

## NOTAS CRÍTICAS

### Las concepciones de la filosofía del lenguaje

Manuel García-Carpintero

*Modos de significar*, de ALFONSO GARCÍA SUÁREZ, MADRID, TECNOS, 1997, 558 pp., 3.500 PTA.

Ya desde el subtítulo de esta valiosa introducción a la filosofía del lenguaje, García Suárez declara su opción por una disposición temática —en contraposición a una histórica— del material que ha escogido presentar. No es ésta la única dicotomía por la que el autor de una obra de estas características debe optar, desde luego. Ni son las dicotomías excluyentes: cabe enhebrar los temas en una exposición que enfatice lo temático atendiendo a consideraciones cronológicas, y viceversa. Algo similar se aplica a otras dicotomías por las que decantarse: la defensa de un punto de vista personal sobre los problemas, en contraste con la descripción neutra de los puntos de vista de autores considerados capitales; una cierta exhaustividad en los temas abordados, en contraste con la penetración en profundidad sobre los reconocidamente fundamentales. Además de un énfasis en lo temático respecto de lo histórico, García Suárez ha optado por enfatizar la amplitud de cobertura y el tono distanciado; pero la obra no evita enteramente la expresión de las opiniones de su autor, ni tampoco el examen promenorizado de algunos problemas.

Vaya por delante mi elogio del mérito que el trabajo de García Suárez posee, para evitar así los malentendidos que siempre suscitan las discusiones críticas en una cultura hipócrita, donde el encendido elogio público acompañado en círculos “íntimos” del más agrio descrédito es práctica convencionalmente presupuesta. En los parámetros por los que García Suárez ha optado, *Modos de significar* es la más lograda introducción al ámbito de la filosofía del lenguaje que el autor de esta nota conoce; y no cuento para la comparación tan sólo las escritas en español. La cualificación a este encomio es mucho menos restrictiva de lo que el malicioso sospechará. Las observaciones críticas que seguirán revelan la preferencia del autor de esta nota (o el prejuicio al que su talante le predispone) por un texto, digamos, como *Sprea-*

*ding the Word* [BLACKBURN, S. (1984), *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford, Clarendon] en que el enfoque personal y la profundidad priman a expensas de lo demás; mas esto me impide admitir sin reservas que, para muchos de los fines para los que un libro como el que nos ocupa es preciso, una obra que se atenga a tales cánones resultará inadecuada. Los parámetros por los que García Suárez ha optado son aquellos que hacen su trabajo adecuado para tales fines, con las diferencias de énfasis que lo distinguen de otros con objetivos análogos, y es respecto de todos ellos que evalué su mérito. *Modos de significar* es la obra de alguien que ha madurado en el curso del tiempo una concepción propia de la filosofía del lenguaje, que posee una representación cabal de las diferentes propuestas dignas de nota en este ámbito y que es capaz de exponerlas con claridad y de manera admirablemente sintética. Entre las exposiciones que me parecieron brillar por estos conceptos se cuentan: las ideas de Quine sobre analiticidad [pp. 237-244]; las dificultades de las teorías neurussellianas de las actitudes [pp. 304-307]; la crítica wittgensteiniana a la teoría imaginística de la representación [pp. 329-331]; la propuesta davidsoniana sobre “comunicación sin convenciones” [pp. 443-445]; el argumento de Dummett contra las teorías realistas del significado [pp. 516-520]. El libro resultará así una herramienta excelente tanto en cursos introductorios de filosofía del lenguaje, como para cursos más específicos de segundo ciclo.

En una introducción que contiene algunos de los más interesantes pasajes del libro, García Suárez presenta (en términos que en general comparto, quizás salvo con la excepción de la simpatía expresada hacia ciertos puntos de vista de Dummett que después se discuten) la concepción analítica de la filosofía del lenguaje. Un rasgo característico de la concepción analítica es que la estima que uno siente hacia una obra se manifiesta particularmente en el vigor crítico con que se enfrenta a ella; es desde la simpatía hacia esta práctica (que, me consta, García Suárez también profesa) como deben entenderse las observaciones críticas que siguen, que desarrollan dudas suscitadas por el tratamiento que García Suárez da a algunos problemas. Esta nota crítica contiene dos apartados diferenciados, además de esta introducción. Avenataré primero mis reservas sobre la completa adecuación de los parámetros elegidos por el autor, sin duda motivadas más por el prejuicio antes aludido en favor de exposiciones menos exhaustivas y más en profundidad que fundadas en los hechos. Después examinaré críticamente algunas de las ideas defendidas por García Suárez.

Concedida la gran capacidad del autor para presentar breve y lúcida-mente lo fundamental, no puedo dejar de pensar que las páginas dedicadas a las más representativas propuestas en semántica formal (teorías tarskianas, de mundos posibles, semántica de Montague y semántica de situaciones, teoría de la representación del discurso) serán de escasa utilidad. Es absoluta-

mente necesario un manual de semántica formal en español, que cubra el ámbito temático de la ya obsoleta *Introduction to Montague Semantics* [DOWTY, R. ET AL. (1981), *Introduction to Montague Semantics*, Dordrecht Reidel]; algo, digamos, como, *Meaning and Grammar* [CHIERCHIA & MCCONNELL-GINET (1990), *Meaning and Grammar* Cambridge, Mass., MIT], como *Knowledge of Meaning* [LARSON & SEGAL (1995), *Knowledge of Meaning*, Cambridge, Mass., MIT], o como el libro de I. Heim y A. Kratzer a punto de aparecer. Una obra así habría probablemente de asumir un punto de partida teórico, como se hace en todos los trabajos indicados. Lo que sin duda habrá de incluir es un examen pormenorizado de la manera en que se puede *explicar* con ellos una suficiente diversidad de fenómenos semánticos, junto con un buen número de ejercicios que permitan al estudiante familiarizarse con la teoría escogida y apreciar su capacidad explicativa. Una mera exposición de los principios fundamentales de cada teoría, por lúcida que sea, no permite a mi juicio siquiera comenzar a apreciar la naturaleza de la comprensión que ofrece la semántica formal.

