que lo son, pues el tipo de análisis que llevan a cabo es muy similar, o al menos es desarrollado desde una teoría del significado fregeana, una semántica fregeana, o algo así. De este modo, la cuestión de determinar qué es lo esencial de la filosofía analítica es en realidad una cuestión muy interesante. Pero ¿cómo puedes comprender eso a menos que regreses a sus orígenes? ¿Qué distingue a esta clase de filosofía de otras? ¿Dónde aparece exactamente la divergencia? De este modo, creo que hay una enorme cantidad de trabajo por hacer.

Otra cosa que no discutía en absoluto en mi primer libro, pero que creo puede arrojar mucha luz, es el hecho de que no comprendemos en absoluto la interacción entre Wittgenstein y el Círculo de Viena. A causa del *Tractatus*<sup>b</sup>. *Ése es el libro*. Wittgenstein reverenció a Frege. Pero es escuela-de-Russell mucho más que escuela-de-Frege. Fue escrito en el ambiente de Cambridge, ¿correcto? Los problemas sobre los que él había estado pensando eran problemas sobre los que Russell, Ramsey y demás, habían estado pensando. Y entonces, tuvo ese gran impacto sobre personas completamente diferentes, en un ambiente completamente diferente, en Viena. ¿Qué sucedió exactamente? ¿Cuál fue la relación entre Wittgenstein y estas personas? Yo, en realidad, no lo comprendo en absoluto, y me parece que cuando lo entendamos aprenderemos mucho, no sólo histórico, sino también filosófico.

*FP*: También dice usted al principio del libro que no está interesado en las relaciones causales entre autores y teorías, sino en la posteridad de ideas que estuvieron *l'air du temps* en el cambio de siglo, ideas que uno también encuentra en autores no pertenecientes a la tradición analítica, como Brentano y Husserl<sup>15</sup>. En algún momento, dice con más precisión que lo que le interesa es la posteridad *legítima* de estas ideas<sup>16</sup>. ¿Hay algunos intrusos, personas que afirmen ilegítimamente que pertenecen a la tradición analítica pero que realmente no pertenecen?

*MD*: Ésta es una pregunta muy buena. Las únicas personas que se me ocurren en este momento como intrusas, son personas de varios tipos que piensan que la filosofía está acabada de una manera u otra. Entre estos, hay varios que se hacen llamar seguidores de Wittgenstein. Naturalmente, están Baker y Hacker, que creen que realmente no hay nuevos problemas filosóficos por resolver<sup>17</sup>. Una vez que se ha llegado al nirvana como ellos han hecho, entonces se ve que cualquier discusión filosófica está destinada a ser absurda. Todo lo que se puede hacer es contar la historia de esto y señalar los sinsentidos de diferentes clases sobre los que hablaban estas personas. Se trata sólo de la historia de pseudoproblemas y de la serie de soluciones sin sentido propuestas para solventarlos. Esto es todo lo que hay. Rorty, en los Estados Unidos, desde una perspectiva ligeramente diferente, predica esencialmente la misma doctrina.

*FP*: Eso se ha predicado en el continente durante mucho tiempo.

*MD*: ¿Es eso cierto? ¿Quién lo ha hecho?

*FP*: Derrida, por ejemplo. Pero también, y más generalmente, ha sido predicado por personas que están convencidas de que hay una discontinuidad fundamental entre los problemas filosóficos tal y como aparecen en diferentes etapas de la historia, o más bien, entre las sucesivas *presentaciones* de estos problemas. En tal caso, la doctrina parece ser una consecuencia directa de una concepción historicista de la filosofía más que un credo filosófico en el que la gente creyera ciegamente. En algunos casos, esto ha llevado a conside-

rar que soluciones a problemas tradicionales están *a priori* destinadas a fracasar.

*MD:* Pero Derrida no pretende estar en la tradición analítica.

*FP:* Pero la influencia continental es muy grande sobre Rorty. Y, a través de autores como Rorty, curiosamente sobre Putnam.

*MD:* Putnam rechaza gran parte de lo que dice Rorty, pero está un poco influido por él. Bien, clasifiquémoslos a todos como intrusos.

*FP:* Así que ¿cómo deberíamos identificar la filosofía analítica? Parece ser una tarea bastante difícil. No podemos hacerlo diciendo que hay un grupo de posiciones que todos los filósofos analíticos deberían sostener sólo porque son filósofos analíticos. (Esto es, por cierto, el modo en que algunas personas conciben las cosas en el continente: los filósofos analíticos son todos empiristas o positivistas de un tipo y otro.) No podemos, por así decirlo, hacerlo mediante el contenido, pero tampoco podemos hacerlo mediante el método. No hay tal cosa que sea el único método que todos los filósofos analíticos comparten cuando abordan un problema concreto. Por eso, ¿cómo deberíamos hacerlo? En *Origins of Analytical Philosophy* usted adopta un punto de vista muy fuerte y muy estricto en este asunto cuando afirma que *sólo* un análisis filosófico del lenguaje puede llevarnos a un análisis filosófico del pensamiento<sup>18</sup>. Me parece que si adoptamos ese punto de vista el trabajo de Gareth Evans ya no forma parte realmente de esa tradición. Quizás todavía debería formar, aunque sólo marginalmente.

*MD:* Pero, históricamente, es evidente que es así, ¿cierto?

*FP:* Históricamente sí, y ése es precisamente el asunto al que quería llegar. Podríamos también mirar el problema desde un ángulo diferente. Piense, por ejemplo, en la manera en que Nelson Goodman explica lo que significa su particular forma de nominalismo. No se dedica a decir qué *son* los individuos. (Aunque estoy de acuerdo en que finalmente eso es lo que hace.) Se ocupa primariamente de explicar qué es *describir* el mundo en tanto que compuesto de individuos<sup>19</sup>. Podría decir: “Bien, ésa es una forma típicamente analítica de proceder”. La cuestión metafísica *per se* es aplazada hasta que la cuestión lingüística esté correctamente entendida o solucionada, o tal vez incluso hasta que nosotros hayamos encontrado una formulación satisfactoria de la cuestión lingüística. Podríamos encontrar otros ejemplos.

Pero permítame volver a Evans y al análisis de los pensamientos singulares que propone en su “Understanding Demonstratives” que, en muchas maneras, se basa sobre un rechazo implícito de la tesis que usted considera como la tesis fundamental de la filosofía analítica. Evans supone que “atribuir un sentido fregeano a un término singular es decir que hay un modo particular en el que su referente debe ser pensado (como referente) si el término ha de ser comprendido”<sup>20</sup>. Si seguimos la sugerencia de Evans, nuestra explicación irá desde el pensamiento a la oración y al término. *Empezaremos* por

explicar qué es tener o poseer un pensamiento sobre un objeto particular y *después* caracterizaremos el significado de la oración que contiene una ocurrencia del término singular que tiene el objeto como su referente en términos de una expresión de *ese* pensamiento particular acerca del objeto. Nuestras “actitudes epistémicas” —para usar la frase de Evans— hacia los pensamientos que poseemos, desempeñan un papel en la determinación del sentido. Por eso, ¿qué papel, si lo hay, deberíamos atribuir a esta tesis de la prioridad en la identificación de la filosofía analítica?

