



Orígenes de la filosofía analítica

Orígenes de la filosofía analítica

Michael Dummett

Introducción, traducción y notas: Ariel O. Dottori

Revisión técnica: Eleonora Orlando y Ramiro Caso

SADAF

Dummett, Michael
Orígenes de la filosofía analítica / Michael Dummett ; comentarios de Ariel Oscar Dottori ; prefacio de Ariel Oscar Dottori. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : SADAF, 2020.
266 p. ; 20 x 14 cm.

Traducción de: Ariel Oscar Dottori.
ISBN 978-987-46708-6-1

1. Filosofía. 2. Filosofía Contemporánea. I. Dottori, Ariel Oscar, com. II. Título.
CDD 192

© 1993, 2020, herederos legales de Michael Dummett
© 2020, de los derechos en lengua española de la obra *Origins of Analytical Philosophy*: Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, Asociación Civil sin fines de lucro, por cesión de los herederos legales de Michael Dummett
© 2020, por la introducción, la traducción y las notas: Ariel O. Dottori
© 2020, por el prólogo: Gianluigi Olivieri
© 2020, por esta edición: SADAF

SADAF
www.sadaf.org.ar

Diseño de tapa: Iñaki Jankowski | www.jij.com.ar
Fotos de tapa y página 2: Herederos de Michael Dummett
Desarrollo y producción editorial: Recursos Editoriales

isbn: 978-987-46708-6-1

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, sin permiso previo del editor y/o autor.

Índice

Introducción. Pensar dentro y más allá de la tradición: el caso Dummett, <i>por Ariel O. Dottori</i>	9
Prólogo, <i>por Gianluigi Olivieri</i>	19

Orígenes de la filosofía analítica 43

Prefacio	47
Capítulo 1. La historia de los pensadores y la historia de las ideas	53
Capítulo 2. El giro lingüístico	57
Capítulo 3. Verdad y significado	69
Capítulo 4. La exclusión de los pensamientos de la mente	77
Capítulo 5. El legado de Brentano	83
Capítulo 6. La visión de Husserl sobre el significado	99
Capítulo 7. Sentido sin referencia	115
(i) Los objetos de la comprensión	115
(ii) Lagunas en la explicación	120
(iii) Falla de referencia	127
Capítulo 8. Noemata e idealismo	137
Capítulo 9. Frege sobre la percepción	145
(i) Sentido subjetivo y objetivo: el ejemplo de las palabras de color	145
(ii) Sensación y pensamiento	156
Capítulo 10. Captando un pensamiento	161
Capítulo 11. Husserl sobre la percepción: la generalización del significado	173
Capítulo 12. Proto-pensamientos	185
Capítulo 13. Pensamiento y lenguaje	191
(i) La filosofía del pensamiento	191

(ii) La concepción del lenguaje como código	195
(iii) ¿Son los pensamientos contenidos de la conciencia?	199
(iv) El pensamiento como anterior al lenguaje	202
(v) La comunicabilidad de los pensamientos	204
(vi) El carácter social del lenguaje: el carácter individual de la creencia	209
(vii) El idiolecto y el lenguaje común	212
(viii) Significado y comprensión: habilidades teóricas y prácticas	223
Capítulo 14. Conclusión: ¿una metodología o un tema?	229
Apéndice. Entrevista	235

Introducción

Pensar dentro y más allá de la tradición: el caso Dummett

Nos complace brindarle al público hispanohablante la primera traducción de *Origins of Analytical Philosophy* de Michael Dummett. Lamentablemente, los lectores de habla castellana tienen la posibilidad de acceder únicamente a dos obras de Dummett: *La verdad y otros enigmas*, traducida por Alfredo Herrera Patiño y editado por Fondo de Cultura Económica (México, 1990 [*Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, 1978]); y la presente, *Orígenes de la filosofía analítica* [*Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, 1993], gracias al esfuerzo de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Es particularmente sugestivo que un autor de la envergadura de Michael Dummett haya sido tan poco traducido a una de las lenguas que cuenta con un caudal de usuarios tan importante. Quizás, las causas residan en las circunstancias que el propio Dummett advierte en el Prefacio: el oficio de traductor es, básicamente, ingrato. Solo tras traducir una obra de envergadura somos plenamente conscientes del esfuerzo que ello acarrea. En el caso particular de la obra de Dummett debemos agregar, quizás, algunos otros factores que más adelante destacaremos.

*

El lector se encontrará en las próximas páginas con una auténtica pieza del pensamiento. Dummett pensó un *problema*, y lo hizo de un modo notable. Es altamente destacable que un autor formado dentro de la tradición analítica de pensamiento

haya tenido la capacidad de trascender las fronteras de esa tradición, acercándose a la escuela fenomenológica –con la complejidad teórica y conceptual propia de los escritos de Husserl. Los filósofos, y los teóricos en general, tendemos a reproducir un esquema inverso: pensamos *dentro de los límites* de la tradición o disciplina en la que hemos sido, por gracia o desgracia, formados. Pero en ese quietismo no radican las riquezas del pensamiento. Y Dummett era plenamente consciente de ello. El lector, sin embargo, no debe buscar aquí una historia de las ideas: Dummett plantea e intenta dar respuestas a un problema filosófico que nos permite comprender, tanto a los teóricos cercanos a la filosofía analítica del lenguaje como a quienes pertenezcan a la fenomenología, ciertas explicaciones que resultaron afines a Frege y a Husserl. Posteriormente, es cierto, ambos autores han evolucionado hacia posiciones disímiles (como el Danubio y el Rin); pero lograr problematizar ciertas preocupaciones que les resultaban comunes es un ejercicio estimulante. Leyendo a Dummett se aprende.

Orígenes de la filosofía analítica, sin embargo, no es un escrito imparcial, en el sentido corriente de “objetivo”. Dummett toma posición. Y lo hace, como es esperable, a favor de la tradición analítica, escuela a la que pertenece, como lo demuestra su permanente preocupación por la obra de Frege, que lo ha conducido a escribir tres obras voluminosas: *Frege: Philosophy of Language* (Harvard University Press, 1973), *Frege: Philosophy of Mathematics* (Harvard University Press, 1991) y *Frege and Other Philosophers* (Oxford University Press, 1991). También encaminados a resolver ciertas problemáticas de la filosofía analítica, se agregan a la lista, además del mencionado *Truth and Others Enigmas*, *Elements of Intuitionism* (Oxford University Press, 1977), *The Seas of Language* (Oxford University Press, 1993), *Truth and the Past* (Oxford University Press, 2005) y *Thought and Reality* (Oxford University Press, 2006). Pero sus preocupaciones han excedido los límites de la filosofía analítica del lenguaje *stricto sensu*; ha escrito obras sobre el sistema electoral: *Voting Procedures* (Oxford University Press, 1984), *Principles of Electoral Reform* (Oxford University Press, 1997); sobre temas de actualidad po-

lítica: *On Immigration and Refugees* (Routledge, 2001); como así también sobre el Tarot que, junto a la filosofía del lenguaje, ha sido su otra gran pasión; aquí debemos mencionar: *The Game of Tarot: from Ferrara to Salt Lake City* (Duckworth & Co., 1980), *Twelve Tarot Games* (Duckworth, 1980), *The Visconti-Sforza Tarot Cards* (Braziller, 1986), *Il mondo e l'angelo: i tarocchi e la loro storia* (Bibliopolis, 1993), *I tarocchi siciliani* (La Zisa, 1995), *A Wicked Pack of Cards. The Origins of the Occult Tarot* (St. Martin's Press, 1996), junto a Ronald Decker, *A History of the Occult Tarot: 1870-1970* (Duckworth, 2002), y junto a John McLeod, *A History of Games Played with the Tarot Pack* (Malled Press, 2004); y sobre gramática: *Grammar and Style: For Examination Candidates and Others* (Duckworth & Co., 1993). Y la lista no está completa. Como vemos, Dummett ha sido, sin lugar a dudas, uno de los pensadores más prolíficos y agudos del siglo XX.

*

Respecto a la obra que aquí puntualmente presentamos, haremos las siguientes consideraciones generales. Quisiera comenzar planteando una cuestión bastante general. No resulta sensato sugerir que un autor debería analizar el elemento X en lugar del elemento Y. Creo preferible evaluar lo que el autor hizo y, a partir de allí, y como resulta evidente tanto en filosofía como en ciencias, desplegar las críticas que cada uno considere apropiadas. Por ejemplo, no parece una crítica sensata decir algo así como “Frege no tuvo en cuenta la actitud de los hablantes”. Sería preferible valorar la riqueza que podemos encontrar en los cientos de páginas que ha escrito, y en las múltiples ideas novedosas que ha tenido. ¿Estoy alentando a la no-crítica en filosofía? Nada de eso; pero comenzar por la carencia o por la supuesta debilidad es un ejercicio que parece opacar la genialidad de ciertas figuras que se han dedicado a pensar un problema de un modo muy novedoso, preciso y sistemático. Cuando nos enfrentamos a un autor, lo que primero debemos contemplar son los problemas que el autor se ha planteado, y no los problemas que yo me planteo para resolver mis propios intereses intelectuales. Posteriormente,

sería razonable preguntar nuevamente: ¿los problemas que plantea el autor, y los propios, son los mismos? Generalmente no lo son, y los autores no perciben ese detalle. Esta sugerencia podría ser útil para defender a Dummett de ciertas críticas que considero injustificadas.

Peter Hylton¹, por ejemplo, se muestra molesto porque Dummett no le ha otorgado a Russell el título de abuelo de la filosofía analítica, criticando el escaso (más bien, nulo) tratamiento que Dummett ha ofrecido a sus puntos de vista en la presente obra. Pero Dummett claramente afirma: “[N]o he discutido el rol de los filósofos británicos Russell y Moore en la génesis de la filosofía analítica” (p. 48 de este volumen). ¿Por qué no lo hace? Pareciera injustificado su “descuido”. Cualquier estudiante de filosofía analítica del lenguaje está al tanto de la relevancia de la figura de Russell en la historia de la tradición. ¿Entonces?

Entonces, no nos debemos olvidar los objetivos que el propio autor se ha planteado. Dummett afirma:

El libro se pretende, más bien, como una serie de reflexiones sobre las raíces de la tradición analítica: observaciones que cualquier escritor de una genuina historia de esta tradición tendría, en la medida en que sean correctas, que tomar en explicación. Confío en que una historia tal se escribirá: sería fascinante. Pero mi objetivo ha sido bastante menos ambicioso, y mi libro mucho más breve de lo que una verdadera investigación histórica posiblemente sería. (pp. 48-49 de este volumen).

Dummett no escribe un libro de *historia de las ideas*. No está forzado, en absoluto, a incluir a Russell, como tampoco a Moore, ni al Círculo de Viena, por ejemplo. El problema de Dummett es otro. Y es preciso, insisto, no perder de vista los objetivos que el autor se ha planteado para edificar las críticas posteriores. Pareciera que el destino de toda obra de cierta envergadura es padecer ante “la crítica de los roedores”, como sugirió cierto genio-filósofo prusiano. Quien tenga a bien adentrarse en la presente obra,

1 *Propositions, Functions, and Analysis. Selected Essays on Russell's Philosophy*, Oxford University Press, 2005

debe tener en claro que no se encontrará con un libro de historia, ni siquiera de historia de las ideas. El problema de Dummett radica en intentar analizar –en sentido literal, es decir, como desagregación de las partes constituyentes– las raíces de la filosofía analítica. En esa desagregación, los resultados de Dummett son fructíferos.²

A los seres humanos, lo distinto nos incomoda (ciertas veces, nos asusta). Por eso, y para revertir los temores y sentirnos seguros, apelamos a lo familiar, a lo conocido. Es muy difícil que un teórico exceda los límites de la tradición en la que se ha formado, ingresando en el corazón de los problemas planteados por otras escuelas. Transitar los “camino del bosque” es una tarea valiente. Y Dummett tiene el valor suficiente para hacerlo; por eso mismo, la presente obra debe ser valorada en un sentido profundo: se trata de un pensador buscando respuestas, y ello lo ha conducido desde la filosofía analítica hacia la fenomenología de Husserl, para destacar los puntos de unión y distanciamiento entre ambas tradiciones.

La presente obra de Dummett ha inaugurado una serie de trabajos que han desplegado una cierta revisión de la escuela analítica. Solo por nombrar algunos, haremos referencia a la obra de Ray Monk y Anthony Palmer, *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy* (Thommes Press, 1996), Hans-Johann Glock, *The Rise of Analytic Philosophy* (Blackwell, 1997), William Tait, *Early Analytic Philosophy. Frege, Russell, Wittgenstein* (Open Court, 1997), David Bell y Neil Cooper, *The Analytic Tradition* (Blackwell, 1990), Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap to the Vienna Station* (Cambridge University Press, 1993), Johannes Hirschberger, *A Short History of Western Philosophy* (Clare Hay, 1977), Peter Hylton, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy* (Oxford University Press, 1990); Barry Smith, “On the Origins of Analytic Philosophy” (en *Grazer Philosophische Studien*, 35: 153-173, 1989). Una serie de diálogos tales son

2 Para un tratamiento más detallado respecto de las críticas de Hylton a Dummett, ver A. Dottori, *Lenguaje, lingüisticidad y sociedad. Aproximaciones analíticas y continentales*, Biblos, 2018.

provechosos para la reflexión, pues las posiciones herméticas inhiben la reflexión; pero para que ello suceda –como el propio Dummett aclara en la entrevista con el Dr. Schulte–, debemos creer que el pensamiento del otro no se encuentra por completo desencaminado. Para que exista diálogo, sugería Gadamer, debemos suponer que nuestra posición puede estar equivocada, y que el otro, quizás, esté en lo cierto. Es posible, entonces, que toda reflexión sincera necesite cierta dosis de humildad.