Análogamente, el intento de ofrecer una amplia cobertura en un espacio manejable provoca según mis criterios similares dificultades, también cuando de cuestiones más específicamente filosóficas se trata: el ánimo de exhaustividad lleva en ocasiones al autor a abordar temas de una manera que no puede sino resultar crítica al lector no familiarizado independientemente con ellos, cuando no resulta el tratamiento injusto para con los autores de los argumentos discutidos.

Ofreceré algunos ejemplos. La explicación de la distinción russelliana entre intervenciones primarias y secundarias de las descripciones definidas [p. 64] es insuficiente. La “hipótesis realizativa” de Lewis y otros se da por refutada con un argumento obvio [p. 179], sin siquiera sugerir al lector neófito que los defensores de la hipótesis contemplan tal objeción y ofrecen respuestas al mismo. En la interpretación del “envés ontológico” de la lógica (“asunto escurridizo”, ciertamente) sólo resulta claro lo que ese envés ontológico no debería ser, recurriendo el autor a la práctica usual de reproducir los textos pertinentes del *Tractatus* que más demandan tratamiento hermenéutico [pp. 226-7]. En la exposición de críticas al análisis paratáctico del discurso indirecto davidsoniano [p. 297], se expone una crítica de Robin Haack tan brevemente que resulta imposible apreciar su fuerza. Tal como se presenta, el problema radicaría en que, según el análisis de Davidson, las atribuciones iteradas (‘Galileo dijo que Copérnico dijo que la Tierra es redonda’) incluirían una oración a la vez aseverada y exhibida, lo que sería “paradójico”. Pero el célebre ‘Giorgione era llamado así por su tamaño’ incluye un término a la vez exhibido y usado para hacer con él la referencia usual a la persona, sin que ello sea paradójico; el problema no puede residir solo en es-

to (Burge y Schiffer, entre otros, han presentado claramente versiones de lo que supongo es la objeción pretendida).

Insuficientes me parecieron también las exposiciones de la réplica de Evans a los más famosos ejemplos quineanos de inescrutabilidad de la referencia, y del argumento de Fodor contra las soluciones teleológicas al “problema de la disyunción” [p. 343]. Tal como se presenta, el argumento de Fodor constituye una manifiesta petición de principio; pues depende simplemente de la aseveración de lo que esta en cuestión; a saber, que “el sistema cognitivo de la rana *no presenta un mal funcionamiento* cuando responde a manchitas negras” (el énfasis es mío). En el caso del argumento de Evans [p. 505], no se hace notar algo que es crucial no sólo para apreciar el argumento, sino especialmente para entender correctamente lo que en *Modos de significar* se dice sobre él; a saber, que el argumento invoca dos tipos de consideraciones diferentes.

Por un lado, y en contra de manuales que traducen (con las debidas compensaciones) una expresión como ‘conejo’ por una equivalente a una estructuralmente más simple (como el término “*feature placing*” ‘conejea’), Evans argumenta que, si el lenguaje es el de un hablante común del español, contendrá estructuras inferenciales que Quine pasa por alto (conjunciones, negaciones y otras operaciones lógicas operando *sobre predicados*) que invalidarían, en términos de manifestaciones conductuales aceptables para Quine, la corrección de la presunta traducción. Lo mismo podría decirse sobre la pretensión de traducir ‘estadio de conejo’ o ‘partes no separadas de conejo’ (en el lenguaje de alguien que tiene un uso para estos términos, el español de un partidario de la teoría de las partes temporales de David Lewis pongamos por caso) por equivalentes al estructuralmente más simple ‘conejo’. Por otro lado, en contra de la pretensión inversa (la de traducir términos como ‘conejo’ en un lenguaje que, como el de la mayoría de los hablantes del español, no contiene ni ‘estadio de conejo’ ni ‘partes no separadas de conejo’ ni las construcciones predicativas a ellos asociadas, por alguno de estos términos más complejos, o la de traducir ‘conejea’ en el lenguaje de alguien que no dispusiera de un equivalente para ‘conejo’, junto con las construcciones predicativas complejas a él asociadas) Evans aduce, esencialmente, consideraciones metodológicas de simplicidad: en ausencia de las construcciones predicativas que, como la primera parte del argumento muestra, impiden traducir ‘conejo’ por ‘conejea’ (o ‘estadio de conejo’ por ‘conejo’), no hay una razón suficiente para suponer que existe en el lenguaje en cuestión una expresión como ‘conejo’.

La parca exposición de García Suárez pretende ilustrar la primera parte del argumento, indicando cómo la existencia de la conjunción de predicados serviría para refutar la traducción de ‘conejo’ por ‘partes no separadas de conejo’. Sin embargo, un lector perspicaz descubrirá que, mediante compen-

saciones apropiadas en el manual en cuestión, se podrían hacer las predicciones adecuadas. Una hipótesis como la que García Suárez considera (traducir un término menos complejo, en un orden establecido por las construcciones predicativas reveladas por Evans, por uno más complejo) no puede ser refutada, como he dicho, sin apelar a las consideraciones de simplicidad. Complica las cosas al lector el que García Suárez mencione después un argumento de Hookway contra Evans; porque el argumento objeta precisamente a la invocación de consideraciones de simplicidad, sobre las que García Suárez nada ha dicho antes.