*MD*: Realmente no puede hacerse mediante doctrina, como ha dicho usted. Podría tomarse la postura de que, una vez que la tesis de la prioridad es rechazada, se está dentro de la filosofía post-analítica o algo así. Podría convertirse en una característica definitoria. Pero creo que eso sería erróneo, o inútil de todos modos. Creo que la gran diferencia entre los filósofos analíticos y los otros es probablemente que todos los filósofos analíticos asumen algo que se parece al tipo de semántica que subyace a la lógica matemática, esto es: semántica fregeana. No necesariamente en todos los detalles, pero, sin embargo, asumen una estructura tal donde los componentes de las oraciones o los componentes de los pensamientos —uno proyecta y modela la estructura de pensamientos sobre la estructura de frases— contribuyen al valor semántico de oraciones completas o pensamientos completos. Esa contribución es algo que va a fijar su verdad o aseverabilidad.

*FP*: ¿Es entonces la composicionalidad la característica definitoria?

*MD*: No sólo la composicionalidad como principio general, sino la composicionalidad junto con la idea de una sintaxis aproximadamente como la de la lógica de predicados estándar. Eso es muy vago y puede ser difícil aplicarlo a algunos filósofos del lenguaje ordinario. Pero creo que es, sin embargo, su trasfondo y lo que distingue a los filósofos analíticos de otros. Muchos prestan muy poca atención a la lógica matemática. No obstante, ha sido parte de la formación de todos ellos. Forma parte de su propia perspectiva sobre significado y contenido.

*FP*: ¿Es una cuestión de estilo, entonces? Muchas personas que trabajan en la filosofía analítica hoy en día no están interesadas, ni directa ni indirectamente, en la lógica matemática.

*MD*: La lógica matemática es una estructura inmensa, que va más allá de la parte elemental que puede ser lo que han aprendido. Pero la lógica elemental está, sin embargo, en el trasfondo de su concepción del lenguaje y el pensamiento, mientras que puede que no lo esté para aquellos que carecen de este conocimiento elemental. Realmente, no sé cómo es. Si usted estudia filosofía en una universidad francesa, ¿le enseñan lógica matemática elemental?

*FP*: En efecto, te la enseñan, aunque la mayoría de la gente cree que es totalmente irrelevante para las cuestiones filosóficas profundas. Lo ven como un asunto puramente técnico.

## V. ANTIRREALISMO, VERIFICACIONISMO Y FILOSOFÍA DE LA MENTE

*FP*: Tengo una serie de preguntas que hacerle respecto a la relación entre filosofía del lenguaje, filosofía de la mente y antirrealismo. Déjeme empezar con el tipo de antirrealismo por el que usted aboga, o más bien, por el tipo de reto que usted cree que el realista debe afrontar. Mucha gente tiene la sensación de que el tipo de semántica que defiende equivale en última instancia a alguna forma u otra de verificacionismo. Está, por ejemplo, la crítica de Michael Devitt<sup>21</sup>, que, ciertamente, está basada en una interpretación de este tipo, y también la de Stephen Schiffer, que en *Remnants of Meaning*, está bastante cerca de acusarle tanto de verificacionismo como de conductismo<sup>22</sup>. Por supuesto, estas son posiciones filosóficas que creo que nadie se atrevería a defender hoy. Con todo, es tentador pensar que una teoría del significado antirrealista está cercana, sino es idéntica, a una teoría verificacionista del significado. ¿Cuál es la principal diferencia entre el antirrealismo tal como usted lo concibe y esta posición un tanto anticuada? ¿Cómo trazaría la diferencia entre ellas?

*MD*: Decía que nadie sería un verificacionista. Realmente en el pasado he usado el término “verificación”, pero no creo que sea un término enteramente feliz. “Justificación” es un término mejor y la idea que yo defiendo es que el significado de una oración viene dado por el tipo de justificación que podría proporcionarse para ella.

Hay un gran contraste entre el verificacionismo del Círculo de Viena y el tipo de teoría del significado del que soy partidario, que yace, a mi juicio, en su rechazo de la clase de atomismo que estaba implícito en las ideas positivistas. Los positivistas hablaban como si cada oración pudiera ser considerada teniendo un sentido o significado independientemente de su pertenencia a un lenguaje, es decir, independientemente de que haya otras oraciones relacionadas con ella. La verificación consistiría en última instancia en alguna secuencia de experiencias sensoriales. Pero esto es obviamente un sinsentido. No se puede tener una teoría del significado que ignore el hecho de que nuestras oraciones son parte de un lenguaje y mantienen relaciones con otras oraciones. En general, la justificación de cualquier afirmación, de cualquier oración, será algo que involucre no sólo experiencia, sino también inferencia. Éste es exactamente el contraste que se hace en el famoso artículo de Quine “Two Dogmas of Empiricism”<sup>23</sup>. Termina con esta imagen del lenguaje como una estructura articulada con algunas cosas...

*FP*: ... en la periferia...

*MD*: ... y algunas cosas más allá, etc. Piense en la concepción del significado que Quine emplea —y no estoy diciendo que esto me satisfaga enteramente tal y como está planteado—. El hecho es que no ataca el



ramente tal y como está planteado—. El hecho es que no ataca el positivismo por ser verificacionista como tal. Por el contrario, la imagen con la que termina tiene que ver completamente con la conformidad de la estructura de oraciones, y los valores de verdad asignados a esas oraciones, con la experiencia. La experiencia tiene un impacto sobre la estructura como un todo. Por eso todavía se entiende en términos de verificación (o falsación, si lo prefiere) y en términos de los ajustes que tienen que hacerse en la estructura bajo el impacto de la experiencia. Lo que ataca es la concepción según la cual cada oración, por así decirlo, se autosustenta y espera a ver si algo tiene impacto sobre *ella*.

*FP*: Aislada, por así decirlo, del resto del lenguaje.

*MD*: Exactamente. Está claro que el impacto puede ser transmitido desde la periferia hacia el centro y que la transmisión se realiza por conexiones inferenciales, aunque no explica exactamente cómo. Pero la cuestión es ésta: no debería pensarse en la justificación de acuerdo con este modelo empirista de solo alguna secuencia de experiencias sensoriales. Esto puede tomar la forma que usted desee. Por ello es por lo que los positivistas tuvieron que realizar esa dicotomía entre las oraciones empíricas y las matemáticas.

*FP*: U oraciones “formales” en general...