El otro problema general que aquí quisiera abordar es el de la aceptación o el rechazo del *axioma fundamental* de Dummett: que la vía de acceso al estudio del pensamiento es a través del análisis del lenguaje. Sería impreciso suponer que existe cierto consenso dentro de la tradición analítica; no todos los que se consideran miembros de la tradición han aceptado el axioma propuesto por Dummett. Un ejemplo es la obra póstuma de Gareth Evans;³ otro es la obra de John Searle a partir de *Intentionality*.⁴ Quienes no aceptan el axioma fundamental, y consecuentemente rechazan la primacía del lenguaje por sobre el pensamiento, es decir, quienes rechazan el *problema de la prioridad* en los términos en que Dummett lo plantea, o la *prioridad metodológica*, como Apel la denomina,⁵ razonan del siguiente modo:

El conductor de automóvil que toma la decisión de detenerse cuando se muestra el rojo en lo que ve *como* un semáforo, acompañado por otras cosas que ve *como* peatones que cruzan la calle, etc., mientras mantiene una acalorada conversación sobre el Brexit con los pasajeros en su auto está, ciertamente, ejercitando algunas de sus percepciones, atención, conocimiento y habilidad para juzgar. No obstante, esa actividad mental intensa, que corre en paralelo a la conversación política, no tiene lugar ciertamente en el lenguaje, debido a que “el medio lingüístico” del conductor

3 G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford University Press, 1982.

4 J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1983.

5 K.-O. Apel, *Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998; existe versión castellana en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, 2002.

ya está albergando consideraciones, pensamientos, etc. relacionados con otros asuntos. Podemos fácilmente conjeturar que los pensamientos sobre conducir un auto, etc. se realizan en el medio no-lingüístico del conductor que consiste en una serie de representaciones multimedia –imágenes, sonidos, aromas, etc.– que provienen del medio ambiente, y que se relacionan el uno con el otro de un modo racional, pero no-lingüístico. (Oliveri, Prólogo, pp. 37 de este volumen).

Al negar la prioridad metodológica del lenguaje respecto de la conciencia, como aquí hace Oliveri con el ejemplo del conductor, o como ha hecho Searle en *Intentionality* con el ejemplo de la colina,⁶ pareciera que es posible tomar decisiones de un modo pre-lingüístico. Aquí, el conductor se detiene cuando se muestra el color rojo en el semáforo, porque las “representaciones multimedia” se relacionan unas con otras de un modo no-lingüístico. Pero ¿cómo podría el conductor detener su auto al ver el color rojo en el semáforo sin estar en posesión del concepto de “rojo” –y del concepto de “color”, en general–, y sin haber adquirido el seguimiento de reglas de la práctica del manejo, entre las que se incluye respetar las indicaciones del semáforo? Es posible asignarles a los animales de nivel superior *estados intencionales diferenciados* (tales como creencias, deseos e intenciones),⁷ pero jamás he visto a un primate no humano, o a un perro, respetar las normas de tránsito y detenerse cuando el semáforo muestra el color rojo. Pero ¿por qué no pueden hacerlo? La respuesta evidente (no para todos) es que los animales no humanos no están en posesión de *conceptos*. Mucho menos evidente resulta cómo podría ser posible “mantener acaloradas discusiones sobre el Brexit” en un medio no-lingüístico. Ahora bien, ¿es preci-

6 Searle plantea la siguiente situación: supongamos que un pelotón desea avanzar en el campo de batalla y, para asegurarse de que el enemigo se encuentra en retirada, envía a uno de los soldados a espiar desde una colina. Desde allí, el soldado alza la mano para indicar que el resto de la compañía puede avanzar. Ante la señal, el pelotón avanza. Así, la señal (levantar la mano) se comprende de un modo no-lingüístico. Para un tratamiento detallado al respecto, ver el capítulo 2 de A. Dottori, *La realidad social en John Searle. Ejercicios de filosofía de la sociedad*, Prometeo, 2018.

7 Lo observo como una *posibilidad* porque no me encuentro completamente seguro al respecto.

so ser consciente *todo el tiempo* de las reglas para poder seguir las? Es posible que los seres humanos actuemos, en ciertas oportunidades, digamos, “automáticamente”. Pero ello no implica que no sea necesario estar en posesión del concepto de color para respetar las normas de tránsito. Quizás todo ello opere como un trasfondo, pero así y todo el lenguaje está presente *siempre*, porque no hay restricción alguna que nos impida, a los seres humanos, expresar un pensamiento en el lenguaje. Al menos, tal es el caso de los seres humanos cuando incorporamos el lenguaje, y nos constituimos como hablantes competentes. A partir de ese momento no es posible desacoplar la *intención significativa* de la *intención comunicativa*. Es ese mismo desacoplamiento el que fue defendido por Husserl y negado por la filosofía analítica del lenguaje; esa imposibilidad es retomada por Dummett en su axioma fundamental.

Utilizando la terminología de Dummett:

Un ser humano puede ser asaltado de repente por un pensamiento, que podría ser la llave para la solución de un problema matemático o respecto del hecho de que se ha olvidado en casa algún documento imprescindible; en el último caso, puede dar la vuelta e ir por él. Un animal, o, para este asunto, un infante, no puede actuar de ese modo. (p. 187 de este volumen).

Nuestros pensamientos son corregibles; y, además, podemos transformar un proto-pensamiento –aquello que aquí hemos sugerido bajo la noción de “trasfondo”– en un pensamiento pleno. Nada, en principio, nos lo impide. Quizás sea cierto que el conductor del automóvil y el chimpancé de Köhler actúen del mismo modo automático para resolver problemas (y los resuelvan exitosamente); pero mientras que el chimpancé –o el resto de los animales de orden superior no humanos– no pueden trasladarse desde los proto-pensamientos hasta los pensamientos plenos, nosotros sí podemos. ¿Por qué? Gracias a que poseemos un tipo de lenguaje y comunicación basado en convenciones lingüísticas más que en el mero instinto.

Llegados a este punto, y sin pretender desarrollar un análisis minucioso de los temas que Dummett aborda, pues Dummett lo hace mejor que nosotros en su propio libro, solo resta pedir disculpas y agradecer. Públicamente pido disculpas por las debilidades de mi traducción. Traducir a Dummett es una tarea muy ardua, producto de la complejidad de los temas que trata y de su particular modo de escritura; como siempre, todo traductor debe elegir entre serle completamente fiel al autor o embellecer la escritura, intentando volverla más amena; ello solo se logra tomando cierto distanciamiento respecto al trabajo original. Aquí he optado por la primera, aunque me he deslizado también, en muy pocas ocasiones, hacia la segunda alternativa.

Quisiera mencionar al Prof. Ignacio Mazzola, quien ha contribuido con la traducción del Prefacio, los dos primeros capítulos y los cinco primeros apartados que conforman el extenso capítulo 13. De todos modos, míos son los errores y los aciertos. La traducción al italiano realizada por Eva Picardi, *Origini della filosofia analitica* (Einaudi, 2001), me ha resultado altamente útil. Le agradezco a Gianluigi Oliveri, de la Universidad de Palermo, Italia, quien también ha participado activamente de la traducción de la obra de Dummett a su lengua materna, por haber tenido la voluntad y el entusiasmo necesario para escribir el Prólogo de la edición castellana.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo (en sentido amplio, es decir, moral y financiero) de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF); quiero agradecerle a su presidente, Diego Lawler, a la directora del Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF-SADAF), Diana Pérez, y a las responsables del presente proyecto editorial, Eleonora Orlando y Cecilia Hidalgo. Hacia ellos mi más sincera gratitud. La presente traducción no forma parte de un trabajo solitario, sino que se enmarca dentro del proyecto UBACyT sobre la historia de la filosofía del lenguaje, dirigido por Alberto Moretti y codirigido por Sandra Lazzer; quiero agradecer tanto a ellos como a mis compañeros de trabajo, Carlos Oller, Javier Castro Albano, Gabriela Scataglini, Natividad Barta, Gabriela Fulugonio, Natalia Buacar, Luis Robledo y Omar Vásquez, ante quienes he presentado algunas ideas pro-

pías y las que conforman la obra de Dummett. También debo agradecer al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); su apoyo es fundamental para mi desempeño académico.

Debo extender mi más sincero agradecimiento a la familia Dummett, a sus hijos, Suzie, Cris, Andy, Paul y Tessa; especialmente les agradezco a Suzie y a Tessa, con quienes mantengo un trato permanente y me han permitido descubrir, al menos en cierta medida, al hombre detrás de la figura del filósofo, al pensador laborioso que también supo ser un padre entrañable. Mi traducción ha sido recibida con mucha alegría y entusiasmo por sus hijos, y ese estímulo se ha constituido como un elemento central para que esta obra pueda ser publicada.

Finalmente, y como siempre, debo agradecerle a mi familia: tanto a mis padres y a mi hermana, como a mi esposa Julieta Zumbo y a nuestro hijo Santino. Mi esposa es una pieza clave, tanto en mi vida cotidiana como en la corrección gramatical de mi traducción, hacia ella toda mi gratitud y todo mi amor.

Hace unos meses mi vida se ha empobrecido profundamente, ciertas partidas abruptas y prematuras trastocan nuestra existencia y nuestros vínculos cotidianos. Quisiera dedicarle la presente traducción a la memoria de mi tío y gran amigo, Oscar Menduiña. Oigo tu voz en cada detalle y no dejo de recrear esas, nuestras buenas conversaciones. Será hasta la eternidad.

*Ariel O. Dottori,
Buenos Aires, Argentina, abril de 2020*

Prólogo

1. Algunas observaciones metodológicas

Escribir sobre una escuela de pensamiento en filosofía es algo que puede hacerse de varios modos. Una aproximación posible a este problema es aquella típica del historiador de la filosofía, cuyo único propósito es el de proveer una descripción fiel y exhaustiva de todos los factores importantes involucrados en el nacimiento, y evolución en el tiempo, de la escuela de pensamiento que es objeto de sus investigaciones. Un aspecto importante de este modo de proceder consiste en determinar quién contribuye a qué, dónde y cuándo; quién influenció a quién; y en proveer una reconstrucción detallada del contexto dentro del cual los autores de los trabajos considerados emergieron y fueron discutidos. Y lo que aquí significamos mediante “contexto” no es simplemente el marco cultural de los problemas y las modas intelectuales del día, sino también todas aquellas condiciones efectivas *externas* –instituciones, políticas, etc.–, las cuales generalmente desempeñan un papel importante de catalizador, no solo en filosofía, sino también en ciencia. Casos bien conocidos de los efectos destructivos de tales condiciones externas efectivas en el curso de la historia de la filosofía son aquellas de Giordano Bruno, Tommaso Campanella y Galileo Galilei y, en los tiempos más recientes, las del Círculo de Viena. Por consiguiente, un estudio histórico del, pongamos por caso, empirismo postrenacentista desplegado de acuerdo con la aproximación descriptiva no puede hacerse sin tener en mente la revolución científica del siglo XVII que, además de introducir distinciones filosóficas muy importantes –por

ejemplo, aquellas entre cualidades primarias y secundarias (Galileo)–, mediante el uso del telescopio y del microscopio produjo una gran cantidad de información nueva sobre el universo que solo podría ser adquirida a través de los sentidos.

Una aproximación al estudio de una escuela de filosofía, alternativa a la discutida anteriormente, consiste en precisar todas las consideraciones sobre las pretensiones de prioridad, etc., y lo que hemos llamado “condiciones efectivas externas”, para concentrarse solo en la historia de las ideas, esto es, en el proceso interno puramente racional, donde ciertos puntos de vista vinieron a darle forma a una filosofía. Un ejemplo de ese modo de hacer historia de la filosofía se aplica al empirismo postrenacentista, que evolucionó en el tiempo exclusivamente en relación con las diversas respuestas presentes en la literatura sobre el desafío crítico planteado por objeciones tales como “¿Cómo puede decirse que la mente es una *tabula rasa* donde los sentidos inscriben ideas?”, “¿Cómo puede justificarse la causalidad a partir de la experiencia?”, “¿Cómo puede decirse que el conocimiento matemático es empírico?”, etc.

Las anteriores observaciones no dejan lugar a duda respecto de cómo clasificar *Orígenes de la filosofía analítica* de Michael Dummett. Ciertamente, se trata de un ejercicio de historia de las ideas. En efecto, el análisis de Dummett sobre el pensamiento de Bolzano, Brentano, Meinong, Frege y muchos otros nunca tiene en explicación las condiciones efectivas externas, ni tampoco Dummett se compromete con cuestiones relativas a reclamos de prioridad, ni con “si X derivó una cierta idea de Y o llegó a ella independientemente” (Dummett, 1993: p. 55 de este volumen). Habiendo aclarado con qué tipo de filosofía nos encontraremos en *Orígenes de la filosofía analítica*, la siguiente cuestión que necesitamos abordar es qué motivó a Dummett a escribir el libro.

2. Motivaciones

Cuando en una teoría matemática emergen repentinamente anomalías profundas y/o paradojas, algunos matemáticos tienden

a “retornar” a los cimientos de la teoría para individualizar las razones detrás del problema y solucionarlo, si es que pueden. Del mismo modo, Dummett, habiendo notado que *Variedades de la referencia* de Gareth Evans marca un profundo punto de desviación de la escuela analítica, decidió justificar su opinión sobre el asunto a través de una reconstrucción racional de la historia de la filosofía analítica. De hecho, dado que la filosofía analítica se ha desarrollado, por decirlo así, informalmente (esto es, como una consecuencia de la aceptación de métodos e ideas que no fueron explícitamente establecidos desde el principio pero estuvieron presentes en el trabajo de ciertos pensadores que *a posteriori* fueron reconocidos como filósofos analíticos importantes), se sigue que solo una explicación histórica rigurosa de esta escuela de pensamiento puede justificar la identificación de sus principios y, consecuentemente, la opinión de que el trabajo hecho en *Variedades de la referencia* es compatible con algunos de ellos.

Otra razón que conduce a Dummett a escribir *Orígenes de la filosofía analítica* era su deseo de restablecer la largamente perdida comunicación entre los filósofos analíticos y los fenomenólogos [husserlianos] “volviendo al punto de divergencia” (Dummett, 1993: p. 262 de este volumen) entre esas dos escuelas de pensamiento. Ello, por supuesto, significa que parte del libro está dedicada a una discusión sobre aspectos de la fenomenología de Husserl. Y, en ese contexto, es importante notar que tal discusión, además de arrojar luz sobre el problema de la comunicación pretendido por Dummett, termina ofreciendo, a través de un análisis comparativo sobre las raíces de la filosofía analítica y la fenomenología de Husserl, una caracterización de la filosofía analítica que resulta ser más nítida de lo que hubiera sido de otra manera.