Seguramente se encontrarán funciones adecuadas a las que sirve la inclusión en un manual de los pasajes que he venido comentando en los últimos párrafos, que sólo mis propias limitaciones me impiden apreciar. Me impresió que, si bien un lector puede obtener de los pasajes indicados información de naturaleza general sobre la existencia de ciertos argumentos reputados así como las referencias bibliográficas pertinentes, no puede familiarizarse con el argumento. (Para limitar la injusticia que estas observaciones puedan suponer, debo insistir en que el libro contiene un gran número de exposiciones que sí permiten tal familiarización, algunas de las cuales ya he mencionado.)

Paso ahora a discutir algunas de las ideas expuestas en *Modos de significar* que han llamado mi atención. La primera que deseo examinar concierne a la teoría de la referencia. García Suárez se muestra crítico para con la teoría de la referencia directa. Se muestra partidario de alguna versión modificada de las propuestas fregeanas, que incluiría al menos los siguientes elementos: la incorporación de elementos indécicos en la caracterización de los sentidos de términos de género natural [p. 129]; una teoría del “racimo” para los sentidos de los nombres propios, en que se asigna diferente peso a las diversas caracterizaciones descriptivas, y algunas se consideran impugnables [p. 94], y tal que quizás sólo contextualmente estaría determinado el “racimo” asociado con un nombre; la distinción de Evans/Putnam entre “consumidores”, que usan expresiones entendiéndolas sólo parcialmente, y “productores” que poseen esa comprensión plena [p. 99].

El problema está en que, si bien todos estos elementos son importantes y una teoría adecuada de la referencia habrá de tomarlos de algún modo en consideración, son insuficientes para responder a las objeciones de los teóricos de la referencia directa. En primer lugar, no se nos dice nada sobre las propias expresiones deícticas, que parecen desempeñar un papel importante en la solución; pero es notorio que algunas de las consideraciones de tales teóricos (debidas a Perry y Kaplan) se aplican igualmente a estas expresiones. En segundo lugar, el tratamiento del “argumento modal” [pp. 95-7] me parece desafortunado. El argumento modal consiste en la siguiente observación: si ‘Cicerón’ fuese sinónimo a una descripción, por ejemplo “el autor de

*De fato*”, entonces (1) “necesariamente, Cicerón escribió *De fato*” habría de ser verdadero; pero no es verdadero, sino falso, pues (2) “Cicerón podría no haber escrito *De fato*”, contradictorio con (1), es verdadero. La réplica de García Suárez consiste en aceptar los valores veritativos que el crítico asigna a (1) y (2), y negar que sean contradictorios: la descripción sinónima con ‘Cicerón’ tendría alcance corto en (1) y largo en (2); al pasar esto por alto, Kripke cometería una falacia de equívocidad.

Esta réplica me parece un craso ejemplo de *ignorantia elenchi*. Naturalmente, si ‘Cicerón’ fuese sinónimo con una descripción como la supuesta, (1) tendría dos lecturas (y también las tendría (2)). La objeción de Kripke se apoya, sin embargo, en que intuitivamente *no* las tiene. En contra de lo que García Suárez sugiere en el curso de su discusión [pp. 96-7], Kripke no pretende que las descripciones definidas en contextos modales hayan de leerse siempre como designando diferentes individuos en diferentes mundos posibles, es decir, como teniendo “alcance corto”. Su observación consiste sólo en que es característico del funcionamiento literal, semántico, de las descripciones el que *admiten* esa lectura; mientras que no ocurre así en el caso de los nombres propios: cuando conseguimos darles lecturas “descriptivas”, admitiendo alcance corto en contextos modales, parece tratarse de fenómenos no-literales, pragmáticos. (En todo caso, es preciso argumentar que ello no es así, en lugar de ignorar el argumento del adversario.) A mi juicio, una réplica aceptable al argumento modal debe mostrar por qué la “sinonimia” de los nombres propios con ciertas descripciones es compatible con la disparidad estructural entre nombres propios y descripciones sobre la que Kripke ha llamado la atención, en lugar de negar la disparidad.

Ya en la introducción, García Suárez suscribe la tesis que Dummett ha propuesto como distintiva de la filosofía analítica, la prioridad del lenguaje sobre el pensamiento, y en desacuerdo con los simpatizantes del “programa de Grice” (Evans y Peacocke entre los más conocidos), a quienes se estigmatiza en *Modos de significar* como proponiendo una versión sofisticada de la teoría ideacional del significado [pp. 377-82]. A mi juicio, tanto la tesis de Dummett como la equiparación de los puntos de vista de Evans y Peacocke a los de, digamos, Locke son falsas; mi propia introducción a la filosofía del lenguaje [GARCÍA-CARPINTERO, M. (1996), *Las palabras, las ideas y las cosas*, Barcelona, Ariel] está articulada en torno a la defensa de ambas afirmaciones. Mi principal reserva para con la exposición de García Suárez reside sin embargo no tanto en las tesis que el autor hace suyas, cuanto en una cierta falta de claridad en la exposición de su naturaleza. Me temo que, por no ahondar en la formulación de la tesis, ésta puede quedar presentada de una manera suficientemente elusiva, suficientemente imprecisa como para aparecer a los ojos del lector que se introduce en estas cuestiones como más plausible de lo que debería parecer (independientemente de que *sea* o no

plausible). Se dice que el principio analítico de la prioridad del lenguaje sobre el pensamiento es un principio “metodológico”; pero la palabra ‘metodológico’ puede entenderse en diversos sentidos. En algunos de ellos, un principio como el dummettiano es muy poco discutible. Yo mismo, en la introducción a la obra antes mencionada, defendiendo la prioridad metodológica del lenguaje sobre el pensamiento en el sentido menos discutible, el que después califico de “heurístico”. En otro sentido esto está lejos de ser así; me importa distinguir este último, porque es el necesario para rechazar el programa de Grice y el que Dummett pretende.