*MD*: ... que tienen un tipo completamente diferente de significado. Pero en la concepción por la que estoy abogando, hay una gama. Tenemos oraciones puramente observacionales —si es que se puede decir que hay alguna— que han de ser verificadas directamente por observación, sin mediación alguna de la inferencia. En el otro extremo, hay cosas que se establecen puramente por razonamiento, como los teoremas matemáticos y la mayor parte de las cosas ocupan alguna posición intermedia. Ése es, pues, el contraste entre verificacionismo y antirrealismo.

En cierto sentido, la diferencia depende de lo que se entienda por “verificación”. Si con “verificación” se hace referencia a lo que hacemos cuando establecemos la verdad o falsedad de un enunciado, entonces mi teoría del significado es verificacionista. Con la salvedad de que no quiero insistir en que para cada enunciado hay una forma de establecer tal cosa concluyentemente. Estoy perfectamente dispuesto a admitir que hay algunos enunciados para los cuales no hay un dictamen concluyente. Siempre hay casos en los que los enunciados pueden ser rechazados más tarde, en los que son susceptibles de revisión. Una característica del significado de ciertas oraciones es que pueden ser confirmadas pero no concluyentemente establecidas. Podría llamarse verificacionismo en un sentido general si se quiere, pero no en el sentido atomista, y no estoy prejuzgando qué forma podría adoptar una justificación.

Creo que “justificación” es probablemente un término mejor. Originalmente, usé “verificacionista” porque quería impactar a la gente ligeramente.

Todo el mundo decía: “El positivismo ha sido refutado”. Nunca dieron una buena razón de por qué había sido refutado. En mi opinión, Quine fue la persona que lo refutó. La mayoría se limitaba a pensar que es algo en lo ya no creíamos, pero sin argumento alguno. Por eso es por lo que quedaron impactados. Lo que quería decir es que no es el componente verificacionista, sino el componente atomista el que estaba equivocado.

*FP*: ¿Todavía está dispuesto a sostener la distinción analítico/sintético?

*MD*: Sí. Creo que es incorrecto arrojarla por la borda.

*FP*: Así pues, en pocas palabras, cree que el significado de un enunciado está determinado o fijado, digamos, por sus condiciones de justificación, pero estas condiciones no pueden ser interpretadas de un modo atomista.

*MD*: Exactamente. Por encima de todo, creo que estas condiciones usualmente incluirán un componente de inferencia. El lenguaje depende del lenguaje, por decirlo así.

*FP*: Pero, si las condiciones de justificación no pueden ser interpretadas atomistamente, ¿no deberían, entonces, interpretarse holistamente? La comprensión de una oración dependerá siempre de la comprensión de oraciones que estén situadas en alguno de los senderos que conduzcan desde ésta hacia la periferia o desde la periferia hacia ésta. ¿No va eso en la dirección del holismo?

*MD*: No lo creo. Se llega al holismo si se suprime la distinción entre la periferia y el interior, ¿de acuerdo?

*FP*: De este modo, ¿no quiere usted separar la distinción entre periferia/interior de la distinción analítico/sintético?

*MD*: Quiero tener una *dirección*. Obviamente, la inferencia funciona en varias direcciones. Quiero tener una relación de dependencia de significado que vaya, toscamente hablando, sólo en una dirección porque creo que no podríamos dominar el lenguaje si el holismo fuera correcto. Ciertamente, creo que no podríamos dar una descripción sistemática de cómo funciona si esto fuera correcto.

¿Puedo añadir algo? Gran parte del ataque a la distinción analítico/sintético tiene que ver con un rasgo observado de los lenguajes naturales, a saber, que hay un gran margen de *maniobra*. Eso está ciertamente justificado. Si quieres proporcionar una teoría sistemática del significado, tienes que *parcelar* el sentido, por así decirlo, entre las diferentes palabras y construcciones de un lenguaje, y no hay probablemente una única forma de hacerlo. Si nos pidieran explicar el significado, o explicar lo que alguien debe conocer para conocer el significado de una expresión, probablemente asignaríamos el mismo significado a diferentes expresiones. Eso lleva a un tipo de holismo en nuestra comprensión de un lenguaje. No tenemos un modo tajante de decir: “Bien, si no entendemos *eso*, entonces *ésa* es la palabra cuyo significado no sabemos”. Por otro lado, esto contrasta con el tipo de esquema fregeano rígido donde cada expresión tiene su sentido perfectamente

determinado. Creo que éste es un ideal hacia el que deliberadamente tendemos cuando es necesario, y lo es cuando hay disputas o incertidumbres sobre nuestras justificaciones. Construimos teorías y, al hacerlo, tenemos que llegar a algún acuerdo sobre qué será tenido en cuenta como el sentido o la definición de este o aquel término; de este modo ordenamos las cosas y las acercamos al esquema fregeano.

Así pues, no quiero decir que la distinción analítico/sintético sea una distinción que tenga una aplicación absolutamente determinada a nuestro lenguaje tal que sea éste es. Pero no creo que sea algo que deba ser desechado. Por el contrario, es algo que necesitamos usar cuando estamos intentando resolver desacuerdos o comprender justificaciones en las que sólo creemos vagamente.

*FP:* Me gustaría retomar la oposición entre filosofía del lenguaje y la filosofía del pensamiento. Hablamos sobre esto en relación a la tesis de la prioridad y su papel en la identificación de la filosofía analítica. Pero me gustaría que hablásemos sobre la posibilidad de una filosofía antirrealista de la mente en relación con la tesis de la prioridad.

Ha dicho usted que las raíces de la noción de la verdad (o falsedad) de un elemento lingüístico (una oración, un enunciado) reside en la distinción entre un hablante que está siendo objetivamente correcto u objetivamente incorrecto en lo que dice cuando hace una aserción<sup>24</sup>. Si éste es el caso, entonces la noción de aserción, en un sentido u otro, es más fundamental que la noción de verdad. Ahora es complicado ver cómo podríamos dar un análisis satisfactorio de la noción de aserción sin tener en cuenta nociones psicológicas: nociones tales como creencia, deseo, intención, etc.<sup>25</sup> De este modo, si la noción de aserción es más fundamental que la de verdad, y si necesitamos la noción de aserción para dar una explicación filosófica de la noción de verdad, parece entonces como si tuviéramos que apelar a nociones psicológicas para explicar la noción de verdad. ¿Deberíamos?