Finalmente, como demuestra la falta del artículo definido en el título, la pretensión de Dummett al escribir este libro no es la de ofrecer una comprensiva, mucho menos completa, explicación de las ideas a partir de las cuales se originó la filosofía analítica. Él dice explícitamente que al producir su libro sobre los orígenes de la filosofía analítica su atención se va a enfocar solo en aquellos filósofos que pueden ser incluidos entre aque-

llos que contribuyeron al nacimiento de esa escuela de pensamiento y han escrito sus trabajos en alemán. De acuerdo con Dummett, la razón principal de esa elección es que, mientras que hay mucho en la literatura sobre las contribuciones que Russell y Moore le ofrecieron a la filosofía analítica, parece haber muy poco sobre la conexión existente entre el pensamiento de, por ejemplo, Bolzano, Brentano y Meinong, y la filosofía analítica.

Sin embargo, nos parece que, además de lo que acabamos de comentar, hay una razón aún más profunda detrás de la elección de Dummett. Y es que los autores anteriormente mencionados, junto con Frege –el verdadero abuelo de la filosofía analítica–, han contribuido con lo que Dummett denominó “la exclusión de los pensamientos de la mente”. Esto es, la idea de que los pensamientos, en contraste con las entidades psicológicas tales como las imágenes y las sensaciones, son objetivos. Como es bien sabido, en el ensayo de Frege “El pensamiento” se encuentra una de las expresiones más claras de tal tesis, que se cristaliza en la creencia de la existencia de un tercer reino de la realidad, el reino del pensamiento.⁸

Ahora bien, la exclusión de los pensamientos de la mente, además de ser un paso trascendental en la filosofía que inicia un nuevo tema, un tema que podríamos llamar “la filosofía del pensamiento”, es muy importante para la filosofía analítica. Y la razón es que, de acuerdo con Dummett, la exclusión de los pensamientos de la mente se encuentra directamente conectada con el dogma más importante de la filosofía analítica: la tesis de la prioridad. Como ya veremos en las próximas dos secciones, la aceptación de la tesis de la prioridad es uno de los factores más importantes detrás del apodado “giro lingüístico”, el sello distintivo de la filosofía analítica.

8 Para Frege, además del tercer reino, existen otros dos ámbitos de la realidad: el primer reino, el reino de los objetos concretos, y el segundo reino, cuyos elementos son representaciones, es decir, imágenes y sensaciones.

3. La tesis de la prioridad

Antes de discutir la tesis de la prioridad y, eventualmente, el giro lingüístico (§4), necesitamos decir algo más sobre la importancia de una filosofía del pensamiento. Como el propio Dummett expone en *The Logical Basis of Metaphysics*:

El óptico no puede decirnos lo que vamos a ver cuando nos mire: nos proporciona lentes que establecen todo lo que vemos en un enfoque más nítido. El filósofo pretende realizar un servicio similar respecto a nuestro pensamiento sobre la realidad. Ello significa, sin embargo, que el punto de partida de la filosofía tiene que ser un análisis de la estructura fundamental de nuestros pensamientos. Aquello que podría llamarse filosofía del pensamiento subyace a todo el resto. (Dummett, 1991: p. 2).

Pero, si ahora resulta claro por qué desarrollar una filosofía del pensamiento es una tarea por cumplir extremadamente importante en filosofía, no resulta tan claro si la idea de construir una filosofía del pensamiento es novedosa; y cómo la filosofía del pensamiento se relaciona con la tesis de la prioridad y, eventualmente, con el giro lingüístico. Con respecto a la primera pregunta anterior, aunque la exclusión de los pensamientos de la mente hace de la forma analítica de buscar una filosofía del pensamiento algo novedoso, de todos modos, el fundacional, y preliminar, papel asignado a la filosofía del pensamiento respecto al resto de la filosofía hace de la filosofía del pensamiento la principal heredera de una tradición más antigua que incluye a autores tales como Descartes, Leibniz y Kant.

Para Descartes, un filósofo, en su búsqueda de la verdad, debe: (1) investigar solo aquellos “[o]bjetos sobre los que nuestras mentes parecen ser capaces de tener una cognición precisa e indubitable” (Descartes, 1684: p. 10); y (2) descubrir un método efectivo para conducir su investigación.⁹ Pero, por supuesto, para lograr la tarea (1), antes de comenzar nuestras investigaciones

9 “Necesitamos un método si queremos investigar la verdad de las cosas” (Descartes, 1684: p. 15).

respecto a cuestiones específicas, debemos producir una teoría correcta sobre mente/razón/pensamiento. Y entonces debemos individualizar, mediante su ayuda, nuestras limitaciones cognitivas y decidir en consecuencia si las cuestiones que nos interesan reposan o no dentro del rango de “[o]bjetos sobre los que nuestras mentes parecen ser capaces de tener una cognición precisa e indubitable”. (Esto era, precisamente, una de las cosas que Kant pensó que había logrado en su *Crítica de la razón pura*). Por otro lado, para lograr la tarea (2), sería perfectamente aceptable la acción de, por ejemplo, configurar una *Characteristica Universalis* leibniziana capaz de resolver las disputas filosóficas.

A esta altura de la discusión, la conexión entre este antiguo programa de investigación filosófica –originado a partir de *Rules for the Direction of the Mind* de Descartes– y las ideas de Frege debería emerger a la vista. Porque, de acuerdo con Frege, la lógica es una teoría del pensamiento ideal no-psicológica;¹⁰ y, en segundo lugar, su deuda con *Characteristica Universalis* de Leibniz se reconoce explícitamente en un pasaje bien conocido donde dice:

No deseo presentar una lógica abstracta en fórmulas [con la invención de la notación conceptual] sino expresar un contenido a través de símbolos escritos del modo más preciso y perspicuo que sea posible en palabras. De hecho, deseaba producir, no un mero *Calculus Ratiocinator*, sino una *Lingua Characteristica* en el sentido leibniziano (Frege, 1972: pp. 90–91).

Ahora bien, para abordar la cuestión de cómo la filosofía del pensamiento se relaciona con la tesis de la prioridad y, eventualmente, con el giro lingüístico, necesitamos indicar qué queremos decir mediante la expresión “tesis de la prioridad”. La tesis de la prioridad es la idea de que, en el orden de la explicación, el lenguaje es previo al pensamiento, esto es, a partir de una correc-

10 Ver al respecto las siguientes citas: “Me refiero mediante ‘un pensamiento’ a algo por lo que la cuestión de la verdad puede en absoluto surgir” (Frege, 1977a: p. 4); “Para evitar cualquier malentendido y evitar la borrosidad de la frontera entre la psicología y la lógica, asigno a la lógica la tarea de descubrir las leyes de la verdad [...]” (Frege, 1977a: p. 2).

ta teoría del lenguaje es posible obtener una rigurosa teoría no-psicológica del pensamiento, y no hay otro modo de obtener una rigurosa teoría no-psicológica del pensamiento. Ahora bien, la tesis de la prioridad no es vista por los filósofos analíticos como autoevidentemente verdadera sino como dependiendo de: (i) la llamada “tesis isomorfista” (compartida por Frege y otros) y (ii) la idea de que si tuviéramos que desarrollar una teoría del pensamiento independientemente del lenguaje no podríamos prescindir en nuestro trabajo de la psicología.

Los filósofos analíticos creen, por un lado, que la tesis de la prioridad depende de la tesis isomorfista porque es la existencia de un isomorfismo entre una proposición y el pensamiento expresado por ella¹¹ lo que explica la razón por la cual se estudia el lenguaje, es decir: el estudio de las estructuras de las proposiciones, etc. debe reposar en una rigurosa teoría no-psicológica del pensamiento. Por otro lado, piensan que la tesis de la prioridad también depende del anterior punto (ii), porque si tuviéramos que desarrollar una teoría del pensamiento independientemente del lenguaje no seríamos capaces de distinguir entre un pensamiento y aquello que está involucrado en el proceso de pensar sobre él (psicología).

Habiendo mostrado cómo la idea de una filosofía del pensamiento se relaciona con la tesis de la prioridad, tenemos que decir algo sobre lo que todo esto tiene que ver con el giro lingüístico.

4. El giro lingüístico

De acuerdo con Dummett:

Lo que distingue a la filosofía analítica, en sus diversas manifestaciones, de otras escuelas es la creencia, en primer lugar, de

11 Ver al respecto: “La oración se puede considerar como una imagen del pensamiento en cuanto a la relación entre la parte y el todo dentro del pensamiento, por consiguiente, y ampliamente corresponde la misma relación entre la parte de la oración y la oración” (Frege, 1979c: también citado en Dummett, 1993: p. 59 de este volumen).

que una explicación filosófica del pensamiento puede obtenerse a través de una explicación filosófica del lenguaje, y, en segundo lugar, que solo así puede obtenerse una explicación comprensiva. (Dummet, 1993: p. 57 de este volumen).

Ahora bien, aparte del asombroso parecido que existe entre los dos “axiomas” en la cita anterior y la tesis de la prioridad, parecería que, para Dummett, la característica principal de la filosofía analítica –el giro lingüístico– consiste simplemente en la aceptación de sus dos axiomas y la tesis de la prioridad. Pero si nuestra interpretación de Dummett es correcta, ello no es enteramente justificable. Porque, mientras que el rango de aplicación de la tesis de la prioridad y los axiomas de Dummett se limita a la teoría del pensamiento, si observamos la evidencia provista por la historia de la filosofía, observamos que el análisis lógico del lenguaje es el método adoptado por los filósofos analíticos de otros signos. Ello, por supuesto, implica que necesitamos una definición de “giro lingüístico” que trascienda la tesis de la prioridad (de ahora en adelante, ya no repetiremos “y los axiomas de Dummett”).

Si por “giro lingüístico” queremos dar cuenta de la creencia de que el análisis lógico del lenguaje es el método que debe ser adoptado para hacer filosofía de un modo riguroso,¹² fácilmente podemos ver que el giro lingüístico, además de ser una realización del segundo requisito de Descartes para que un filósofo conduzca su búsqueda de la verdad (ver p. 22), se parece mucho a una generalización de la tesis de la prioridad para cualquier rama de la investigación filosófica. Pero ¿qué pudo haber justificado tal generalización contribuyendo, de ese modo, a la aceptación del giro lingüístico entre los practicantes de la filosofía analítica? Esta es una pregunta legítima para hacer, debido a: (a) la carencia de una similitud obvia y relevante entre campos tan distintos el uno del otro como la filosofía del pensamiento, la filosofía de la ciencia, la ética, la filosofía del derecho, etc.; y (b) las dudas que incluso algunos de los padres fundadores, o abuelos,

12 Oliveri, 2015: §7 *Sulla nascita della filosofia analitica*, nota al pie 50, Principio 7.7.

de la filosofía analítica tuvieron sobre la tesis de la prioridad, sin mencionar el giro lingüístico. Un ejemplo notable de un filósofo del tipo (b) es el de Frege. Como recuerda Dummett:¹³

Pues su versión oficial [de Frege] es que no es intrínseco a los pensamientos el ser expresados en el lenguaje, y que no hay contradicción en suponer seres que puedan captarlos en su desnudez, desprovistos de ropaje lingüístico, pero que “es necesario para nosotros los hombres que un pensamiento del cual somos conscientes esté conectado en nuestra conciencia con una u otra oración”.

Por lo tanto, para Frege, la tesis de la prioridad, en su completa generalidad, es, estrictamente hablando, falsa, como sería falso el segundo de los “axiomas gemelos” cuya aceptación, para Dummett, se encuentra en la raíz del giro lingüístico. Hay, sin embargo, ocasiones en que una versión restringida (para humanos) de la tesis de la prioridad pareciera estar mirando por encima del hombro de Frege, en el papel de la asunción implícita, dentro de algunos de sus razonamientos. Quizás uno de los casos más conocidos se encuentre presente en §62 de *The Foundations of Arithmetic* donde, mediante el principio del contexto, Frege explica cómo nos son dados los números en la formulación de criterios de identidad (para números) en el lenguaje.¹⁴ Por otra parte, su propósito de producir una notación conceptual, en lo que respecta a la filosofía, no es el de causar el giro lingüístico sino el más modesto de eliminar el “ruido” que el lenguaje ordinario produce en las discusiones filosóficas.¹⁵

13 Ver Frege, 1979b: p. 269, y Dummett, 1993: p. 171 de este volumen..

14 “¿Cómo, entonces, se nos darán los números, si no podemos tener ninguna idea o intuiciones sobre ellos? Ya que solo en el contexto de una proposición las palabras tienen algún significado, nuestro problema se convierte en esto: definir el sentido de una proposición en la que aparece una palabra numérica [...]. En nuestro caso presente, tiene que definir el sentido de la proposición ‘el número que pertenece al concepto F es el mismo que pertenece al concepto G’” (Frege, 1884: §62, p. 73).

15 “Si es una de las tareas de la filosofía romper con la dominación de la palabra sobre el espíritu humano dejando al descubierto los conceptos erróneos que, a través del uso del lenguaje a menudo surgen casi inevitablemente sobre las relaciones entre conceptos, y, al liberar el pensamiento de aquello con lo que solo los medios de

Todas estas consideraciones nos conducen a concluir que en Frege parece no haber una “ruta interna” conducida por la tesis de la prioridad, o por los axiomas gemelos de Dummett, hacia el giro lingüístico. Lo que encontramos, más bien, es la exclusión del pensamiento de la mente, una teoría del pensamiento emitida en términos de una teoría de las leyes de la verdad (lógica) y una notación conceptual que nos es presentada como *una* herramienta útil para el filósofo, para ser usada contra los poderes hechizantes del lenguaje ordinario sobre el espíritu humano.