Como ‘elusivo’ está en mi mente fuertemente asociado con ‘Davidson’, el lector me permitirá que introduzca el problema dando un rodeo que, al cabo, no nos apartará de nuestro cometido, el examen de problemas suscitados por la concepción de la materia presentada por García Suárez. Es notorio el papel que desempeña el principio de caridad en la concepción del significado de Davidson. Este principio es “metodológico”; pero lo metodológico puede entenderse de diversos modos. Un principio “metodológico” puede ser uno puramente *heurístico*. En su versión más simple, el principio de caridad así entendido propondría que, si estamos empeñados en la “interpretación radical” de un sujeto (un nativo de una tribu desconocida, un extraterrestre), no podemos por menos de suponerle “consistente, alguien que cree verdades y ama el bien (todo ello a nuestras propias luces, ni que decir tiene)” [DAVIDSON, D. (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford U. P., p. 222]. (Existe una versión más depurada del principio, debida a David Lewis, en que el objetivo no es maximizar el número de creencias que consideramos verdaderas y el de deseos/intenciones que consideramos buenos, sino maximizar el número de creencias y deseos que nuestros supuestos sobre la racionalidad teórica y práctica predirían para sujetos en circunstancias concretas. Considerar esa versión, sin embargo, únicamente complicaría nuestra discusión sin modificarla en nada sustantivo, de manera que la ignoraremos en lo sucesivo.)

En la interpretación heurística, el principio de caridad no es cuestionable: ofrece ciertamente una recomendación práctica útil para la tarea en cuestión, quizás la mejor recomendación práctica posible. Nótese que, para garantizar su virtualidad heurística, es esencial que el juicio sobre la verdad y el bien se haga, en la elegante expresión de Davidson, “a nuestras propias luces”; es decir, que sean los criterios sobre la verdad y el bien de seres humanos (convenientemente entrenados si se quiere, pero seres humanos actualmente existentes al cabo) los que cuenten. Si se tratara más bien de atender a los juicios de “un ser racional cualquiera”, o “un ser omnisciente”, el principio dejaría de tener virtualidad práctica para nosotros (y quizás contenido).

Una segunda interpretación de ‘metodológico’ hace al principio menos incuestionable; se trata de la *interpretación epistémica*. En esta interpreta-

ción el principio establece que no podemos estar en condiciones de *justificar adecuadamente* (o *aseverar garantizadamente*) una propuesta interpretativa, a menos que, a la luz de ella, el sujeto (o comunidad) respecto de los cuales se hace resulten creyentes de un buen número de verdades y amantes de un buen número de bondades, a nuestras propias luces. Aunque en la interpretación epistémica el principio sea más comprometido y, por tanto, más discutible, creo que aún resulta un principio defendible. El argumento en su favor iría en la línea de que la existencia de una base empírica adecuada con respecto a la cuál justificar con suficientes garantías una propuesta interpretativa requeriría la verdad del principio.

Lo que me importa es distinguir aún una tercera lectura del principio, aún compatible con su carácter “metodológico”: la *interpretación constitutiva*. En esta tercera lectura, el principio dice que no podemos *explicar* las atribuciones de significados y actitudes proposicionales que implica una propuesta interpretativa, a menos que el sujeto así interpretado comparta con nosotros un buen número de verdades y de valores; de nuevo —por coherencia con lo que era ya necesario en la interpretación heurística— todo ello “a nuestras propias luces”. El término ‘explicar’ tiene un sentido puramente epistémico; de entre los filósofos que se ocupan de estas materias, aquellos con inclinaciones antirrealistas insisten en elucidar la noción de acuerdo con este sentido. *Prima facie*, sin embargo, ‘explicar’ tiene también un sentido no epistémico, enfatizado por aquellos filósofos de la explicación con inclinaciones realistas. Descartar esta lectura realista, cuando menos compatible a primera vista con el uso común, constituiría en este contexto una petición de principio; pues, como vamos a ver, en esta lectura el principio fuerza una forma de antirrealismo (sobre el significado, y quizás sobre todo lo demás).

Ahora bien, de acuerdo con tal lectura el principio dice algo más fuerte que en la segunda: hace una afirmación de naturaleza ontológica. Si no se puede *explicar* la posesión de pensamientos o la capacidad de expresar significados, sin presuponer que el sujeto de tales pensamientos o expresiones comparte un buen número de creencias y deseos, entonces no *puede* existir un pensamiento o un lenguaje que nos resulten “ajenos”. En esta lectura, el principio de caridad hace a la coincidencia con un número significativo de nuestras creencias y deseos constitutiva de la capacidad de pensar o hablar, con las consiguientes implicaciones modales: si el principio es verdadero, la existencia de “otros” está conceptualmente excluida, excluida *a priori*.