*MD:* Comprendo la pregunta. Me gustaría decir algo primero, que no es una respuesta directa a la pregunta, sólo clarifica la posición que deseo defender. Creo que la noción de aserción correcta o incorrecta es mucho más primitiva que la de verdad. Hay muchos ejemplos en filosofía de gente diciendo: "Tales y tales formas de emisión no son enunciados con condiciones de verdad definidas". Se dice esto sobre los condicionales, por ejemplo. Hilbert dijo esto sobre los enunciados de la aritmética con cuantificadores libres. Ahora bien, lo que están diciendo es que hay que interpretar estas emisiones como emisiones que hacen una afirmación. Esto está claro en el más simple de los casos, por ejemplo, en la interpretación de Hilbert de los enunciados cuantificados existencialmente como comunicaciones incompletas. La idea es que estamos justificados al expresarlos si podemos proporcionar una instancia. Desde esta perspectiva, la distinción crucial no es entre verdad objetiva y

falsedad objetiva. La distinción crucial se establece en términos de lo que *nosotros* podemos hacer, en términos de si *nosotros* podemos o no justificar nuestra afirmación. Y esto encaja perfectamente con la idea de una aserción correcta frente a una aserción incorrecta.

La diferencia entre esta perspectiva y la de considerar una aserción como si tuviera un valor de verdad objetivo, es que las condiciones de verdad tienen que ser independientes de mi condición epistemológica, de cualquier cosa que pueda hacer, a menos que, por supuesto, el enunciado sea sobre mí. La idea es, entonces, que la aserción es decididamente verdadera o falsa, independientemente de si puedo justificarla o no. Mientras que desde la otra perspectiva, sólo la pensamos en términos de si puedo justificar la afirmación que hago. Eso es lo que entiendo cuando digo que la noción de aserción traza una ruta, por así decirlo, que lleva a la noción de verdad. Pero se debe ir mucho más allá para alcanzar la noción de verdad *propriadamente dicha*. Esto es, por decirlo así, sólo el principio de la ruta en tal dirección. Para alcanzar la noción de verdad, se ha de preguntar: “¿Por qué no puedo simplemente concebir esto como si hiciera una afirmación? ¿Por qué tengo que darle alguna valoración objetiva, independientemente de mí?”

Creo que el paso de su argumento que yo debería rechazar es la pretensión de que la aserción tenga que ser explicada psicológicamente. Sé que hubo una fase en la que Russell y Wittgenstein podrían haber dicho eso, pero no lo creo. Pienso que es una cuestión complicada. Tomamos la aserción como un acto externo. Te encuentras con una oración que debes comprender como dicha asertóricamente, y hay también un acto interno de juicio, cuando juzgas que algo es cierto. Creo que es mejor considerar el juicio como una internalización del acto externo de aserción que al revés, esto es: que considerar la aserción como la expresión de un estado interno o acto interno.

Hay una pregunta que aparece en algún lugar de las *Investigaciones filosóficas*: “¿Cuál es el juego del lenguaje de la aserción?” Realmente, Wittgenstein cree que no hay *una* cosa tal como la aserción. Hay casos diversos y diferentes. Pero creo que es, sin embargo, una pregunta correcta que puede ser perfectamente formulada.

Es muy tentador explicar en términos psicológicos lo que es dar una orden. Normalmente hablando, si una persona está en una posición de autoridad con respecto a otra cuando emite una orden, normalmente se supone que quiere que la otra persona haga lo que se le ordena hacer. Pero no tenemos que suponer que pueda tener algún *otro* motivo para darle la orden. El hecho es que, si *realmente* está en una posición de autoridad, está simplemente dando la orden y eso tiene ciertos efectos, sea cual sea la razón por la que dio la orden. Lo que tenemos que hacer es describir el juego del lenguaje de la orden y pienso que lo mismo es verdad para la aserción. El asunto no es aquí tan obvio porque las consecuencias no están tan claras como en el caso de las

consecuencias de dar una orden. Eso lo hace mucho más complicado de describir, pero creo que esto es lo que ha de describirse a título de juego del lenguaje de la comunicación; y esto implica decir cosas a la gente, más bien que decir algo sobre estados internos. Así pues, no creo que se tenga que echar mano de la intención o la creencia o, si se tiene que recurrir a la intención es, por así decirlo, sólo en una etapa muy posterior.

*FP:* ¿Lo que se necesita, entonces, es simplemente una descripción del acto lingüístico de aserción? ¿Puede proporcionarse sin tener en cuenta intenciones, creencias, deseos, y otras actitudes proposicionales?

*MD:* Eso es lo que espero. Quiero decir, si usted me dice: “Correcto. ¡Adelante y hazlo!”, mi respuesta sería: “No puedo”. Porque descansa sobre toda la teoría del significado y no sé exactamente cómo hacerlo.

*FP:* No se lo preguntaré entonces. En cambio le preguntaré otra cosa. Mi segunda pregunta sobre la filosofía del lenguaje frente a la filosofía de la mente concierne directamente al contenido del debate realismo contra anti-realismo. Este debate, tal como usted lo concibe, no es meramente sobre elementos lingüísticos (enunciados, oraciones), al menos, tal como yo lo entiendo, por tres razones. Para empezar, debería ser también sobre creencias y estados de creencia, porque también evaluamos creencias y estados de creencias en términos de verdad o falsedad. En segundo lugar, el significado es una noción *cognitiva*. Es lo que hablantes y agentes competentes comprenden o conocen cuando comprenden el significado de oraciones o conocen lo que es ese significado, y la cuestión de conocer cómo está el significado representado mentalmente importa mucho para el debate. Finalmente, la cuestión de decidir si la noción de verdad debe estar contrañida epistemológicamente afecta directamente a la naturaleza del concepto de verdad que legítimamente podamos o no formar.

Dado que el debate no puede ser meramente acerca de la comprensión lingüística, ya que también debe incluir la formación de conceptos, ¿acaso no es posible, por no decir obligatorio, interpretarlo como un debate de filosofía de la mente por derecho propio, no sólo sobre el significado de las oraciones, sino también sobre el contenido mental?

*MD:* Bien, puedo estar de acuerdo con usted. Ciertamente no pensaría —como de hecho pienso— que esto era un tópico que tenía una gran relación con estas disputas metafísicas sobre el realismo, si hubiese pensado que era *sólo* una cuestión de lenguaje, un poco de semántica. Estuvimos hablando antes sobre la tesis de la prioridad. Ahora, si uno es seguidor de Evans o Peacocke y piensa que tiene que describir la estructura de nuestros pensamientos independientemente de sus expresiones lingüísticas, surge no obstante la misma dicotomía entre una explicación en términos de condiciones de verdad —lo que debe ser el caso para que el pensamiento sea verdadero— y una explicación en términos de, digamos, justificación, sobre la base de si se lo puede reco-

nocerlo como verdadero. De este modo, la misma cuestión surge ahí, como lo hace abiertamente en Evans y Peacocke.

*FP:* ¿Deberíamos concluir que no hay ventaja en ver esto como un debate en la filosofía de la mente?