Por otra parte, si vamos a extender nuestra mirada más allá de Frege, y los filósofos considerados por Dummett en su libro, quizás podamos encontrar una explicación plausible para la aparición y la aceptación del giro lingüístico. Y, en efecto, podemos encontrar tal explicación en el descubrimiento trascendental de Russell de que “[l]a aparente forma lógica de una proposición no necesita ser la suya real”.¹⁶ Como es bien sabido, cuando Russell reveló, a través de ejemplos concretos, la forma lógica real de las proposiciones, el análisis lógico del lenguaje pareció tener un impacto exitoso sobre: (1) la disolución de las paradojas lógicas, teóricas-fijas y semánticas; (2) la eliminación de las dificultades concernientes a la denotación; y (3) la metafísica *-via* la doctrina del atomismo lógico de Russell/Wittgenstein. Fue solo entonces cuando parte de la comunidad filosófica se convirtió al giro lingüístico.¹⁷

En esta coyuntura de nuestra discusión crítica de la elucidación de Dummett sobre algunos de los principios centrales de la filosofía analítica, podemos concluir:

expresión del lenguaje ordinario, constituidos como están, encuadrados, entonces mi ideografía, desarrollada aún más para estos fines, puede convertirse en una herramienta útil para el filósofo. Para estar seguro, también fallará en reproducir ideas en una forma pura, y esto es probablemente inevitable cuando las ideas están representadas por medios concretos; pero, por un lado, podemos restringir las discrepancias a aquellas que son inevitables e inofensivas, y, por otro, el hecho de que son de un tipo completamente diferente de aquellos peculiares al lenguaje ordinario, ya brinda protección contra la influencia específica que un medio particular de la expresión podría ejercer” (Frege, 1879: p. 7).

16 Wittgenstein, 1921: §4.0031, p. 19.

17 Ver al respecto Oliveri, 2015: especialmente §§3-5 y 7.

(α) la tesis de la prioridad es uno de los dogmas de la filosofía analítica;

(β) las contribuciones de Evans presentes en *Variedades de la referencia* son incompatibles con la tesis de la prioridad, porque, como aclara Dummett, Evans, en su libro, defiende la idea “[de q]ue el lenguaje solo puede ser explicado en términos de nociones dadas anteriormente de distintos tipos de pensamientos, considerados independientemente de su expresión lingüística” (Dummett, 1993: p. 57 de este volumen);

(γ) la preocupación de Dummett sobre la separación de Evans de la filosofía analítica está justificada.

Pero, ahora bien, ¿qué hay sobre el deseo de Dummett de encontrar el punto de divergencia entre la fenomenología husserliana y la filosofía analítica?

5. Frege y Husserl

Desde que Frege y Husserl compartieron la idea de que “los pensamientos [son] removidos del mundo interno de la experiencia mental” (Dummett, 1993: p. 81 de este volumen), es legítimo preguntar qué pudo haber impedido que Husserl aceptara la relativizada tesis de la prioridad, dando, de este modo, un paso decisivo hacia la dirección del giro lingüístico. De acuerdo con Dummett, una respuesta a esa pregunta puede estar próxima, si estamos preparados para participar en una comparación crítica de la noción husserliana de *noema* con el concepto fregeano de *sentido*.

Como es bien sabido, para Frege, un nombre propio¹⁸ como “la estrella más cercana a la Tierra” tiene una referencia, un sentido y una representación. La referencia es el objeto único, el sol, al que el nombre propio refiere, el sentido es el modo en que

18 Un nombre propio es una palabra (o un signo, una conexión de signos o una expresión) dotada de un sentido y una referencia única.

la referencia del nombre propio se nos presenta y la representación es nuestra imagen subjetiva del sol. De acuerdo con Frege, la propiedad de tener un sentido y una referencia no se reduce a los nombres propios. Las oraciones declarativas, en las cuales lo único que nos interesa es la denotación de las palabras que en ellas ocurre, también poseen una referencia y un sentido, una referencia y un sentido representado, respectivamente, mediante un valor veritativo y un pensamiento.

Para Frege, una expresión de referencia se relaciona con su objeto a través de su sentido, mientras que, de acuerdo con Husserl, *cada experiencia intencional* tiene un *noema* que, como el sentido fregeano, conecta la experiencia con su objeto. Un ejemplo de un *noema* husserliano está dado por el fenómeno perceptivo conocido, a partir de Wittgenstein, como *ver-cómo*. Cuando vemos un objeto, esto es, cuando tenemos una experiencia visual intencional, somos conscientes de algo que nos es dado a nosotros como tridimensional, transparente, opaco, etc. Y, para Husserl, la participación de la conciencia al tener una experiencia visual intencional muestra, en particular, que se trata de un proceso *noético*. Ahora bien, el contenido noemático o *noema* de nuestra experiencia visual intencional es la vía mediante la cual el objeto nos es dado. Por consiguiente, sin el *noema* no hay percepción de un objeto, y ninguna experiencia intencional en absoluto.

Sin embargo, Dummett sugiere que, debido a que la percepción visual es, generalmente hablando, un acto mental no-lingüístico, se sigue que, independientemente de la participación de la conciencia en la percepción visual, su *noema* está destinado a ser un “animador no lingüístico”, como Dummett lo llama. Y esto, de acuerdo con Dummett, demuestra que, por otro lado, “la noción de noema es una generalización de la noción de sentido a todos los actos mentales, esto es, a todos los actos o estados que posean la característica de la intencionalidad” (Dummett, 1993: p. 133 de este volumen); y que, por otro lado, tal generalización de la noción de sentido para todos los actos mentales demuestra ser fatal para la posibilidad de aceptar algo como la tesis de la prioridad relativizada (lo que él llama “giro lingüístico”). Porque, si aceptamos la noción de *noema* como un animador involucrado

en todos los actos mentales, entonces “el lenguaje puede no jugar un papel esencial en el estudio y descripción de esos animadores no-lingüísticos de los actos mentales no-lingüísticos” (Dummett, 1993: p. 82 de este volumen). Pero, si el concepto de *noema* hace imposible que Husserl vaya junto a Frege por el camino que conduce hacia la filosofía analítica, de la misma manera el concepto de sentido fregeano hace que Frege no pueda seguir a Husserl. Y la razón de esta última situación es, según Dummett, que:

La noción de sentido de Frege [...] es incapaz de generalización. Los sentidos, para él, incluso si no fueran intrínsecamente los sentidos de las expresiones lingüísticas, son intrínsecamente aptos para ser expresados en el lenguaje; se ubican en conexión cercana con la verdad de los pensamientos de los cuales son constituyentes. Por lo tanto, nada que no sea un sentido podría ser tomado en lo más mínimo como un sentido [...] (Dummett, 1993: p. 82 de este volumen).

A partir de la discusión anterior obtenemos que, para Dummett, el punto de divergencia de la filosofía analítica respecto de la fenomenología husserliana reposa en la diferencia entre los sentidos fregeanos y el *noema* husserliano. Se trata de una posición iluminadora y, tal como hemos observado en la presente sección, perfectamente razonable que nosotros compartimos, y no vamos a trabajar más. Nuestra atención se ubicará, ahora, en el tema central de *Orígenes de la filosofía analítica*, esto es, la relación entre el lenguaje y el pensamiento.

6. Lenguaje y pensamiento

De acuerdo con Dummett, la filosofía analítica se caracteriza por presentar el problema de una teoría no-psicológica del pensamiento y por la solución peculiar ofrecida a esa cuestión, una solución que se despliega bajo el nombre de “tesis de la prioridad”: el lenguaje es previo al pensamiento, en el orden de la explicación (ver §3 p. 23). Como hemos visto en la sección anterior, el primer paso dado en el camino hacia la filosofía analíti-

ca era desenredar a la filosofía del pensamiento de la psicología filosófica. Al respecto, tanto Frege como Husserl estuvieron de acuerdo, a pesar de que la diferencia entre la noción de sentido de Frege y el concepto de *noema* de Husserl era tal que resultaba imposible, para Husserl, aceptar la tesis de la prioridad.

La propia posición de Frege respecto de la tesis de la prioridad estaba, en verdad, más bien matizada, debido a que él rechazó la tesis de la prioridad generalizada pero creyó en una versión relativizada de ella. Además, su filosofía del lenguaje consideró los pensamientos como entidades abstractas que habitan un reino platónico de la realidad (el “tercer reino”). Esta última idea proporcionó una explicación muy simple y fluida sobre la objetividad y la comunicabilidad de los pensamientos, a costa de multiplicar la ontología. De hecho, las ventajas relacionadas con la idea de que los pensamientos son entidades abstractas fueron socavadas por el llamado “problema de la accesibilidad”: ¿cómo nos son dadas las entidades abstractas, por ejemplo, los números? Frege ofreció una solución paradigmática, aunque no enteramente satisfactoria, sobre este problema en §62 de *The Foundations of Arithmetic*, estableciendo un ejemplo importante sobre cómo el lenguaje podría ser utilizado para resolver problemas filosóficos. Y cuando, mucho después, en el proceso de escribir “El pensamiento”, Frege regresó a esta cuestión, no logró ir más allá del uso de metáforas sugestivas (“captar un pensamiento”).

Desde luego, como dice Dummett, la tesis de la prioridad se convirtió en un dogma explícito y ampliamente aceptado de la filosofía analítica hasta el momento en que llegamos al *Tractatus*, donde Wittgenstein, como es sabido, escribió: “Un pensamiento es una proposición con sentido” (Wittgenstein, 1921: §4, p. 19).

Sin embargo, en el *Tractatus*, no solo encontramos una aceptación explícita a la tesis de la prioridad, sino que también tenemos al giro lingüístico como la idea de que el análisis lógico del lenguaje es el método que debe ser adoptado para hacer filosofía de un modo riguroso: “El [*Tractatus*] se ocupa de los problemas de la filosofía, y demuestra, creo, que la razón por la que se plantean estos problemas es que *se malinterpreta la lógica de nuestro len-*

guaje” (Wittgenstein, 1921: Prefacio, p. 3; las cursivas en la cita son nuestras).

Como hemos visto en §4, la posición de que la aparente forma lógica de una proposición *P* podría no ser la real se le debe a Russell. Y, por lo tanto, si, al seguir el camino filosófico que conduce al nacimiento de la filosofía analítica, tenemos la intención de ir desde Frege hacia Wittgenstein, necesitamos utilizar un escalón intermedio, e inevitable, representado por el diagnóstico de Russell sobre la causa principal detrás de la formación de pseudoproblemas o paradojas en lógica, y en filosofía en general: el malentendido de la forma lógica de determinadas proposiciones.

En este punto de nuestra discusión crítica sobre la reconstrucción racional de algunas de las raíces de la filosofía analítica, existe un interrogante que se presenta a la vista como consecuencia de las dificultades de la aproximación fregeana a la filosofía del pensamiento. Este interrogante pregunta sobre la necesidad de creer que los pensamientos son entidades abstractas, si es que aspiramos a salvaguardar su objetividad y comunicabilidad.

Como es bien sabido, el Wittgenstein tardío, Quine y otros respondieron el anterior interrogante mediante un claro y resonante “no”. Y, como consecuencia de ello, decidieron adoptar una actitud hacia el lenguaje y el pensamiento caracterizada por una posición común antiplatonista. Pero, habiendo establecido esto, es importante notar que, mientras la estrategia de Wittgenstein al luchar contra la metafísica platonista tiene como objetivo conducir a palabras tales como “conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, etc. desde su uso metafísico hacia su uso ordinario,¹⁹ la de Quine consiste, por su parte, en una exhortación a estudiar el conocimiento, la mente y el significado “con el mismo espíritu empírico que anima a la ciencia natural” sin dejar lugar para una

19 “Cuando los filósofos usan una palabra –‘conocimiento’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘yo’, ‘proposición’, ‘nombre’– y tratan de captar la esencia de la cosa, uno siempre debe preguntarse: ¿es la palabra alguna vez utilizada de esta manera en el juego de lenguaje que es su morada original? Lo que hacemos es conducir las palabras de su uso metafísico a su uso ordinario”. (Wittgenstein, 1983: §116, p. 48).

filosofía prioritaria.²⁰ Es asunto de un considerable interés histórico observar que ambas estrategias antiplatonistas anteriormente mencionadas tuvieron importantes consecuencias en filosofía. Wittgenstein, pues, proporcionó un caldo de cultivo ideal para lo que, en años posteriores, llegó a conocerse como “filosofía del lenguaje ordinario”; mientras que Quine engendró el naturalismo filosófico, todavía hoy muy influyente.

Dummett comparte la hostilidad de Wittgenstein y Quine hacia el enredo de la metafísica platonista en la filosofía del lenguaje/pensamiento, pero termina desarrollando una visión sobre cómo asegurar la objetividad y la comunicabilidad de los pensamientos que difiere de la de Wittgenstein y la de Quine. Para observarlo, consideremos que para Dummett:

Si el acercamiento a la filosofía del pensamiento a través de la filosofía del lenguaje ha de servir el propósito de salvaguardar la objetividad del pensamiento sin una mitología platónica, el lenguaje debe ser concebido como una institución social, como la posesión común de los miembros de una comunidad (Dummett, 1993: p. 213 de este volumen).

En efecto, si por un lado creemos, con el Wittgenstein tardío –para quien en la mayoría de los casos, el significado es el uso– que el significado de una expresión E perteneciente al lenguaje ordinario se fija mediante el uso público que un miembro competente de la comunidad hace de E; y si, además, también compartimos su creencia de que aprender cómo usar E es el resultado de una instrucción basada en una práctica pública, observable, de hablantes competentes (la instrucción puede incluir reacciones positivas o negativas); entonces, se sigue que no es necesario apelar a entidades abstractas o a pensamientos que son inaccesibles para otros hablantes, para considerar la objetividad del significado de las expresiones pertenecientes al lenguaje ordinario.

20 “Conocimiento, mente y significado son parte del mismo mundo con el que tienen que ver, y [...] deben estudiarse con el mismo espíritu empírico que anima la ciencia natural. No hay lugar para una filosofía prioritaria.” (Quine 1969a, p. 26).