Así entendido, el principio requiere una buena dosis de justificación filosófica. De buenas a primeras, a uno se le ocurren contraejemplos, cuando menos si sus intuiciones son realistas: ¿no es imaginable una comunidad de individuos todos cuyos miembros son capaces de representarse en sus pensamientos (y comunicarse en su lenguaje) las ejemplificaciones de ciertas propiedades fuera de nuestro acceso epistémico, y sólo ellas? En la interpre-

tación constitutiva, el principio de caridad es, lisa y llanamente, un principio antirrealista sobre el significado (que implica a su vez el antirrealismo en otros ámbitos). No tengo ideas claras respecto de su corrección; lo que sí me parece claro es que sólo un poderoso argumento filosófico, del tipo, para entendernos, de los ofrecidos por Kant en su “Refutación del idealismo” o por Strawson en *Individuals* bastaría para darle alguna plausibilidad. Lo que no es aceptable es presentar el principio como heurístico (con lo que puede pasarse sin justificación), para darle luego un uso que sólo puede tener si se trata de uno constitutivo.

Esto es lo que hace Davidson, dicho sea de paso; es un ejemplo entre muchos de su “elusividad”. Sus aplicaciones del principio de caridad (para establecer la imposibilidad de “esquemas conceptuales alternativos”, o en su argumento contra el escepticismo epistemológico) requieren tomarlo como constitutivo. Sin embargo (como pude comprobar después de una discusión con alguien que lo entendía heurística o epistémicamente), no parece existir un solo pasaje en el *corpus* davidsoniano que no sea compatible con una lectura menos comprometida. Este texto es ilustrativo: “Acreditar a las personas de un alto índice de consistencia no puede ser considerado mera caridad: es inevitable, si hemos de estar en posición de acusarlas inteligiblemente de error y algún grado de irracionalidad. Al igual que el error universal, la confusión global es impensable; no porque la imaginación titubee, sino porque la excesiva confusión no deja nada sobre lo que estar confuso y el error masivo erosiona el lecho de creencia verdadera requerido para construir por relación a él el error” [*Essays on Actions and Events*, p. 221].

García Suárez no se deja engañar por la elusividad davidsoniana, y presenta el principio como constitutivo [pp. 440-1]. Su intento de hacerlo plausible sin apelar a ninguna poderosa batería filosófica, sin embargo, es a mi juicio poco convincente. García Suárez advierte que bastaría para hacerlo verdadero nuestro potencial acuerdo con cualquier sujeto significativo sobre un buen número de proposiciones relativas a objetos de la experiencia inmediata en contextos de preferencia. Mas, si adoptamos la más depurada versión del principio debida a Lewis, no está claro que eso baste. Y, en cualquier caso, *prima facie* me parece concebible la existencia de seres racionales que piensan y hablan, pese a nuestra incapacidad de coincidir con ellos ni siquiera en el tipo de proposiciones que García Suárez menciona: su “experiencia inmediata” puede concernir esencialmente a ejemplificaciones de propiedades epistémicamente inaccesibles para nosotros, mientras que se muestran desinteresados en reaccionar significativamente a formas coloreadas, sonidos y demás. Ésta no tiene por qué ser una hipótesis exótica: quizás la situación de cada uno de nosotros relativamente al resto de nuestros semejantes en lo que respecta a ciertos objetos de la experiencia inmediata (dolores de muelas, sensaciones de ansiedad, etc.) sea justamente de este tipo. (El “cartesianismo

materialista” que se esboza después hace esta posibilidad plenamente inteligible, al menos desde un punto de vista realista, incluso si aceptamos las consideraciones que constituyen el argumento wittgensteiniano contra la posibilidad de un “lenguaje privado”). Como he dicho, sólo un poderoso argumento trascendental justificaría la convicción de García Suárez.

Mi propósito al traer a colación las diversas interpretaciones del principio de caridad era —además de discutir las consideraciones de García Suárez sobre la cuestión— utilizarlas como analogía para tratar la cuestión de las relaciones entre pensamiento y lenguaje. En la lectura heurística, el principio dummettiano de la prioridad del lenguaje sobre el pensamiento no es discutible. Sin ir más lejos, existen evidentes similitudes entre las atribuciones en el lenguaje común con ‘decir que’ y las de actitudes proposicionales; esto, por sí solo, manifiesta que nuestra concepción implícita del significado lingüístico y la intencionalidad mental presume importantes analogías entre uno y otra. Es sin duda heurísticamente conveniente atender a los rasgos más importantes de la representación lingüística, cuando uno quiere construir una teoría de la representación mental; y quizás incluso sea epistémicamente necesario justificar adscripciones de pensamientos sobre la base de los datos empíricos que permiten justificar adscripciones de significación lingüísticas. Ahora bien, es obvio que Dummett no interpreta su tesis de este modo; tampoco interpreta así Davidson su tesis contrapuesta de la no prioridad del pensamiento sobre el lenguaje ni del lenguaje sobre el pensamiento. Para ambos, sus tesis son *constitutivas*: ambas tesis establecen que no se puede *explicar* la intencionalidad mental sin apelar necesariamente a la significación lingüística, y tienen consecuentemente implicaciones ontológicas y modales. De otro modo, las tesis de Dummett y Davidson no se contrapondrían a las de partidarios del “programa de Grice” como Evans o Peacocke.