*MD:* No creo que hubiera ninguna ventaja. Como sabe, creo en la tesis de la prioridad. La diferencia entre estos dos enfoques es que el enfoque de la filosofía de la mente o el enfoque de la filosofía del pensamiento tiende a ser solipsista. La conversación es sobre sujetos *individuales*, sobre qué contenido puede dar un sujeto individual al pensamiento, cómo reconoce *él* que el pensamiento es verdadero, etc. Y esto no tiene mucho que ver, al menos normalmente, con la comunicación, mientras que, en mi opinión, probablemente no obtendremos una buena respuesta si no es discutiendo en términos de comunicación. Pero esa es una cuestión muy amplia.

*FP:* Hay dos problemas distintos con respecto a la tesis de la prioridad. Hay un problema *metodológico* y un problema sobre el *contenido* del debate realismo frente al antirrealismo. Un asunto es decidir si la filosofía del pensamiento puede o no puede ser abordada *sólo* a través de la filosofía del lenguaje, o si el lenguaje es o no es previo al pensamiento en el orden de la explicación. Ésta es, por su parte, un problema metodológico. Otra cuestión es decidir si el debate es o no *también* sobre el contenido mental. Claramente lo es en el sentido de que, si lo que está siendo debatido es si el significado de una oración está determinado por sus condiciones de verdad, entonces el problema de conocer si el contenido del pensamiento expresado por la oración está o no determinado por sus condiciones de verdad, es también parte del debate.

De este modo, efectivamente, hay dos problemas distintos: el problema de la metodología y el problema del contenido. Me parece que la posición metodológica fuerte que usted elija adoptar sobre el primer problema no tiene ninguna relación con el segundo. Son lógicamente diferentes. Así, el derrumbamiento del axioma fundamental de la filosofía analítica no introduce diferencia alguna y es perfectamente legítimo empezar con la cuestión del contenido de nuestros pensamientos. Por otro lado, terminamos con los mismos problemas.

*MD:* Creo que es perfectamente cierto. Creo que esta es una cuestión de metodología. Se tienen los mismos problemas. Y eso es porque, en un sentido amplio, como usted dice, dicho derrumbamiento no impide realmente la comunicación entre la gente que está en un lado o en otro. Pero hay un punto en el que divergen y que tiene que ver con la metodología, esto es, el filósofo del pensamiento no va a hacer mucho caso de algo que tenga que ver con el intercambio verbal, mientras que, obviamente, el lenguaje es previo en el orden de la explicación. El lenguaje es algo común. Es ante todo un medio de comunicación.

*FP:* ¿Es precisamente porque se trata de algo común por lo que usted quiere sostener la tesis de la prioridad?

*MD:* Sí.

*FP:* Pero, los *pensamientos* fregeanos son también algo común. Alguien puede perfectamente abogar a favor de la tesis de la prioridad sobre la base de que tiene la ventaja de evitar el psicologismo. Pero ¿cuál es la dificultad del psicologismo si no creer que los pensamientos son parte del flujo de la consciencia? Me parece que una cuestión crucial, entonces, es decidir si la confusión entre *Gedanke* y *Vorstellung* se sigue o no necesariamente del rechazo de la tesis de la prioridad. Suponga que seguimos la sugerencia de Evans que discutimos con anterioridad. ¿Estamos por ello haciendo psicología en el sentido criticado por Frege y Husserl? ¿Hemos de argumentar que la forma en que el referente es pensado, su modo de presentación al nivel del pensamiento, es parte del flujo de la conciencia? Aunque sólo sea por razones fregeanas podría decirse: “Sí, hay un motivo para sostener la tesis de la prioridad. Ofrece una buena protección contra las dificultades del psicologismo”. Pero, ahora, ¿es esa confusión entre *Gedanke* y *Vorstellung* realmente inevitable? ¿No hay formas de evitar la confusión al tiempo que rechazamos la tesis de la prioridad?

*MD:* Por supuesto, es demasiado precipitado decir: “En el momento en que haces esto, estás cayendo en el psicologismo”. No estoy diciendo eso. Pero creo que es necesario para el filósofo del pensamiento, tanto como lo es para el filósofo del lenguaje, respetar el principio del contexto. Si consideramos lo que Evans dice sobre formas particulares de pensar acerca de un referente y lo que dice sobre referentes singulares, pensamientos singulares, etc., tenemos que reconocer que el modo en que pensamos sobre un objeto particular es algo que forma parte de un pensamiento completo. El modo de pensar en un objeto es algo que es ingrediente de un pensamiento completo. No tiene sentido pensar acerca de él con independencia de...

*FP:* ... el contexto en el que está encajado.

*MD:* Correcto: independientemente del contexto de pensar que algo es el caso *con* el objeto en cuestión. Se ha de formular la pregunta: “¿Qué es tener un pensamiento completo?” A menos que se caiga en explicaciones psicologistas sobre el particular, se debe considerar, tal como el propio Frege hizo, como el objeto de una actitud proposicional. Es creer algo o creer que algo es el caso. Ha de ser el contenido de una actitud proposicional. Es exactamente lo que Peacocke hace. Construye todo este asunto para poder caracterizar las actitudes de un ser que, a pesar de que no tenga un lenguaje, pueda sin embargo manifestarse<sup>26</sup>.

*FP:* Peacocke considera los pensamientos como pensamiento fregeanos, como *Gedanken*.

*MD:* Son exactamente eso, y son los objetos de creencias o deseos, o

una de estas cosas. Todavía no creo que tal programa funcione, pero ciertamente no considero que pueda ser acusado directamente de psicologismo. Si pudiera dar una caracterización de estas actitudes proposicionales sin referencia a sus expresiones, la cosa funcionaría. No creo que Peacocke o cualquier otro lo haya mostrado realmente.

*FP:* Es usted muy pesimista sobre la perspectiva futura de la filosofía de la mente. ¿Qué opina de las ciencias cognitivas?

*MD:* Soy pesimista sobre la ciencia cognitiva. No soy pesimista sobre las personas —John Campbell es una de ellas— que se dirigen hacia la filosofía del pensamiento. Para empezar, estoy seguro de que descubrirán muchas cosas en su investigación, incluso si su premisa básica en su totalidad está equivocada, incluso si están equivocados en desechar la tesis de la prioridad. Lo que descubran quedará y serán capaces de transponerlo desde el pensamiento al lenguaje en caso de que regresen a la tesis de la prioridad. En segundo lugar, pienso que es muy interesante ver hasta dónde puede llevarse el asunto. Una razón de por qué es interesante es que si todo es un completo éxito, entonces la tesis de la prioridad estaría completamente equivocada y no tendría interés. Pero incluso si no estuviera equivocada, sería muy interesante ver dónde puede llegar específicamente un programa construido sobre el rechazo de la tesis.

*FP:* Y cuán lejos puede ir.