Aunque Dummett sea muy compasivo con la estrategia de Wittgenstein dirigida a hacer filosofía del lenguaje sin la metafísica platonista, lo que no puede aceptar es la visión poco sistemática de Wittgenstein sobre el lenguaje como una colección de juegos de lenguaje libremente relacionados. Para Dummett, es posible producir una teoría sistemática del significado que podría considerarse no solo para que las expresiones del lenguaje ordinario tengan el significado que tienen, sino también para aclarar en qué consiste la comprensión de tales expresiones por parte del hablante individual –el idiolecto individual.²¹

Un segundo punto en el que Wittgenstein y Dummett no están de acuerdo es que, mientras parece que, para Wittgenstein, el dominio de un lenguaje consiste en la posesión de habilidades prácticas, para Dummett, en cambio, implica mucho más que eso.

Para observar cómo Dummett argumenta al respecto, considérense las preguntas “¿Puedes nadar?” y “¿Puedes hablar castellano?”. El hecho de que resulte apropiado responder “No lo sé, nunca lo he intentado” a la primera, pero que sea absurdo responder lo mismo a la segunda muestra, para él, que, si saltar sobre un río puede interpretarse correctamente como una habilidad práctica, hablar un lenguaje no puede ser interpretado del mismo modo.²²

Al margen de la hostilidad generalizada que Dummett siente en torno a lo que hemos denominado “naturalismo filosófico”, la diferencia principal entre su punto de vista sobre la filosofía del lenguaje y la de Quine se refiere a la relación entre el idiolec-

21 “Esto, en consecuencia, requiere que una teoría del significado deba primero explicar qué es para las expresiones del lenguaje ordinario, tales como el italiano, el inglés, el malayo, etc., tener los significados que tienen, y solo entonces, apelando a tal explicación, pasar a explicar en qué consistiría una captación que tiene un individuo de un lenguaje tal y cómo afectará la interpretación de sus preferencias y la atribución de actitudes proposicionales.” (Dummett, 1993: p. 213 de este volumen)

22 “¿Puedes hablar castellano? No lo sé, nunca lo intenté”, es parte de un diálogo que se encuentra en P. G. Wodehouse, *Ring for Jeeves*. Le estoy muy agradecido al Prof. Donald Gillies por sus comentarios y sugerencias respecto a las preguntas relacionadas con la habilidad práctica apropiada para usar en el ejemplo discutido en el cuerpo del texto.

to y el lenguaje privado. En la filosofía del lenguaje de Quine (y en la de Davidson), el idiolecto tiene un papel primario, donde el lenguaje ordinario no es más que la superposición de los distintos idiolectos de los hablantes. En particular, la comunicación entre el hablante *X* y el hablante *Y* es vista por Quine como el resultado de la traducción del idiolecto de *X* en el idiolecto de *Y*, y *viceversa*.²³ Sin embargo, la idea de comunicación entre dos hablantes que tiene Quine y su punto de vista de que no hay ningún hecho sobre el significado y la referencia, tomados juntos generan dos problemas formidables. Ellos son los problemas bien conocidos de la indeterminación de la traducción y la inescrutabilidad de la referencia.²⁴ En marcado contraste con la posición de Quine (y Davidson) sobre este asunto, de acuerdo con Dummett, el lenguaje ordinario es primario, mientras que el idiolecto es simplemente visto por él como la comprensión (parcial) del individuo del lenguaje ordinario. Dentro de un marco de referencia dummettiano, la comunicación entre los hablantes *X* e *Y* no tiene nada que ver con traducir o interpretar (en el sentido de Davidson). Se trata de un diálogo guiado por el estándar objetivo áureo provisto por el lenguaje ordinario, cuya naturaleza no es ni psicológica ni abstracta.

Es importante advertir que, dentro de la visión dummettiana del lenguaje, como una consecuencia de la existencia de un estándar objetivo áureo provisto por el lenguaje ordinario, no podríamos tener anomalías que afecten a la comunicación, como la indeterminación de la traducción y la inescrutabilidad de la referencia. Además, no habría peligro de desviarse hacia el psicologismo, como ocurre, en cambio, dentro del marco de comunicación quineano donde el hablante *X*, carente del estándar objetivo áureo provisto por el lenguaje ordinario, debe “leer la mente” del hablante *Y* para producir una teoría sobre cómo el hablante *Y* va a tomar las cosas que está a punto de decir, y *viceversa*.²⁵

23 Para Davidson (1986), por su parte, se trata del resultado de interpretaciones..

24 Ver al respecto Quine (1969a) y Davidson (1986).

25 Sobre el debate entre Dummett y Davidson respecto de la prioridad del idiolecto sobre el lenguaje común, véanse Davidson (1994) y Dummett (1994).

Pero, ahora bien, independientemente del gran interés en la discusión de Dummett sobre la relación entre el lenguaje y el pensamiento, nos parece que un problema importante ha permanecido irresuelto. Se trata de un problema que tiene que ver con algo que tratamos en §5: el fenómeno conocido como *ver-cómo*.

7. Proto-pensamientos y naturalismo filosófico

El conductor de automóvil que toma la decisión de detenerse cuando se muestra el rojo en lo que *ve como* un semáforo, acompañado por otras cosas que *ve como* peatones que cruzan la calle, etc., mientras mantiene una acalorada conversación sobre el Brexit con los pasajeros en su auto está, ciertamente, ejercitando algunas de sus percepciones, atención, conocimiento y habilidad para juzgar. No obstante, esa actividad mental intensa, que corre en paralelo con la conversación política, no tiene lugar ciertamente en el lenguaje, debido a que “el medio lingüístico” del conductor ya está albergando consideraciones, pensamientos, etc. relacionados con otros asuntos. Podemos fácilmente conjeturar que los pensamientos sobre conducir un auto, etc. se realizan en el medio no-lingüístico del conductor que consiste en una serie de representaciones multimedia –imágenes, sonidos, aromas, etc.– que provienen del medio ambiente, y que se relacionan el uno con el otro de un modo racional, pero no-lingüístico.

Téngase en cuenta que la actividad de *ver-cómo*, atender, razonar, etc. que tiene lugar dentro de un medio no-lingüístico, similar al descrito más arriba, es aquella que probablemente explica la presencia de un comportamiento inteligente en algunos animales que no poseen lenguaje. Pues ciertos animales sin lenguaje, muy parecidos a los humanos, *ven* su entorno *como* lo que les proporciona alimento, refugio, compañeros, y les permite resolver problemas, decidir qué hacer en ciertas circunstancias, etc.²⁶ Por supuesto, una asimetría importante entre el ejemplo anterior del conductor del automóvil y el comportamiento de los ani-

26 Ver al respecto Gibson (1994).

males desprovistos de lenguaje es que mientras que al conductor se le ha enseñado a conducir un automóvil por medio de, entre otras cosas, el lenguaje, el animal que no se encuentra en posesión de lenguaje ha aprendido, por ejemplo, a correr en torno a grandes rocas, más que a través de ellas, mediante la experiencia consciente desplegada dentro de un medio no-lingüístico.

Aunque las consideraciones que acabamos de hacer deberían llevarnos a abstenernos de atribuir demasiado rápidamente un comportamiento inteligente, no-lingüístico, a nuestro conductor de automóvil, nos parece que, en primer lugar, es innegable que algunos animales sin lenguaje se involucran en *ver-cómo*, junto con los pensamientos correlativos, etc., y, en segundo lugar, que lo único que muestra la asimetría anterior es que el entrenamiento lingüístico puede condicionar el comportamiento inteligente que tiene lugar en un medio que difiere del lenguaje.

Con respecto al segundo punto anterior, un fenómeno similar al descrito ocurre cuando escribimos un programa de computadora. Para ver esto, considérese que el programa de ajedrez, que pertenece a un medio de agentes cognoscitivos conscientes (un medio hecho, entre otras cosas, de significados, razones, fines y emociones), afecta a esa máquina universal concreta de Turing que llamamos “computadora”, de tal manera que su “circuitaría”, que habita en un medio totalmente gobernado por las leyes de la física, es capaz de implementar operaciones lógicas hasta el punto de jugar al ajedrez a niveles extremadamente altos.

En esta etapa de la discusión nos parece que, si lo que hemos estado discutiendo hasta ahora es correcto, la tesis de la prioridad no puede ser correcta. Porque, dado que el medio de *ver-cómo*, y de una multitud de razonamientos no lingüísticos, etc., conectados con él, no es el lenguaje, una teoría del lenguaje puede decir muy poco sobre la teoría de los pensamientos no-lingüísticos que acompañan al *ver-cómo*.

Dummett es consciente de la amenaza hacia la tesis de prioridad planteada por el *ver-cómo* y el conjunto de actividades inteligentes no-lingüísticas que lo rodea. Y su reacción a esa amenaza consiste en relegar los pensamientos nacientes no lingüísticos

a la categoría de proto-pensamientos, salvaguardando de este modo a la tesis de la prioridad a costa de restringir su rango de aplicación a pensamientos de pleno derecho. Él justifica su estrategia de intervención en apoyo a la tesis de la prioridad argumentando que:

El proto-pensamiento se distingue del pensamiento pleno, como en los que se involucran los seres humanos para quienes el lenguaje es su vehículo, debido a su incapacidad para separarse de actividades y circunstancias presentes. (Dummett, 1993: p. 187 de este volumen).

Lo que Dummett quiere decir aquí es que, si, por ejemplo, representas en la notación habitual un problema de ajedrez que aparece en tu tablero de ajedrez, puedes “llevar el problema contigo” donde quieras y trabajar en él, independientemente de la presencia física del tablero de ajedrez y las piezas de ajedrez reales que lo ejemplifican. Puedes comentarles sobre ello a otras personas por e-mail, por teléfono, etc. sin reproducir la “actividad presente y las circunstancias” relacionadas con ella. Por otra parte, los proto-pensamientos de un animal carente de lenguaje (o de un humano) no se encuentran, por así decir, en un “formato portátil”. Son parte integrante de la “actividad presente y las circunstancias”.

Pero, incluso concediendo todo lo que Dummett quiere decir acerca de los proto-pensamientos –que no son separables de la actividad presente y las circunstancias, involucran el uso de proto-conceptos y que, quizás, expresen cierto contenido no conceptual, etc.–, creemos que su desafío respecto de la tesis de la prioridad no ha disminuido, porque de todos modos son pensamientos, y una teoría del lenguaje no puede proporcionar información útil sobre su estructura, etc. Además, una vez que el lenguaje esté fuera de explicación, solo será la psicología experimental –junto, tal vez, al apoyo colaborativo de las ciencias cognitivas– aquello que pueda arrojar algo de luz sobre el *ver-cómo* y otros fenómenos conectados relevantes para nuestra presente discusión. Y esto implicaría, por supuesto, que debemos aceptar en nuestra discusión sobre cómo producir una teoría sobre el

pensamiento no solo a las ciencias empíricas sino también a su molesta contraparte filosófica: el naturalismo.

Ahora bien, para darle un cierre a este prólogo, es nuestro más sincero anhelo que nuestro esfuerzo pueda ayudar al lector interesado a apreciar el intento de Dummett por aclarar algunas de las características principales de la escuela de pensamiento con la que él ha contribuido a lo largo de su vida. La tarea que Dummett se propuso en su libro es muy difícil, porque presupone la habilidad de analizar críticamente su propio modo de hacer filosofía. Sin embargo, a pesar de ello logró producir una descripción magistral de la filosofía analítica que es, como de costumbre, profunda y estimulante. Como ya hemos comentado, la rectitud del enfoque de Dummett está presente desde el principio en el mismísimo título de su trabajo, donde explícitamente advierte al lector contra cualquier expectativa de completitud que se encuentre en él.

¿Estamos de acuerdo con todo lo que Dummett plantea en su libro? No, no lo estamos. Pero, al mismo tiempo, creemos con firmeza que *Orígenes de la filosofía analítica* demostrará ser una lectura invaluable para todos aquellos que estén interesados en obtener una poderosa vista de águila sobre una de las escuelas de filosofía más importantes del siglo XX.

Gianluigi Oliveri
Universidad de Palermo, Italia
Centro Interdepartamental para las Tecnologías del Conocimiento
Academia Nacional de Ciencias, Letras y Artes de Palermo
gianluigi.oliveri@unipa.it
3 de abril de 2020

Referencias bibliográficas

- Bonomi, A. (ed). (1973), *La struttura logica del linguaggio*, Milano: Valentino Bompiani.
- Davidson, D. (1986), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- . (1994), “The Social Aspect of Language”, en McGuinness & Olivieri (eds). (1994), pp. 1-16.
- Descartes, R. (1684), *Rules for the Direction of the Mind*, en Descartes (1988), vol. I, pp. 7-78.
- . (1988), *The Philosophical Writings of Descartes*, trad. de J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch, vol. I & II, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dummett, M. A. E. (1991), *The Logical Basis of Metaphysics*, London: Duckworth.
- . (1993), *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . (1994), “Reply to Davidson”, en McGuinness & Olivieri (eds). (1994), pp. 257-267.
- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, J. McDowell (ed)., Oxford: Oxford University Press.
- Frege, G. (1879), *Begriffsschrift, A Formula Language, Modeled Upon that of Arithmetic, for Pure Thought*, en van Heijenoort (1967), pp. 1-82.
- . (1884, 1989), *The Foundations of Arithmetic*, trad. de J. L. Austin, segunda edición revisada, Oxford: B. Blackwell.
- . (1972), *Conceptual Notation and Related Articles*, ed. & trad. de T. W. Bynum, Oxford: Oxford University Press.
- . (1973), “Senso e Denotazione”, en Bonomi (1973), pp. 9-32.
- . (1977a), *Logical Investigations*, P. T. Geach (ed)., Oxford: B. Blackwell.
- . (1977b), “Thoughts”, en Frege (1977a), pp. 1-30.
- . (1979a), *Posthumous Writings*, H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach (eds)., trad. de P. Long y R. White, Oxford: B. Blackwell.
- . (1979b), “Sources of knowledge of mathematics and the mathematical natural sciences”, en Frege (1979a), pp. 267-274.
- . (1979c), “Notes for Ludwig Darmstaedter”, en Frege (1979a), pp. 253-257.
- Gibson, J. J. (1994), *The Ecological Approach to Visual Perception*, New York: Psychology Press.