Enunciar la naturaleza precisa de la dependencia ontológica y modal implicada por la tesis común a Dummett y Davidson (que no se puede explicar la intencionalidad mental sin invocar la significación lingüística) requiere cierta sutileza. Los partidarios de esta afirmación no tienen por qué negar que quepa atribuir pensamientos a un individuo que no habla; pueden decir que estas atribuciones son analógicas, derivativas respecto de atribuciones a individuos que sí hablan, y en las cuales la capacidad lingüística desempeña un papel explicativo fundamental. Los adversarios de la tesis, por otro lado, no tienen por qué negar que existan pensamientos específicos que no son explicables sin apelar a capacidades lingüísticas. No puedo detenerme aquí en proponer y justificar una enunciación de las consecuencias ontológicas y modales precisas de la dependencia defendida por Dummett y Davidson. Ofreceré una ilustración en su lugar. Filósofos como Evans y Peacocke sostienen, y filósofos como Dummett y Davidson rechazan, que procesos tales como la percepción y la memoria humanos dan lugar a estados intencionales

(con contenido “no-conceptual”, dirían ellos; con “contenido analógico”, preferiría decir yo) en la explicación de cuyos contenidos no es preciso, ni sería adecuado, invocar ningún tipo de fenómeno de significación lingüística. Es así conceptualmente posible que hubiera existido este tipo de intencionalidad, sin que existiera ningún tipo de significación lingüística; y quizás existan sujetos de estos estados que ilustran tal posibilidad. Sostendrían además que no es posible explicar la significación lingüística sin presuponer la existencia de pensamientos del tipo indicado.

Como en el caso del principio de caridad, mi queja aquí no consiste en que García Suárez ignore la naturaleza del principio dummettiano. Mi queja consiste más bien en que en los lugares en que propone y defiende el principio [pp. 39-41 y 377-82] no se enuncia claramente esa su naturaleza, así como sus consecuencias. Me parece que en una exposición de este problema debe resultar manifiesto al lector que la tesis en cuestión es cuando menos sumamente contraintuitiva, y que requiere un argumento sustantivo. Ciertamente, no me parece que el argumento de Davidson lo sea (depende de la premisa, no justificada, de que para tener creencias es preciso tener el concepto de creencia, lo que constituye una patente petición de principio), y García Suárez hace bien en ignorarlo. El argumento de Dummett, que sí es un argumento sustantivo, se ofrece de una manera excesivamente sucinta [pp. 380-82], sin hacer expresa su dependencia del argumento fundamental de Dummett en favor del antirrealismo que García Suárez expone brillantemente después; esto también puede contribuir a que el lector pase por alto lo controvertido de la cuestión.

Otra discrepancia que mantengo con García Suárez concierne a la interpretación de las afirmaciones centrales de las *Investigaciones filosóficas*. Como otros wittgensteinianos, considera “irresponsable” [p. 351] la atribución de conductismo lógico a Wittgenstein. Esta afirmación parece hacerse bajo el supuesto de que un conductista lógico defiende que todos los términos psicológicos son definibles (“uno por uno”) como ciertas disposiciones a la conducta observable ante estímulos observables. (Wittgenstein “no comparte la tesis conductista de que los predicados psicológicos sean reducibles a predicados comportamentales” [p. 353].) Ciertamente, Wittgenstein no es un conductista lógico en este sentido. Un problema obvio para tal forma de conductismo lo produce la interdependencia del significado de los términos psicológicos, el “holismo de lo mental”. Los famosos casos de estoicismo (o “superestoicismo”) de Putnam —fingimiento de ausencia de dolor— refutarían las propuestas más naturales para definir ‘dolor de muelas’ en términos de disposiciones conductuales; el dolor, en la presencia de ciertos otros estados mentales, es compatible con la ausencia de las disposiciones conductuales usualmente características del mismo. Wittgenstein era sensible a estas

consideraciones; y, en cualquier caso, su talante filosófico es adverso a cualquier forma de reduccionismo definicional.

También lo es el de Quine, sin embargo: Quine negaría que la relación entre los términos psicológicos y las manifestaciones conductuales observables sea codificable término a término, en razón de un holismo análogo al de lo mental aunque de naturaleza más general. Mas García Suárez no tiene recato en considerar a Quine conductista, al menos en lo que respecta a la significación lingüística [p. 514]; y, ciertamente, el conductismo de Quine, como parte de una concepción verificacionista (aunque antirreductivista) del significado, es *lógico*. De modo que debe haber más conductismos lógicos que el que García Suárez contempla, a la luz de sus propios supuestos. Una vez más, no podemos aquí formular con ninguna precisión una propuesta sobre el tipo de conductismo lógico que sí parece razonable atribuir al autor de las *Investigaciones*, ni menos defenderla. En lugar de ello, ilustraré la idea mostrando primero cómo la concepción de la mente expuesta en las *Investigaciones* excluye al menos una tesis anti-conductista coherente sobre términos problemáticos en el ámbito de esta discusión, como ‘dolor de muelas’ (*mutatis mutandis*, consideraciones análogas a las que siguen se aplican a ‘apariencia como de superficie roja’ o ‘apariencia como de esfera’) y extrayendo después a partir de la ilustración un esbozo del conductismo en cuestión.

Digamos que un *cartesiano* sostiene que es conceptualmente constitutivo del término en cuestión que, tal y como el sujeto *S* lo usa, significa una cualidad (una propiedad) que *S* conoce experimentando conscientemente sus casos, y que conoce en cuanto que *S* es capaz de reconocerla en otros ejemplares de la misma, de distinguirla de otras cualidades que también experimenta conscientemente —a la vez, o en ocasiones diferentes— y de imaginarla. La noción de “experimentar conscientemente una cualidad” aquí invocada es primitiva, no definible conceptualmente en otros términos; la aprendemos en nuestro propio caso, por ostensión de ejemplos paradigmáticos.