*MD:* Cuán lejos puede ir *exactamente*. Ésa es una cuestión bastante oscura. Incluso Frege pensó que la tesis de la prioridad era sólo relativa a *nosotros*. Pensaba que seres sin lenguaje podrían captar los mismos pensamientos que nosotros, sólo que *no* investidos de una expresión lingüística. Pero no dio una explicación de cómo podría ser. Todo lo que dijo al respecto fue que esto no es contradictorio. ¿Qué significa? Si los que apuestan por la filosofía de la mente están en lo cierto, acabarán dando una explicación del asunto. Es sólo una cuestión de hecho contingente, si es que es un hecho, que *nosotros* podemos captar pensamientos a través de un *medium*: el lenguaje. ¿Qué es lo que hay en nosotros que haga eso posible? Todas estas cuestiones son genuinas y muy interesantes. Espero que descubran algo.

*FP:* Hay una tendencia muy fuerte en filosofía analítica a cambiar hacia la filosofía de la mente con desventaja, por así decirlo, para la filosofía del lenguaje. Es bastante claro que en Estados Unidos se están moviendo en esta dirección. Cada vez hay más filosofía de la mente.

*MD:* Mucha de ella es de pobre calidad en mi opinión.

*FP:* La diferencia entre la filosofía inglesa y la americana parece que se está haciendo cada vez más amplia en este punto. Esto es debido, en gran parte, al inmenso impacto de la ciencia cognitiva en los Estados Unidos.

*MD:* Creo que eso es cierto. Y eso no me preocupa en absoluto, porque realmente creo que la filosofía americana va, en su mayor parte, por un muy



mal camino.

*FP:* ¿Hace referencia específica a la filosofía de la mente?

*MD:* Desde luego, esto no es demasiado cierto de Kripke o Putnam, o de Davidson. Pero la tendencia general es hacia esta clase de dirección científica que, en mi opinión, es estéril.

*FP:* ¿Quiere decir el materialismo, fisicalismo y todo eso?

*MD:* Todo eso. Eso no va a llevar a ningún lugar.

*FP:* Ha llevado al menos a una cosa. La posición en que estamos ahora es exactamente la opuesta a la posición en que estuvieron. Brentano y Husserl. Consideraron la intencionalidad como la *marca irreductible* de lo mental, mientras que nosotros nos tomamos a nosotros mismos, seres de carne y hueso, seres físicos, y nos preguntamos: “¿Cómo puede *esto* tener intencionalidad? ¿Cómo pueden las máquinas, o cualquier cosa que pudiera ser descrita en términos puramente físicos, tener intenciones y pensamientos? E intentamos dar cuenta de la intencionalidad en términos naturalistas.

*MD:* De acuerdo, eso es una pregunta filosófica que hay que formular. Pero realmente espero que la filosofía inglesa mire mucho más hacia lo que está sucediendo en otros países europeos y mucho menos hacia lo que está sucediendo en América. Es el lenguaje el que causa que mucha gente lo haga. Es mucho más fácil leer artículos en revistas americanas. Es asombroso. Hay mucha gente, como Jonathan Barnes, Kevin Mulligan, Peter Simmons y demás, que consiguen adaptarse ellos mismos a enseñar en el extranjero. Muy pocos graduados lo hacen. La mayoría, creo, por causa del lenguaje. Esto nos retrotrae a la enseñanza de las lenguas en los colegios. Quizás deberíamos tener cursos de lenguas para estudiantes graduados; exigirles dominar al menos un lenguaje europeo.

*FP:* Regresemos a la situación con respecto a los Estados Unidos. Es muy llamativo que su trabajo, por ejemplo, no tenga mucho eco allí. Muy poca gente realmente se ocupa de leerlo. Putnam es uno. Brian Loar y Paul Horwich, que enseñan en América, también lo siguen cuidadosamente. La situación era la misma con Gareth Evans. Pocos filósofos americanos se han molestado en leerle.

*MP:* Eso es cierto, y fue una verdadera pena. Creo que Putnam fue en parte responsable de ello. Escribió una reseña terrible de *The Varieties of Reference* rechazándolo por completo. No sé por qué lo hizo. Emitió un juicio equivocado muy severo. Puede que no haya tenido mucha influencia. Puede haber sido sólo un síntoma más que una causa. No sé. Pero lo que es realmente cierto es que deberían leer a Evans y esto es un serio error. Hay muchas riquezas en ese libro.

*FP:* Tengo una última pregunta. Es sobre la ética. Puede que no haya una cosa tal como una doctrina filosófica consistente, en conjunto, o *Weltanschauung*, que pudiera llamarse *antirrealismo global*, y que consistiría en antirrealismo sobre las matemáticas y el mundo natural y la vida mental de otros y los agentes morales, etc.

*MD:* Puede ser.

*FP:* Pero el hecho es que usted nunca ha defendido esa clase de posición. Hay, sin embargo, una gama de disputas filosóficas que comparten la forma común, digamos, de un conflicto entre una concepción realista y antirrealista o la interpretación de enunciados de una clase dada, esto es: enunciados matemáticos, enunciados sobre el mundo natural, la vida mental de otros, mandatos éticos y demás. El debate, tal como usted lo concibe, y tal como alguna otra gente como Crispin Wright lo ha concebido siguiendo su estela, también se aplica ciertamente a la ética. Tenemos, permítame decir, la pregunta sobre los hechos morales o valores morales. Mi pregunta es: ¿en qué debería consistir el reto del antirrealismo al realismo en ética?

Permítame hacerlo más preciso. Hay al menos dos formas de expresar el realismo moral: en términos de hechos y en términos de valores. En términos de hechos, equivaldría a lo siguiente: hay hechos morales objetivos que forman parte de la fábrica del mundo y el propósito de la deliberación moral es descubrirlos. Existe, digamos, el *hecho* objetivo de que la esclavitud es injusta. Ahora bien, podríamos también expresar realismo moral en términos de valores. El realismo moral conllevaría, entonces, lo siguiente: deberían adoptarse algunas acciones, prácticas e instituciones o, de lo contrario, criticarse y abandonarse dependiendo de si fomentan o promueven valores que nosotros estamos *objetivamente* justificados para aceptar o, de lo contrario, para rechazar. El propósito de la deliberación moral es descubrir qué valores debemos adoptar y cuáles debemos rechazar, y cuando los descubrimos *estamos descubriendo algo objetivo*. Volviendo el ejemplo de la esclavitud, un realista podría expresar su posición argumentando que los valores asociados con la institución y la práctica de la esclavitud han de ser abolidos y que las razones que tenemos para ello son razones objetivas. El propósito de la deliberación moral es ser capaz de tomar decisiones en todos los casos que pueden ser menos claros que la esclavitud, por ejemplo, la eutanasia o el aborto.