- McGuinness, B. & G. Oliveri (eds). (1994), *The Philosophy of Michael Dummett*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Oliveri, G. (1988), *The Principles of Analytical Philosophy*, D.PHIL. Dissertation, University of Oxford.
- . (2015), *Bertrand Russell*, *APhEx*, n. 12, pp. 1-49.
- Quine, W. V. (1969a), “Ontological Relativity”, en Quine (1969b), pp. 26-68.
- . (1969b), *Ontological Relativity & other essays*, New York: Columbia University Press.
- Russell, B. (1908), “Mathematical logic as based on the theory of types”, en van Heijenoort (1967), pp. 150-182.
- van Heijenoort, J. (ed). (1967), *From Frege to Gödel*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1981, 1921), *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de D.F. Pears & B.F. McGuinness, con introducción de B. Russell, London & Henley: Routledge & Kegan Paul.
- . (1983), *Philosophical Investigations*, Oxford: B. Blackwell.
- Wodehouse, P. G. (2008), *Ring for Jeeves*, Arrow Books.

Orígenes de la filosofía analítica

Para Joachim y Eva

Prefacio

Este libro es una versión revisada de una serie de conferencias que dicté en la Universidad de Bolonia durante la primavera de 1987; lamento admitir que las conferencias fueron ofrecidas en inglés y no en italiano. No tenía intención, cuando las escribí, de transformar esas conferencias en un libro, ni siquiera de publicarlas. Fui convencido de hacerlo por mi amiga y ex alumna, la Profesora Eva Picardi, de la Universidad de Bolonia; en consecuencia aparecieron, exactamente como fueron leídas, en dos números sucesivos en la revista *Lingua e Stile*.¹ Luego, el Dr. Joachim Schulte, también un amigo que me ha acompañado durante muchos años, me propuso traducirlas con vistas a su publicación bajo la forma de un pequeño libro. Le di la bienvenida a esa idea: no había tenido la intención de escribir un libro, pero la idea de publicar un *pequeño* libro sobre filosofía, lo cual nunca hubiera podido lograr de haberme puesto a escribirlo, me atrajo gratamente. Schulte realizó una traducción impecable y le agregó la transcripción de una entrevista que mantuvimos en octubre de 1987; el libro fue publicado por la editorial Suhrkamp bajo el título *Ursprünge der analytischen Philosophie* en 1988. Posteriormente hubo una traducción italiana, realizada por Eva Picardi, publicada por la editorial Il Mulino en 1990, sin la entrevista, bajo el título *Alle origine della filosofia analitica*, y una traducción francesa de Marie-Anne Lescourret, publicada por Gallimard en 1991, con la entrevista, bajo el título *Les origines de la philosophie analytique*. Aprovecho esta oportunidad para dar las gracias a mis tres traductores por la preocupación con que asu-

1 *Lingua e Stile*, Año XXIII, 1988, pp. 3-49, 171-210.

mieron ese trabajo siempre insuficientemente apreciado, y el éxito con que lo llevaron a cabo. Nunca he publicado una traducción, pero ocasionalmente he hecho traducciones, por mi propio interés o para usar en conferencias o seminarios, y soy muy consciente de la extrema dificultad de la tarea. Desde mi punto de vista, los traductores, que obviamente realizan una función esencial, rara vez reciben el crédito que les corresponde. Generalmente sus nombres aparecen solo en letra menuda, y a veces ni siquiera en la página principal; los críticos rara vez los mencionan, excepto para criticarlos. Con frecuencia, sin embargo, merecen aplausos, y ello ciertamente se aplica, no solo a los tres que han traducido el presente libro, sino también a otros que han traducido otros trabajos míos.

Así, aunque el texto en inglés de estas conferencias ha estado disponible, no había sido publicado en un país de habla inglesa, no en forma de libro. He deseado por algún tiempo sacarlo en inglés; pero quería hacer algunas revisiones en el texto antes de ello, convencido de que varias secciones requerían una mejora. No pude asumir semejante revisión durante el año académico 1988-9, cuando consagré un año sabático a la producción de *The Logical Basis of Metaphysics* y de *Frege: Philosophy of Mathematics*. Desde entonces, estuve, hasta octubre de ese año, comprometido con la enseñanza, entre otras cosas, y no pude encontrar el tiempo para realizar la tarea. Habiéndome retirado, ahora he logrado llevarla a cabo.

El libro no pretende ser una historia; la ausencia del artículo en el título intenta indicarlo. Ello es en parte debido a que, como explico en el Capítulo 1, he intentado prestar atención a aquellas influencias causales que parecen operar en el campo de las ideas independientemente de quién lee qué o escucha qué, pero también porque este libro no intenta ser totalmente comprehensivo: no he discutido el rol de los filósofos británicos Russell y Moore en la génesis de la filosofía analítica; del mismo modo, he dejado virtualmente sin mencionar tanto al Círculo de Viena como a los pragmatistas. El libro se pretende, más bien, como una serie de reflexiones sobre las raíces de la tradición analítica: observaciones que cualquier escritor de una genuina historia de esta tradición tendría, en la medida en que sean correctas, que tomar en

consideración. Confío en que una historia tal se escribirá: sería fascinante. Pero mi objetivo ha sido bastante menos ambicioso, y mi libro mucho más breve de lo que una verdadera investigación histórica posiblemente sería.

El libro ha tomado la forma que tiene debido a una comprensión que ha ido creciendo en mí durante los últimos años de que la filosofía analítica tiene sus orígenes mucho antes de que hubiera una corriente tal. Lo que es más, tiene las *mismas* raíces que la tradición fenomenológica, que a muchos les parece la antítesis de la filosofía analítica, o de lo que ellos conciben como filosofía “angloamericana”. Entiendo que en la década de 1950 solían tener lugar conferencias estériles, compuestas por filósofos analíticos británicos y fenomenólogos franceses en números iguales, con la esperanza de establecer una comunicación; pero me parece que la comunicación es más probable que resulte como un esfuerzo de ambos lados por comprender cómo sus respectivos estilos de filosofía se originaron a partir del trabajo de aquellos que en el pasado se encontraban muy cerca el uno del otro, y ciertamente sin dar la impresión de encontrarse fundando escuelas divergentes. El término “angloamericana” es un nombre inapropiado que hace un gran daño. No solo tiene el efecto perjudicial de alentar a aquellos que aceptarían el rótulo para sus trabajos creyendo que no tienen necesidad de leerlos, por no hablar de escribirlos, en otra lengua excepto el inglés, sino que además da una impresión completamente falsa sobre cómo se originó la filosofía analítica. Si bien tanto Russell como Moore fueron muy importantes, ninguno fue la, o siquiera *una*, fuente de la filosofía analítica; y el pragmatismo fue meramente un tributario interesante que fluyó en la corriente principal de la tradición analítica. Las fuentes de la filosofía analítica fueron los escritos de filósofos que escribieron, principal o exclusivamente, en idioma alemán; y esto hubiera sido evidente para cualquiera de no haber sido por la plaga del nazismo que condujo a muchos filósofos de habla alemana a cruzar el Atlántico.

El advertir esto ha sido resultado de mi doloroso y aun sumamente incompleto rastreo de los pasos dados por el joven Gilbert Ryle, quien empezó su carrera como el exponente de Husserl

para audiencias inglesas y solía dar conferencias sobre Bolzano, Brentano, Frege, Meinong y Husserl. Es una verdadera lástima que muy poco de su conocimiento de esos autores se haya conservado impreso, e igualmente que, por lo que puedo observar, muy poco de lo que aprendió de ellos sobrevivió en su trabajo tardío; el tema tratado menos exitosamente, verdaderamente el menos tratado en absoluto, en *The Concept of Mind*, es el de la intencionalidad.² Mi interés en Bolzano fue una consecuencia de mi trabajo sobre Frege, a quien en muchos aspectos se le anticipó señaladamente; en los primeros borradores de *Frege: Philosophy of Mathematics*, había extendidas comparaciones entre Bolzano y Frege, de las cuales poco sobrevivió en la versión muy resumida que eventualmente publiqué. Pero es a otros que debo mi interés por Husserl: a David Bell, quien ha escrito un libro sobre él que merece despertar interés por su obra entre el público filosófico inglés,³ y sobre todo a Herman Philipse. Philipse visitó Oxford en 1982 u 83, y brindó conferencias sobre Husserl; yo tuve la audacia de cooperar con él dando un seminario sobre *Logische Untersuchungen* de Husserl también en Oxford, en el verano de 1984.⁴ También me he beneficiado enormemente de la nota crítica de *Ursprünge der analytischen Philosophie* de Barry Smith,⁵ del mismo modo que de los escritos de Dagfinn Føllesdal, J. N. Mohanty y muchos otros.

Hay ciertas coincidencias entre secciones del presente libro y mi ensayo "*Thought and Perception: the Views of two Philosophical Innovators*".⁶ La explicación es como sigue: antes de ser invita-

2 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, 1949. [N. del T.: traducción castellana de Eduardo Rabossi, *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967.]

3 D. Bell, *Husserl*, Londres y Nueva York, 1990.

4 Ver H. Philipse, "The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the Logical Investigations", *Philosophical Research Archives*, Vol. XII, 1986-7, pp. 293-328, para una excelente muestra de sus contribuciones al seminario.

5 "On the Origins of Analytic Philosophy", *Grazer philosophische Studien*, Vol. 35, 1989, pp. 153-73.

6 En D. Bell y N. Cooper (eds.), *The Analytic Tradition: Meaning, Thought and Knowledge*, Oxford, 1990; reimpresso en M. Dummett, *Frege and Other Philosophers*, Oxford, 1991.

do a dar las conferencias en Bolonia, yo había escrito un ensayo dos veces más largo que un artículo de revista; cuando recibí la invitación, usé ese texto como base para las conferencias, triplicándolo en extensión y agregándole mucho material nuevo. Durante ese proceso, David Bell me solicitó que contribuyera a un volumen que él y Neil Cooper estaban editando. Explicando las circunstancias, pedí permiso para presentar una versión reducida del ensayo original; Bell estuvo de acuerdo, y yo volví a aquel ensayo, esta vez reduciéndolo a la mitad de su extensión. Antes que el resultado fuera publicado, Bell me convenció de que yo no había hecho justicia a Brentano; por lo que expandí dicha sección, convirtiéndola en una discusión más sutil. Para esta edición del libro, he incorporado mucho de lo que escribí sobre Brentano en el ensayo, siendo incapaz de hacerlo ahora mejor de lo que lo hice entonces.

David Bell, John Skorupsky y otros han estado por un breve tiempo cooperando en un proyecto de investigación a largo plazo sobre los orígenes de la filosofía analítica; espero que ello eventualmente resultará en un libro que delimite las etapas de este intrincado episodio de la historia intelectual, cuya comprensión creo que será capaz de arrojar bastantes frutos. Debe en cualquier caso contribuir a cerrar la absurda brecha que anteriormente se abriera entre “filosofía angloamericana” y “filosofía continental”, y que muchos en el pasado reciente se han ocupado de subsanar. La filosofía, sin haber acordado una metodología y contando apenas con algunos triunfos incontrovertibles, está sometida particularmente a cismas y sectarismos; pero ellos solo producen daño. Espero, también, que el presente libro pueda servir en alguna medida para estimular el interés en el pasado filosófico que considero una precondición para la comprensión mutua.

En el conflicto entre las tradiciones analítica y fenomenológica, uno podría ser neutral solo considerándolas a ambas como igualmente erróneas; un libro como este, por lo tanto, difícilmente podría ser escrito desde un punto de vista neutral. Este en particular, ha sido escrito por un practicante de la filosofía analítica. Aun cuando he estado interesado en mostrar cuán cerca estaban los fundadores de las dos tradiciones a principios de

siglo, no he podido hacer otra cosa que argumentar a favor de la perspectiva analítica en puntos en los cuales ellos divergían. Un libro que cubra el mismo campo, escrito desde una perspectiva fenomenológica, sería un contrapeso del más alto interés: tengo la esperanza de que alguien lo escriba.

M. D.

Oxford, diciembre de 1992

Capítulo 1

La historia de los pensadores y la historia de las ideas

Es importante para la filosofía analítica comprender su propia historia, contemplándose en el contexto de la historia general de la filosofía durante los siglos XIX y XX: ello es especialmente cierto en un momento en el cual está sufriendo profundos cambios. En lo que sigue voy a intentar explorar los orígenes de la filosofía analítica; pero esta no será una investigación histórica genuina, por dos razones.

Primero, voy a ignorar las contribuciones al nacimiento de la filosofía analítica de los filósofos británicos Russell y Moore, y me concentraré en aquellos filósofos que escriben en lengua alemana. Ello no se debe a que no piense que las contribuciones de Russell y Moore sean de una profunda importancia, sino porque ese terreno ha sido bastante bien trabajado, y porque, a pesar de la familiaridad de Russell con el trabajo de los filósofos de habla alemana, especialmente Frege y Meinong, él y Moore provienen de un ambiente filosófico muy diferente. Una grave distorsión histórica surge del frecuente hábito moderno de hablar de la filosofía analítica como “angloamericana”. Aparte de la implícita desestimación del trabajo de los filósofos escandinavos modernos, así como del más reciente interés en la filosofía analítica que ha surgido en un gran número de países europeos, incluyendo Italia, Alemania y España, esa terminología distorsiona absolutamente el contexto histórico en el cual la filosofía analítica nació, a la luz de la cual sería mejor llamarla “angloaustriaca” más que “angloamericana”. En Europa central, es decir, en la gran región cultural definida por el uso de la lengua alemana con fines de publicación, hubo a lo largo de todo el siglo XIX una gran

cantidad de corrientes filosóficas diversas que, sin embargo, no fluyeron a través de canales aislados sino que se encontraron unas con otras debido a la comunicación entre los representantes de las distintas tendencias en las universidades. Más de una de esas corrientes contribuyó, en el siglo XX, a la formación de la filosofía analítica, que, antes de que Hitler llegara al poder, debía ser vista más como un fenómeno centroeuropeo que británico. El desplazamiento del centro de gravedad científico y filosófico a través del Atlántico, ahora percibido como ya consumado en los Estados Unidos, y, por cualquiera, como al menos amenazado, fue, por supuesto, principalmente un efecto a largo plazo de los eventos políticos, esto es, del régimen nazi que llevó a muchos a refugiarse en América: el proceso ahora está siendo completado por los muchos gobernantes europeos contemporáneos que se han propuesto causar el máximo daño posible a los sistemas universitarios de sus países. Ello, por supuesto, no lo hace en absoluto menos real; pero es un grave error proyectar realidades presentes sobre un pasado en el cual ellas eran inimaginables.