Por lo demás, consideraré dos formas muy diferentes de cartesianismo. El *cartesiano internista* sostiene que lo indicado agota la definición de ‘dolor de muelas’; nada, más allá del reconocimiento consciente de una cualidad por un sujeto es constitutivo del significado del término para el sujeto. En particular, las causas usuales de la sensación (caries en las muelas, etc.) y sus efectos usuales (expresiones naturales del dolor de muelas, cuya función no es referir a la sensación, sino quizás apelar a la compasión, ayuda, etc., de semejantes) no están conceptualmente ligados al término, sólo quizás contingentemente. El *cartesiano externista*, por otro lado, sostiene que hay elementos constitutivos del significado de ‘dolor de muelas’ adicionales a los contemplados por su homólogo internista. El cartesiano externista puede de-

fender, por ejemplo, que un aspecto constitutivo adicional del significado de ‘dolor de muelas’ es justamente que, en contextos como ‘tengo dolor de muelas’, tiene una función expresiva, no referencial, en la que reemplaza con análogos objetivos a las expresiones naturales en las condiciones externas (muelas cariadas, etc.) en que usualmente se producen esas reacciones naturales.

Se sigue de estas definiciones (en conjunción con la definición de ‘saber’), sostienen ambos cartesianos, que si *S* tiene dolor de muelas, *S* sabe que tiene dolor de muelas. Como esto es una verdad analítica, es improbable que ‘sé que tengo dolor de muelas’ tenga un uso *literal* en el lenguaje, por la misma razón que es improbable que ‘Víctor es idéntico a él mismo’ lo tenga; pero eso se explica por razones pragmáticas, y no implica que la expresión no tenga un significado literal en virtud del cual es verdadera [*vide*, en contraste, *Investigaciones filosóficas*, § 246]. Ambos cartesianos sostienen también algo tan contrapuesto a las doctrinas de las *Investigaciones* como lo anterior; a saber, que el conocimiento que uno se autoadscribe con afirmaciones como ‘sé que tengo dolor de muelas’ es el conocimiento sustantivo *de un objeto*: no, ciertamente, un individuo extendido en el tiempo, pero sí un particular del tipo de un caso particular de un estado o proceso; es el mismo tipo de conocimiento sustantivo que el que se afirma cuando se dice ‘sé que llueve’ [*vide*, en contraste, *Investigaciones*, §§ 271 y 293]. Incluso si, como sostiene el cartesiano externista, el significado de ‘dolor de muelas’ está analíticamente vinculado a usos puramente expresivos de ‘me duelen las muelas’, el término es genuinamente referencial; así se explican usos que presentan indudables dificultades al expresivista, como en ‘aunque tengo dolor de muelas, estoy tan concentrado en el trabajo que apenas reparo en ello’.

Lo que hace sustantivo a este conocimiento —lo que lo hace concernir a un *objeto*— es, en primer lugar, que el particular conocido por aquél que lo experimenta puede tener propiedades diferentes de aquella a través de la cual lo conoce; por ejemplo, podría quizás descubrirse que está constituido por un determinado estado neuronal. En segundo lugar, que, si bien quien tiene dolor de muelas no puede ignorar que lo tiene, otros pueden llegar a conclusiones erróneas al respecto. Puede ocurrir que *A* signifique con ‘dolor de muelas’ la cualidad *X*, que él reconoce en su propio caso, etc.; que la adscriba a *B*, dado que *B* tiene una muela cariada, dice tener dolor de muelas, etc., y que se equivoque al hacerlo, porque la sensación que tiene *B* sería considerada por *A* —caso de que experimentase conscientemente una sensación de ese mismo tipo— lo suficientemente diferente de *X* como para contar como otra. Sobre la base del conocimiento cotidiano requerido para la comprensión de ‘dolor de muelas’ es imposible descubrir que se da una situación de este tipo, aunque es posible suponer que puede darse. Sin embargo, la situación puede revelarse una vez conocida la base neurológica que constituye un caso de la sensación *X* en *A*. Cuando menos el punto de

caso de la sensación  $X$  en  $A$ . Cuando menos el punto de vista del cartesiano externista es sin duda compatible con ambas consideraciones en favor de la objetividad de los objetos de la experiencia consciente; pues esta concepción del significado de los términos para *qualia* acompaña generalmente a la disposición materialista a suponer que los estados psíquicos, incluidas las experiencias de *qualia*, mantienen la misma relación con lo físico que cualesquiera otros estados del mundo macroscópico más fácilmente accesible a nuestro conocimiento cotidiano.

Quizás, en último análisis, el cartesiano internista (para quien el internismo es esencial en la construcción de una concepción de las personas opuesta al materialismo) no pueda realmente dar sentido a estas dos características que permiten considerar genuinos objetos a los *qualia* que conocemos experimentándolos; las razones más serias para dudarle son las que Wittgenstein elabora en las *Investigaciones*, y García Suárez sintetiza con brillantez. Si esto es así, el cartesianismo dualista no es una genuina alternativa a las tesis de las *Investigaciones*, y sus propuestas carecen de la consistencia requerida para cuestionar las afirmaciones de esa obra (como que ‘sé que tengo dolor’ carece de sentido, o que ‘tengo dolor’ sólo tiene una función expresiva, no una función referencial). Que yo sea capaz de ver, sin embargo, el cartesianismo externista ciertamente sí constituye una alternativa coherente, manifiestamente contrapuesta a las tesis de las *Investigaciones* sobre la experiencia consciente.