Me parece que el argumento antirrealista contra el realismo moral *interpretado en términos de hechos* debería ser un argumento que apoye alguna forma u otra de no-cognitivismo. Si estoy en lo cierto, un antirrealista debería argumentar que las afirmaciones morales están cognitivamente vacías, en el sentido de que no podemos informar sobre hechos morales. Simplemente no hay nada que descubrir. La pregunta que quiero plantearle es la siguiente: ¿en qué debería consistir un argumento antirrealista contra el realismo moral *inter-*

*pretado en términos de valores? ¿Debe apoyar un antirrealista alguna forma u otra de relativismo y mantener que nuestras acciones, prácticas, instituciones y demás son justas o injustas sólo relativamente a un sistema de creencias culturalmente fundadas que forman, por así decirlo, las condiciones de trasfondo de nuestras justificaciones, de modo que todas nuestras “justificaciones” éticas no puedan dejar de ser parciales en un sentido fuerte e ineliminable?*

¿Quiere argumentar a favor de alguna forma u otra de antirrealismo para la ética? Si es así, ¿cuál es esta posición y cómo tiene la intención de argumentarlo?

*MD:* Me esforzaré en darle una respuesta. Sólo voy a poder darle una respuesta muy programática porque, he de confesarlo, nunca he dedicado tiempo a pensar sobre esto. No es que haya pensado que podemos arreglarnos bien sin considerarlo, es sólo que no he pensado sobre ello demasiado.

Me parece, al menos, que la aplicación de estas ideas antirrealistas a la ética debería cambiar los términos del debate por la siguiente razón. La clase de antirrealismo que imagino no es ninguna clase de subjetivismo. Es completamente objetivo, o supone objetividad, en el sentido de que el que un enunciado esté o no justificado es una cuestión objetiva. Piense en el caso de las matemáticas. Tener o no una prueba para un enunciado es una cuestión objetiva. No estamos hablando en términos de si el enunciado es verdadero de alguna realidad moral independiente. Estamos hablando sobre la realización de una *afirmación* cuya justificación es objetivamente correcta u objetivamente incorrecta. Si alguien adoptara algo parecido a una posición antirrealista en este sentido hacia la ética, no surgiría la cuestión de si está siendo también subjetivista. Creo que calificar esto como no-cognitivismo sería también bastante erróneo. La justificación es una cuestión de justificación *cognitiva*. Por otro lado, no debería pensarse que la única alternativa a la explicación subjetivista de la ética es una clase de imagen realista de los enunciados éticos como algo que describe una realidad existente independientemente de nosotros, o como algo mediante lo cual se realizan enunciados que son objetivamente verdaderos o falsos. La explicación de tales enunciados debe dar cuenta del hecho de que la persona que los realiza es, en principio, capaz de justificarlos. Esto debería investigarse, y no puedo decir mucho más sobre qué género de justificación necesitaríamos exactamente, qué género constituiría una justificación de un enunciado ético.

*FP:* De un enunciado *normativo* en particular.

*MD:* Cierto. No lo intentaré *ahora*. Pero esa sería la línea que tendría que tomar si quisiera ver qué aspecto tendría el antirrealismo ético. Quiero decir que probablemente sería una posición intermedia.

*FP:* Puede ser quizás algo semejante a la posición de Wiggins. Wiggins quiere defender un cognitivismo unido a una infradeterminación con respecto a las afirmaciones morales<sup>27</sup>. A primera vista, el cognitivismo es un aliado natural del realismo. Pero si Wiggins está en lo cierto, esto sólo equivale a

una intuición superficial. También tendemos a pensar que el teísmo es un aliado natural del realismo. Usted habla sobre teísmo muy al final de *The Logical Basis of Metaphysics*<sup>28</sup>.

*MD*: No mucho.

*FP*: Quizás, pero usted sugiere, ¿verdad?, que el teísmo *no es* necesariamente un aliado del realismo.

*MD*: Eso es lo que quería argumentar. Ésta puede ser una transición ilegítima, pero permítame retroceder a Platón y al viejo dilema “¿Es algo bueno porque Dios lo quiere, o Dios lo quiere porque es bueno?” A. J. Ayer era muy amigo de argumentar que la segunda parte de la cuestión equivale a una sugerencia inválida y que, por lo tanto, Dios es irrelevante para el juicio ético. Wittgenstein, por el contrario, está muy profundamente a favor de la primera y considera la segunda como completamente superficial. Ahora me parece que, por supuesto, si alguien cree que tiene razones para creer que Dios quiere u ordena o desea que obremos de cierto modo, entonces eso, por sí mismo, debe ser razón suficiente para actuar de ese modo. Pero entonces se tiene que recurrir a algunos medios particulares para saber cuál es la voluntad de Dios. Mientras que la concepción tradicional ha sido la de que nosotros podemos percibir qué es correcto y qué es incorrecto y decidir desde eso lo que Dios desea que hagamos. Permítame decir sólo que pienso que la dirección de nuestro argumento debe, ciertamente, seguir la dirección señalada por la segunda línea.

*FP*: Me parece que hemos hablado durante mucho tiempo. Podríamos finalizar aquí. Muchas gracias.

*MD*: Gracias. Disfruté mucho con nuestra conversación.

*Institut d'Histoire et de Philosophie  
des Sciences et des Techniques  
Université de Paris, 1 Francia  
E-mail: pataut@msh-paris.fr*

#### NOTAS

<sup>1</sup> La entrevista se llevó a cabo en Oxford, el 10 de septiembre de 1992. Mientras trabajaba sobre la grabación del texto de la entrevista, decidí reunir referencias a libros y artículos en las notas a pie de página para que el lector no pierda la sensación del fluir de la conversación. A continuación dividí el texto en dos secciones, de acuerdo con los temas discutidos. Se ha editado algún material a partir de la transcripción original. He de dar las gracias a MICHAEL DUMMETT por su paciencia y tanto a él como a ANNA DUMMETT por su amable hospitalidad. Timothy Tessin ayudó en la preparación de la mecanografía para la publicación. Esta entrevista se publicó originalmente en *Philosophical Investigations*, vol. 19/1, 1996, pp. 1-33. *Teorema* agradece al

Dr. FABRICE PATAUT su amable permiso para publicar esta versión castellana. La traducción ha sido realizada por PATRICIA GARCÍA MENÉNDEZ.

<sup>2</sup> DUMMETT, M. (1973), *Frege: Philosophy of Language*, 1ª ed., Londres, Duckworth; (1981), 2ª ed, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. xv.

<sup>3</sup> *Frege: Philosophy of Language* fue seguida de: DUMMETT, M. (1981), *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Londres, Duckworth; (1991), *Frege and Others Philosophers*, Oxford, Clarendon Press; y (1991), *Frege; Philosophy of Mathematics*, Londres, Duckworth.

<sup>4</sup> DUMMETT, M. (1978), *Truth and Others Enigmas*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. xii. [Hay traducción al castellano: *La verdad y otros enigmas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990 (*N. de la T.*.)]