No es solo que me concentraré en únicamente una de las dos corrientes que dieron lugar a la filosofía analítica: apenas estaré interesado en respetar la causalidad histórica en absoluto. Una genuina investigación histórica debe evidenciar las influencias que ejercieron determinados filósofos particulares sobre otros filósofos particulares. Para establecer esto, las fechas de las publicaciones deben ser constatadas, los diarios y la correspondencia personal estudiados, incluso los catálogos de las bibliotecas deben ser examinados para descubrir qué leyeron o pudieron haber leído determinados individuos. No estaré preocupado por nada de esto, y por lo tanto la mía no es una genuina investigación histórica, al menos no una del tipo acostumbrado.

La historia de las ideas está repleta de desarrollos que no pueden ser explicados por investigaciones históricas del tipo usual. Alguien insinúa una nueva idea y la fundamenta con ciertos argumentos; poco tiempo después alguien más presenta la misma idea, apoyándola con argumentos muy similares: y sin embargo parece que el segundo no habría tenido oportunidad de leer el trabajo de aquel que se le anticipó. O, lo que es aún más notable,

alguien reacciona contra, o presenta argumentos para oponerse a esa nueva idea, aunque, por otra parte, se demuestra que él no tenía conocimiento de que en realidad ella había sido anticipada por alguien más. Las ideas, como se dice, están “en el aire”. La verdadera explicación es presumiblemente que, en una cierta etapa de la historia de algún tema, las ideas se vuelven visibles, aunque solo para aquellos con una visión mental perspicaz, pero ni siquiera aquellos con la visión más aguda podrían haberla percibido en una etapa temprana. Si estamos interesados en la historia del pensamiento más que en la de los pensadores, es porque esos desarrollos son los que nos preocuparán, antes que aquellos explicables mediante una genuina investigación histórica. En cualquier caso, es esto lo que me interesará: hablaré sobre las direcciones que tomaron varias ideas filosóficas y los que fueron desarrollos legítimos a partir de ellas, sin preocuparme demasiado por quién leyó el trabajo de quién o si X derivó una cierta idea de Y o llegó a ella independientemente. No estoy despreciando la genuina investigación histórica, que sirve para satisfacer un tipo perfectamente razonable de curiosidad: simplemente me estoy comprometiendo con una discusión diferente, aunque afín.

Capítulo 2

El giro lingüístico

Lo que distingue a la filosofía analítica, en sus diversas manifestaciones, de otras escuelas es la creencia, en primer lugar, de que una explicación filosófica del pensamiento puede obtenerse a través de una explicación filosófica del lenguaje, y, en segundo lugar, que solo así puede obtenerse una explicación comprensiva. A pesar de sus amplias divergencias, el positivismo lógico, Wittgenstein en todas las etapas de su carrera, la filosofía del “lenguaje ordinario” de Oxford y la filosofía postcarnapiana en los Estados Unidos según lo representado por Quine y Davidson, todos adhirieron a estos axiomas mellizos. Cierta trabajo reciente en la tradición analítica ha invertido esta prioridad en el orden de la explicación, del lenguaje sobre el pensamiento, sosteniendo que el lenguaje solo puede ser explicado en términos de nociones dadas anteriormente de distintos tipos de pensamientos, considerados independientemente de su expresión lingüística. Un buen ejemplo de esta nueva tendencia es el libro póstumo de Gareth Evans,⁷ donde ensaya una explicación, independiente del lenguaje, de qué es pensar acerca de un objeto de varios modos, para luego explicar los diferentes significados verbales de efectuar referencia a un objeto en términos de esos modos de pensar al respecto. Según mi caracterización, por lo tanto, Evans ya no era un filósofo analítico. Se encontraba, en efecto, directamente dentro de la tradición analítica: los tres pilares sobre los que des-

7 G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford University Press, 1982.

[N. del T.: traducción castellana de Eduardo Berumen, Alfonso Anaya, Laura Pérez y otros, *Las variedades de la referencia*, Bogotá/México, Universidad del Rosario/Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.]

cansa su libro son Russell, Moore y Frege. Sin embargo, es solo como perteneciente a esta tradición –en tanto adopta un cierto estilo filosófico y apela a ciertos escritores más que a otros– que pertenece a la tradición analítica.

En esta caracterización, por lo tanto, la filosofía analítica nació cuando se produjo el “giro lingüístico”. Este no fue, por supuesto, adoptado uniformemente por todos los grupos de filósofos en todo momento: pero el primer ejemplo claro que conozco es *Die Grundlagen der Arithmetik*⁸ de Frege en 1884. En un punto crucial del libro, Frege plantea la pregunta kantiana: “¿Cómo nos son dados los números, aceptando que no tenemos idea o intuición de ellos?”. Su respuesta depende del celebrado principio del contexto, que él había establecido en la Introducción como uno de los principios metodológicos fundamentales a ser seguidos en el libro. El principio del contexto es, sin embargo, formulado como uno que gobierna una investigación sobre el lenguaje más que sobre modos de pensamiento. Si este hubiera sido formulado del último modo, habría que decir que no hay tal cosa como pensar *sobre* un objeto salvo en el curso de pensar algo específico acerca de él. La respuesta de Frege a su pregunta kantiana podría en este caso haber sido que los números nos son dados a través de nuestra captación de pensamientos completos sobre ellos: la investigación podría entonces haber procedido preguntando sobre lo que está involucrado en la captación de tales pensamientos. El principio del contexto no está formulado de ese modo, no obstante, sino como la tesis de que es solo dentro del contexto de una *oración* que una *palabra* tiene significado: la investigación por lo tanto toma la forma de preguntar cómo podemos fijar los sentidos de las oraciones que contienen términos acerca de números. Una indagación epistemológica (detrás de la cual descansa una ontológica) debe ser respondida mediante una investigación lingüística.

8 Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, 1884; ed. bilingüe, *The Foundations of Arithmetic*, con las caras de las páginas en alemán e inglés, trad. J. L. Austin, segunda ed. revisada, Oxford, 1978. Ver §62. [N. del T.: traducción castellana de Ulises Moulines, *Los Fundamentos de la Aritmética. Investigación Lógico-Matemática sobre el concepto de número*, Barcelona, Laia, 1973.]

No se ofrece justificación alguna para el giro lingüístico en *Grundlagen*: simplemente se lo adopta como el modo más natural en que se despliega la investigación filosófica. Y así, como parte de su desarrollo filosófico, Frege insistió cada vez más en que los pensamientos, y no las oraciones que los expresan, forman su verdadera temática. El lenguaje natural llegó a parecerle más un obstáculo que una guía en las investigaciones lógicas y filosóficas. Así sucedió especialmente después de darse cuenta de que no tenía una solución satisfactoria para la paradoja de Russell, y que por lo tanto había fracasado en lo que él mismo había establecido como la obra de su vida, fundamentar la teoría y el análisis aritmético sobre bases indisputablemente sólidas. Esto ocurrió en agosto de 1906; y a partir de entonces rechazó toda su concepción anterior sobre los objetos lógicos, incluyendo las clases (extensiones de los conceptos), culpando al lenguaje por la ilusión de su existencia generada por la posibilidad de formar términos singulares aparentes de la forma “la extensión del concepto *F*”. Así, en noviembre de 1906 le escribió a Husserl que “la tarea principal de la lógica consiste en liberarla del lenguaje”,⁹ y en el artículo “*Erkenntnisquellen*”, completado en el último año de su vida, afirmó que “una gran parte del trabajo del filósofo consiste en... una lucha con el lenguaje”.¹⁰

¿Había sido una aberración, entonces, el giro lingüístico dado en *Grundlagen*? ¿Frege se había anticipado inadvertidamente a la filosofía analítica, pero subsecuentemente se ubicó en otro camino? Un diagnóstico tal es superficial. Después de todo, mientras que es en los escritos de su período tardío (mediados de 1906 hasta su muerte) que encontramos las denuncias más vehementes contra el lenguaje natural, es también en los escritos de ese período que encontramos la mayor insistencia en el reflejo de los pensamientos por las oraciones. “La oración puede ser considerada como una imagen del pensamiento en que la relación entre la parte y el todo dentro del pensamiento corresponde en general a la misma rela-

9 G. Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, trad. H. Kaal, ed. B. McGuinness, Oxford, 1980, p. 68.

10 G. Frege, *Posthumous Writings*, trad. P. Long y R. White, Oxford, 1979, p. 270.

ción entre la parte de la oración y la oración”, escribió Frege en sus notas para Darmstaedter.¹¹ El lenguaje podrá ser un espejo que distorsiona: pero es el único espejo que tenemos.

Aquello que, sobre todo, provoca que el diagnóstico propuesto sea superficial es la presencia en la filosofía de Frege de corrientes profundas que conducen la investigación acerca de los pensamientos a través del análisis del lenguaje. Resulta claro que él mismo no tenía plena conciencia de la confianza en esa dirección, que proviene de algunas de sus doctrinas, pero que fue obstaculizada por otras. En *Grundlagen* su actitud hacia el lenguaje no estaba todavía perturbada por los sentimientos ambivalentes que después desarrolló; pero el giro lingüístico que aconteció en ese libro representa fielmente la tendencia general de su pensamiento, una tendencia oscurecida pero no eliminada por las reservas sobre la confianza en las formas lingüísticas que posteriormente expresó.

Tengo que discutir tres características de la filosofía de Frege que hacen del giro lingüístico un desarrollo natural de ella, aunque él nunca haya reconocido explícitamente que tenga ese carácter.

1) El discernimiento de los sentidos constituyentes como partes de un pensamiento es parasitario de la aprehensión de la estructura de la oración que lo expresa. Frege reivindicó que la estructura de un pensamiento debe estar reflejada en la estructura de una oración que la expresa, y en verdad esto parece esencial a la noción de *expresar* un pensamiento, como algo distinto de meramente codificarlo. Pero, a la inversa, es difícil de explicar qué se entiende al hablar sobre la estructura de un pensamiento sin aludir a su expresión verbal. No pretendo sugerir que la noción relevante de estructura de una oración sea accesible sin considerar su sentido: por el contrario, el análisis sintáctico debe ser llevado a cabo con un ojo en la explicación semántica subsiguiente sobre cómo se determina la oración como verdadera o falsa de acuerdo con su composición. Las dos nociones, la de la estructura de la oración y la de la estructura del pensamiento, deben ser

11 *Ibid.*, p. 255.

desarrolladas en conjunto. Pero esto es suficiente para anular la concepción de un estudio de la estructura de pensamientos llevado a cabo sin referencia alguna a sus expresiones lingüísticas. Esto, a la inversa, *no* derrumba la concepción de un estudio sobre el lenguaje independientemente de un estudio *directo* sobre los pensamientos, considerados como no mediados por el lenguaje. La oración expresa un pensamiento en virtud de la posesión de propiedades semánticas, de ser evaluable por ciertos medios como verdadera o falsa. El pensamiento es captado en la captación de las propiedades semánticas de la oración: hablar de la estructura del pensamiento es hablar de la interrelación semántica de las partes de la oración.

En especial ello es cierto con respecto a la idea principal de Frege de extraer un concepto (en el sentido de “concepto” previo a 1890) mediante la descomposición de un pensamiento completo. El proceso fue descrito originalmente en sus *Begriffsschrift* como aplicado a una oración¹² pero, como le comentó a Russell en una carta de julio, 1902, “a la descomposición de la oración se corresponde una descomposición del pensamiento”.¹³ No debe hacerse ninguna objeción a la descomposición del pensamiento de la que habla Frege: pero es muy dudoso que la noción pueda ser explicada salvo por referencia a la oración. Porque el proceso, como se aplica a la oración, implica la selección, no solo para un nombre propio que se encuentra en ella, sino para las particulares apariciones de ese nombre, y su reemplazo en aquellas apariciones por algún otro término: es bastante poco claro que cualquier explicación pueda ser dada de “aparición” del sentido de un nombre dentro de un pensamiento sin haber hecho una transacción con la forma de su expresión lingüística.

2) Frege sostuvo que es el pensamiento quien ante todo dice ser verdadero o falso, la oración es denominada verdadera o falsa

12 G. Frege, *Begriffsschrift*, Halle, 1879, §§ 9-10; trad. al inglés por T. W. Bynum, *Conceptual Notation and Related Articles*, Oxford, 1972. [N. del T.: traducción al castellano de Hugo Padilla, *Conceptografía. Los Fundamentos de la Aritmética. Otros estudios filosóficos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.]

13 G. Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, p. 142.

solo en un sentido derivado; y, ya que para Frege la referencia de la oración es su valor veritativo, ello significa que es el sentido de la oración aquello que en primer lugar tiene la referencia, y la oración la tiene solo de manera derivada. Puso poco énfasis en la generalización de este principio para todas las expresiones, pero lo hizo reconociéndolo como correcto: consiguientemente, por ejemplo, es el sentido de un nombre propio, más que el nombre propio mismo, el que en primer lugar refiere al objeto.

En la práctica, sin embargo, Frege nunca se ajustó a ese orden de prioridad cuando expuso la distinción entre sentido y referencia. En primer lugar, nunca introduce la noción de sentido, explicando subsecuentemente la referencia como una característica de los sentidos: primero habla de la *expresión* como teniendo referencia, y también procede a argumentar que además ella posee un sentido o, digamos, a decir algo sobre en qué consiste el sentido. Este orden de exposición es en realidad requerido por su concepción del sentido de una expresión como el modo en que su referencia es dada; por lo cual se sigue de esta concepción que la noción de sentido no puede ser explicada salvo apelando a la de referencia, y por ello debemos primero tener la noción de referencia. Ahora bien, si tenemos la noción de referencia antes de tener la de sentido, no podemos analizar la referencia como una propiedad del sentido sino solo de la expresión. Se sigue que la tesis de Frege de que es el sentido al cual la referencia se debe principalmente adscribir es incorrecta.