Como he dicho, está fuera de la cuestión atribuir al autor de las *Investigaciones* la tesis de que ‘dolor de muelas’ sea definible como una disposición conductual. Sin embargo, sus afirmaciones sobre el fingimiento, en el sentido de que los estados mentales que permitirían hacer compatible la conducta de dolor con la ausencia de dolor y la ausencia de conducta de dolor con el dolor deben ser, ellos mismos, manifestables en la conducta observable [*vide Investigaciones*, §§ 249, 250, 281] sugieren una forma más refinada de conductismo. Una aplicación de esta forma depurada de conductismo es la que sigue: supongamos que, en lo que respecta a las disposiciones a la conducta que constituyen criterios para la aplicación de cualesquiera otros términos psicológicos pertinentes,  $A$  y  $B$  no difieren; y supongamos que  $A$  y  $B$  no difieren tampoco en lo que respecta a las disposiciones a la conducta que constituyen los criterios asociados a ‘dolor de muelas’ (ambos las poseen, o ambos carecen de ellas). En ese caso,  $A$  y  $B$  no pueden diferir tampoco en lo que respecta a la experiencia consciente del dolor de muelas; o ambos la tienen, o ambos carecen de ella. Esta forma depurada de conductismo debería pues formularse, no como la tesis de la reducibilidad conceptual de lo psíquico a disposiciones conceptuales, sino como una tesis de superveniencia conceptual de los estados psíquicos respecto de la conducta. Como tal, se contrapone a cualquier forma de

funcionalismo compatible con el cartesianismo materialista que he bosquejado más arriba; por ejemplo, se contrapone al funcionalismo que ha venido defendiendo Sidney Shoemaker en las dos últimas décadas, al menos según tal como yo lo entiendo. Por ello mismo, resulta a mi juicio refutada por la posibilidad conceptual (más que una posibilidad, casi podemos asegurar, una realidad empírica; [véase CLARK, A. (1993), *Sensory Qualities*, Oxford: Clarendon Press, pp. 164-70, para una justificación de esto]) de casos de “inversión de espectro” del tipo del esbozado antes a propósito del dolor de muelas.

Los párrafos anteriores hacen cuando menos bien patente que los argumentos de García Suárez en las pp. 351-3 y 527-8 no bastan para exonerar al autor de las *Investigaciones* de haber propuesto una forma de conductismo lógico como la descrita; la obra, pues, no justifica calificar de “irresponsable” a quien ve un conductismo tal en las *Investigaciones*. (Por lo demás, la propuesta de entender el conductismo lógico como una tesis antirreductivista no es en absoluto idiosincrásica; véase, por ejemplo, KIRK, R. (1994), *Raw Feeling*, Oxford: Clarendon Press, p. 21.) Y, como se ha dicho, el propio García Suárez debe entender ‘conductismo’ de una manera análoga cuando lo usa para referirse a Quine.

He cuestionado tres de las tesis filosóficas defendidas por el autor de *Modos de significar*: algunas de sus críticas a la teoría de la referencia directa, la dependencia del pensamiento respecto del lenguaje y las consideraciones relativas al conductismo del segundo Wittgenstein. Apenas es preciso observar que estos desacuerdos se producen sobre un fondo amplio y sustantivo de acuerdos.

Concluiré esta nota indicando dos pequeños descuidos que pueden extraviar al lector y convendría corregir en una segunda edición de la obra.

En las pp. 141-2 se identifica la tesis de la “Dependencia Sortal de la Individuación”, que Wiggins acepta, con la tesis de la relatividad de la identidad de Geach, según la cual ‘ $x$  es el mismo que  $y$ ’ es un símbolo incompleto, en realidad una abreviatura de ‘ $x$  es el mismo  $F$  que  $y$ ’, contundentemente rechazada por Wiggins. Para Wiggins, la Dependencia Sortal de la Individuación consiste en que la aplicación de los términos singulares presupone un “sortal” analíticamente asociado a ellos; no en que la identidad sea relativa: la identidad es para él absoluta (por buenas razones, a mi juicio). La “tesis R” que, como García Suárez dice [p. 142], Wiggins rechaza, es justamente la tesis geachiana de la relatividad de la identidad: es porque ó según Geachó  $a$  (*este signo/este flujo*) puede ser el mismo  $F$  (*tipo/río*) que  $b$  (*este signo/este flujo*) a la vez que  $a$  es diferente  $G$  (*ejemplar/cantidad de agua*) que  $b$ , que la identidad es según él relativa. Para Wiggins, lo que ocurre en una situación de este tipo es que o  $a$  o  $b$  están asociados en una y otra afirmación con diferentes “sortales”, y, por consiguiente, poseen en una y

otra afirmación diferentes referentes. La misma relación de identidad (absoluta) se establece y se rechaza en uno y otro caso *entre diferentes entidades*.

En la explicación de la solución tarskiana a la paradoja del mentiroso, se propone la siguiente formulación de la “oración mentirosa”, compatible con la distinción tarskiana de niveles lingüísticos: (\*) ‘esta oración no es verdadera-en-el-lenguaje-objeto’. Sobre ella, se dice: “Pero esta última oración es una expresión del metalenguaje. Ahora bien, las oraciones del metalenguaje no son verdaderas o falsas en el lenguaje objeto, porque no están en el lenguaje objeto” [p. 197]. Es decir, la oración (\*) no puede estar en la extensión del predicado metalingüístico ‘verdadero-en-el-lenguaje-objeto’. Por tanto, (\*) es verdadera; para ser más precisos, (\*) es verdadera-en-el-metalenguaje. No hay en esto contradicción alguna: (\*) no es verdadera-en-el-lenguaje-objeto, aunque (\*) es verdadera-en-el-metalenguaje. García Suárez, sin embargo, continúa: “Así, la oración mentirosa no tiene la propiedad que afirma tener. Por tanto, es falsa. Exactamente, es falsa-en-el-metalenguaje” (*ibid.*).

*Departament de Lògica, Història i Filosofia de la Ciència  
Universitat de Barcelona  
C/ Baldori i Reixach s/n, E-08028 Barcelona  
E-mail: garcia@cerber.mat.ub.es*