<sup>5</sup> SLUGA, H. (1980), *Gottlob Frege*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

<sup>6</sup> “What is a Theory of Meaning? (II)”, en: EVANS, G. Y MCDOWELL, J. (EDS.) (1976), *Truth and Meaning. Essays in Semantics*, Oxford, Clarendon Press, p. 135: “La tesis de Frege de que el sentido es objetivo es de ese modo implícitamente una anticipación (por lo que respecta a ese aspecto del significado que constituye el sentido) de la doctrina de Wittgenstein de que el significado es el uso (o de una de la familia de las doctrinas así expresadas) [...]”

<sup>7</sup> FREGE, G. (1893), *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffsschriftlich abgeleitet*, Band I, Jena, H. Pohle. Traducción al inglés por M. FURTH, del Prefacio, Introducción y §§ 1-52 en: FREGE, G. (1964) *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System*, Los Angeles, University of California Press. Aquí está un relevante texto de Frege: “Cada [...] nombre de un valor de verdad expresa un sentido, un pensamiento [*drückt einen Sinn, einen Gedanken aus*]. A saber, por nuestras estipulaciones se determina bajo qué condiciones [*Bedingungen*] el nombre denota [*bedeute*] lo verdadero. El sentido de este nombre —el pensamiento— es el pensamiento de que estas condiciones son cumplidas [*daß diese Bedingungen erfüllt sind*]”.

<sup>8</sup> FREGE, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, W. Koebner. Traducción al inglés por AUSTIN, J. L. (1950), *The Foundations of Arithmetic: A Logico-mathematical Enquiry into the Concept of Number*, Oxford, Basil Blackwell. Véase en particular, Introducción, pp. III, VI, VIII-IX, y Part II, §§26, 27. [Hay traducción al castellano: (1972), *Los fundamentos de la aritmética: investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*. Barcelona, Laia (*N. de la T.*.)]

<sup>9</sup> Véase WITTGENSTEIN, L. (1958), *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, traducida al inglés por G.E.M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, Parte I, §43: “Para un *gran número* de casos —aunque no para todos— en los que empleamos la palabra ‘significado’, ésta puede definirse así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje [*Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache*].” Véase también *Philosophical Investigations*, Parte I, §§120, 138, 190, 432, y también las primeras páginas de (1958), *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell. [Hay traducciones al castellano: (1988), *Philosophische Untersuchungen/Investigaciones filosóficas*. México y Barcelona, UNAM y Crítica; (1968), *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos (*N. de la T.*.)]

<sup>10</sup> P. xii

<sup>11</sup> CARNAP, R. (1928), *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, Weltkreis-Verlag;

traducción al inglés por R.A. Berkeley: (1967), *The Logical Construction of the World*, Berkeley, Universidad de California Press. GOODMAN, N. (1951), *The Structure of Appearance*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. Véase la crítica de Dummett sobre esta última obra en *Truth and Other Enigmas* (ver nota 4), cap. 3, pp. 29-37.

<sup>12</sup> Carnap, R. (1936-7), “Testability and Meaning”, *Philosophy of Science*, vol. 3, pp. 419-71 [sec. I-III]; vol. 4, pp. 1-40 [sec. IV].

<sup>13</sup> El texto original de la serie de conferencias dadas en la Universidad de Bolonia en 1987 apareció en *Lingua e Stile*, XXIII, 1988, pp. 3-49, 171-210. Una versión revisada se publicó como: DUMMETT, M. (1993), *Origins of Analytical Philosophy*, Londres, Duckworth. Haré referencia a esta edición de ahora en adelante.

<sup>a</sup> Traducción castellana: HUSSERL, E. (1929), *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente. (*N. de la T.*)

<sup>14</sup> EVANS, G. (1982), *The Varieties of Reference*, en MCDOWELL, J. (ED.) (1982), Oxford, Clarendon Press. También en: EVANS, G. (1987), *Collected Papers*, Oxford Clarendon Press.

<sup>b</sup> Traducción castellana: Wittgenstein, L. (1987), *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, Alianza Editorial. (*N. de la T.*)

<sup>15</sup> *Origins of Analytical Philosophy*, pp. 2-3.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 3: “Hablaré sobre las direcciones a las que conducen varias ideas filosóficas y lo que han sido desarrollos legítimos a partir de ellas, sin preocuparme demasiado acerca de quiénes leyeron qué obra o si *X* derivó una cierta idea de *Y* o llegó a ella independientemente.”

<sup>17</sup> BAKER, G.P. y HACKER, P.M.S. (1980), *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, vol. 1 de *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell; (1985), *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, vol. 2 de *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 4: “Lo que distingue a la filosofía analítica, en sus diversas manifestaciones, de otras escuelas es la creencia, en primer lugar, de que puede obtenerse una explicación filosófica del pensamiento a través de una explicación filosófica del lenguaje y, en segundo lugar, que sólo así [énfasis mío] puede lograrse una explicación comprensiva.”

<sup>19</sup> Ver, por ejemplo, GOODMAN, N., “A World of Individuals”, reimpreso en: GOODMAN, N., *Problems and Projects*, Indianapolis y Nueva York, Bobbs-Merril, p. 159.

<sup>20</sup> EVANS, G. (1987), *Collected Papers* [ver nota 14], pp. 291-321. La cita es de la página 301. Ver también, al final de sec. IV, pp. 308-11, las notas sobre los “estados epistémicos”, “seguir la huella” de un objeto, y “capturar” un objeto.

<sup>21</sup> DEVITT, M. (1984), *Realism and Truth*, Princeton, Princeton University Press, cap. 12.

<sup>22</sup> SCHIFFER, S. (1987), *Remnants of Meaning*, Cambridge, Mass., MIT Press, secc. 8.4.

<sup>23</sup> El artículo está reimpreso en Quine, W. v. O. (1953), *From a Logical Point View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 20-46. [Hay traducción al castellano en: *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962. También hay una traducción del artículo en Valdés Villanueva, L. M. (ed.) (1991), *La búsqueda del significado: Lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid, Tecnos, pp. 220-43. (*N. de la T.*)]

<sup>24</sup> *Truth and Others Enigmas* [ver nota 14], p. xvii.

<sup>25</sup> Ver otra vez, por ejemplo, *Truth and Others Enigmas* [ver nota 14], p. xvii.

<sup>26</sup> Ver PEACOCKE, C. (1986) *Thoughts: An Essay on Content*, Oxford, Basil Blackwell.

<sup>27</sup> Ver WIGGINGS, D. (1987), *Needs, Values, Truth*, Oxford, Basil Blackwell, específicamente pp. 124-32.

<sup>28</sup> El texto revisado de los cursos de 1976 de William James en Harvard se publicó como: DUMMETT, M. (1991), *The Logical Basis of Metaphysics*, Londres, Duckworth. Los comentarios sobre el teísmo se encuentran en el capítulo 15, pp. 348-51.