Ello surge muy claramente en *Grundgesetze*,¹⁴ Parte I. Frege ajusta la interpretación pretendida de su simbolismo mediante estipulaciones que establecen aquello que la *referencia* de cada expresión, sea simple o compuesta, debe ser; juntas, estas estipulaciones determinan bajo qué condiciones cada fórmula tiene el valor *verdadero*. El sentido aún no se ha mencionado: pero, si la noción de una expresión que tiene una referencia fue derivada de la del sentido que tiene una referencia correspondiente, a fin de

14 G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, Vol. I, Jena, 1893, Vol. II, Jena, 1903, reimpresso en un volumen por Olms, 1966. La Parte I está por completo contenida en el Vol. I, y está traducida por M. Furth en *The Basic Laws of Arithmetic*, Los Ángeles, 1964. [N. del T.: *Ibid.*, nota 12.]

que podamos entender qué era para una expresión tener una referencia solo en términos de la posesión por parte de su sentido de alguna propiedad correlativa, aquellas estipulaciones serían ininteligibles. Por el contrario, fue después de haber desplegado las estipulaciones que gobiernan las referencias de las expresiones simbólicas que Frege explica qué es el sentido de tales expresiones; y lo explica precisamente tras invocar las estipulaciones que gobiernan la referencia. El sentido de una oración del lenguaje simbólico es ser el pensamiento de que la condición de tener el valor *verdadero*, según lo provisto por las estipulaciones respecto de la referencia, se ha completado, y el sentido de cualquiera de sus expresiones componentes es ser la contribución que los componentes permiten que se determine esa condición.¹⁵ Así, contrariamente a la doctrina oficial de Frege, debemos saber qué es para una *oración* ser verdadera antes de que podamos saber qué es expresar un pensamiento, y debemos saber qué es para una expresión tener una referencia antes de que podamos saber qué es para aquella tener un sentido.

Frege creyó que es posible en principio captar un pensamiento de otro modo que como expresado lingüísticamente; pero su explicación del sentido no demuestra *cómo* eso sería posible, esto es, cómo un sentido puede ser captado de otra manera que como el sentido *de* una expresión a la que la referencia pueda ser adscrita. La dificultad no puede ser resuelta diciendo que la referencia podría ser atribuida directamente al sentido, dado que el sentido ha sido explicado como el modo en que se determina la referencia: para que esta explicación sea inteligible, debe haber algo a lo que se adscribe la referencia, y ello difícilmente pueda ser el modo en que está determinada esa referencia. Este es uno de los varios lugares en que la doctrina general de Frege se encuentra en tensión con sus explicaciones más detalladas.

3) Para Frege, una expresión simplemente *tiene* un sentido: quien la utilice, no necesitará tener en cuenta ese sentido durante todo el proceso de emplearlo. El sentido, considerado en sí mismo, es objetivo, y por lo tanto capaz de ser captado por distintas men-

15 G. Frege, *Grundgesetze*, Vol. I, Parte I, § 32.

tes. Como se observa comúnmente, la objetividad de los sentidos no es suficiente para garantizar la objetividad de la comunicación; por ello, necesitamos adicionalmente una condición que Frege apenas menciona, a saber, que sea objetivo el sentido que se asocie con cada expresión. Para explicarlo, necesitamos considerar qué es para un sentido estar unido a una expresión. Esto, aunque de nuevo no se encuentre explícitamente discutido por Frege, obviamente se refiere a aquello que está involucrado en el conocimiento de un lenguaje: si seguimos la explicación del sentido de Frege en *Grundgesetze*, el conocimiento del sentido expresado por una palabra o una frase consistirá en una captación de la contribución que hace para determinar la condición bajo la cual una oración en la que ocurre es verdadera.

Frege sostiene que nosotros, los seres humanos, tenemos acceso a los pensamientos solo como expresados en el lenguaje o en simbolismos. Concibió a los pensamientos como intrínsecamente aptos para la expresión lingüística: pero *no* pensó en ellos como intrínsecamente siendo los sentidos de las oraciones de cualquier lenguaje real o hipotético. Por esta razón, para él no era contradictorio suponer seres que captan en su desnudez, esto es, sin los ropajes del lenguaje, los mismos pensamientos tal como nosotros lo hacemos.¹⁶

La concepción de una captación de los pensamientos desnudos se encuentra, como hemos visto, en tensión con la explicación de Frege acerca de en qué consiste el sentido de una expresión: es difícil observar cómo una explicación sobre los pensamientos desnudos pueda ser ofrecida en paralelo a la explicación hecha en *Grundgesetze* sobre los pensamientos expresados mediante oraciones simbólicas, pues no habría nada que *sea* verdadero o falso salvo el pensamiento mismo, y nada para hacer una contribución para determinar la condición para su verdad salvo los sentidos constituyentes. Ahora, el sentido aparece correlativo a la captación del sentido: un sentido incapaz de ser captado es una quimera; cuando sabemos qué es captar un sentido, conocemos qué es ese sentido, y, a la inversa, cuando sabemos qué es éste, de-

16 G. Frege, “*Erkenntnisquellen*”, en *Posthumous Writings*, 1924-5, p. 269.

bemos por lo tanto saber qué está involucrado en su captación. Así, si Frege está en lo correcto sobre los pensamientos desnudos, debemos ser capaces de decir qué sería captar un pensamiento en su desnudez, incluso si no podemos hacerlo: es difícil ver cómo la noción podría ser reivindicada como consistente si no podemos dar alguna explicación sobre ella.

Con todo, si *nuestro* único acceso a los pensamientos es a través de su expresión lingüística, una explicación de qué es captar el pensamiento expresado mediante una oración debe ser sencilla para nosotros: y ello será en cualquier caso necesario si vamos a explicar cómo los pensamientos pueden ser expresados y comunicados en el lenguaje. Así llegamos a la siguiente posición. Frege posee una explicación de qué es para una oración expresar un pensamiento. ¿Puede alcanzarse una explicación paralela de lo que constituye un pensamiento desnudo suprimiendo las referencias de los artículos lingüísticos? Si se puede, entonces una explicación de los pensamientos, independientes del lenguaje, es fácilmente derivada de una explicación del lenguaje. Si no se puede, no tenemos explicación alguna de los pensamientos salvo por referencia al lenguaje. En el primer caso, el primer axioma de la filosofía analítica está establecido, pero no el segundo: en el segundo caso, ambos están establecidos.

La pregunta “¿Qué le confiere a una oración el sentido que tiene?” puede ser respondida: “Los hablantes la comprenden como teniendo ese sentido”. La siguiente pregunta, “¿En qué consiste su comprensión?”, puede ser respondida a partir del modo en que Frege la concibe en *Grundgesetze*, “en su relación con su valor veritativo como siendo determinada del modo apropiado” o “en su tomar la condición apropiada como requisito para obtener que la oración sea verdadera”. La explicación de Frege del sentido descansa sobre la noción de verdad: como dice en “*Der Gedanke*”, “los pensamientos permanecen en la conexión más cercana con la verdad”.¹⁷ Pero ahora surge una nueva pregunta: “¿Qué deter-

17 G. Frege, “*Der Gedanke*”, 1918, p. 74. Trad. inglesa en G. Frege, *Collected Papers*, ed. B. McGuinness, Oxford, 1984, p. 368. [N. del T.: traducido al castellano por Margarita M. Valdés, “El pensamiento. Una investigación lógica”, en

mina las condiciones bajo las cuales una oración es verdadera?”. Lo que Frege no destaca tan fuertemente como la conexión entre el sentido y la verdad es la conexión que este último tiene a su vez con el concepto de aserción. Él no descuida completamente esa conexión: en un notable fragmento inédito de 1915, habla de la palabra “verdadero” como intentando, en vano, “hacer posible lo imposible, esto es, hacer que lo que corresponde a la fuerza asertórica aparezca como una contribución al pensamiento”.¹⁸ Por todo esto, la conexión entre verdad y aserción no era una doctrina sobresaliente en Frege; no una de esas que reiteró con gran énfasis en muchos trabajos diferentes. Es, sin embargo, innegable. A partir de las especificaciones de las condiciones bajo las cuales las oraciones de un lenguaje tienen el valor *verdadero* o el valor *falso*, pero en las que los dos valores veritativos fueran designados únicamente mediante las letras ‘A’ y ‘B’, sería imposible descubrir cuál de esas letras representa el valor *verdadero* y cuál el valor *falso*. Para determinarlo, sería necesario saber, para algunas oraciones de muestra, qué importancia le dan los hablantes del lenguaje a sus emisiones asertóricas. Frege señaló que podemos no tener razones para postular un acto de habla como el rechazo (o la denegación) junto al de la aserción:¹⁹ pero, igualmente, como Wittgenstein observó en el *Tractatus*, no podemos imaginar un lenguaje cuyos hablantes realicen rechazos (o denegaciones) pero no aserciones.²⁰ Una forma de emisión empleada para transmitir información solo puede ser interpretada como teniendo fuerza asertórica: y un enunciado es verdadero solo en el caso de que su aserción sea correcta.

La teoría de Frege sobre el sentido y la referencia no apela al carácter social del lenguaje: si bien enfatiza la comunicabilidad del

Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.]

18 G. Frege, *Posthumous Writings*, p. 252. Ver también “*Der Gedanke*”.

19 G. Frege, “*Die Verneinung*”, 1918; *Collected Papers*, pp. 373-89.

20 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. C. K. Ogden, Londres 1922; trad. D. Pears and B. McGuinness, Londres, 1961; 4.062. [N. del T.: traducido al castellano por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 2012; traducido por Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2013]

sentido, su explicación de qué es el sentido podría aplicarse tanto a los sentidos de las expresiones de un idiolecto como a aquellas expresiones del lenguaje común. Una caracterización tal no podría brindarse sobre la fuerza. Frege distinguió la fuerza del sentido; pero no ofreció ninguna explicación de ella. Para él, abarca a la fuerza asertórica e interrogativa; se obtiene una teoría más llana y plausible si agregamos las fuerzas imperativa y optativa (y sin duda, otras variantes), aunque Frege mismo no habría admitido que el contenido de una orden o de la expresión de un deseo pueda ser tomado como un pensamiento, como el contenido de una aserción o de una pregunta a contestarse por “Sí” o por “No”. Incluso en la estrecha concepción de Frege, sin embargo, la fuerza difícilmente pueda ser concebida como existente salvo como unida a oraciones enunciadas en el curso del intercambio lingüístico. Habiendo insistido en una clara distinción entre sentido y fuerza –entre el pensamiento expresado mediante una oración y la fuerza unida a una emisión de esa oración–, Frege estaba satisfecho con dejarlo así, sin aspirar a dar ninguna caracterización más detallada sobre cualquier tipo de fuerza particular. Incluso no expresó si, en su visión, era o no era posible ofrecer una explicación no circular de en qué consiste la fuerza asertórica; simplemente confió en el conocimiento pre-teórico de sus lectores sobre qué es una aserción. Pero su teoría sobre el sentido no puede ser comprendida como separable de la noción de fuerza asertórica. Las oraciones de un lenguaje no podrían expresar los pensamientos que expresan a menos que ellas, u otras oraciones relacionadas, fueran capaces de ser emitidas con fuerza asertórica, es decir, dieran lugar a aserciones; porque es solo en virtud de ser usadas de ese modo que puede decirse que poseen condiciones veritativas. Consecuentemente, por lo tanto, un estudio sobre el *uso* del lenguaje en la comunicación es un desarrollo legítimo de la teoría de Frege, en efecto, un suplemento necesario.

Estas son algunas de las ideas en el trabajo de Frege que señalan la necesidad del giro lingüístico, ideas que Frege mismo no leyó de modo totalmente correcto. Ellas explican por qué su obra llegó a ser de un interés tan intenso para los filósofos analíticos; por qué, en efecto, fue el abuelo de la filosofía analítica. Proporr-

cionó la primera explicación plausible en la historia de la filosofía de qué son los pensamientos y en qué consisten los significados de las oraciones y de las palabras que las componen. Aquellos que se vieron conducidos a analizar el pensamiento mediante el análisis del significado lingüístico no tuvieron otra opción que partir de las bases que él había establecido.

Capítulo 3

Verdad y significado

Uno de los aspectos que observó Frege resulta ahora un tanto trivial, a saber, que los conceptos de significado y verdad se encuentran inextricablemente unidos. El fracaso en percibirlo subyace a las “teorías de la verdad” clásicas, desarrolladas contemporáneamente a la obra de Frege, teorías como la de la correspondencia y la de la coherencia. Tales teorías consideraron al significado como dado. No se preguntan “¿Qué hace, en general, a (un enunciado de) una *oración* verdadera?” sino “¿Qué hace, en general, a una *proposición* verdadera?”. Aquí, una proposición es aquello que el enunciado de la oración *expresa*: para captar la proposición, debes saber lo que la oración significa. Por lo tanto, al responder la pregunta “¿Qué hace, en general, a una proposición verdadera?”, estamos presuponiendo que los significados de las oraciones pueden ser tomados como dados antes de un conocimiento de lo que las hace verdaderas o falsas. En presencia de una presuposición tal, sin embargo, no se puede dar una respuesta no-trivial a la pregunta. Casi cualquier cosa puede ser tomada como haciendo a una oración verdadera: depende de lo que la oración *signifique*. De hecho, mediante la captación de lo que la haría verdadera aprehendemos su significado. Por lo tanto, no puede haber una explicación esclarecedora del concepto de verdad que presuponga al significado como ya dado: no podemos estar en la posición de captar el significado pero no estar conscientes sobre la condición de verdad de las proposiciones. La verdad y el significado solo pueden ser explicados *juntos*, como partes de una única teoría.

Frege rechazó la teoría de la correspondencia, sobre la base de que se aplicaría por igual a cualquier teoría de la verdad similarmente concebida. Estaba realmente claro para él que el concepto

de verdad no puede ser posterior a la captación del sentido; y la conexión entre verdad y sentido que Frege percibió fue explicada con gran claridad por Wittgenstein en el *Tractatus*.²¹ Frege, en efecto, reaccionó tanto en contra de las “teorías de la verdad”, como de las que declaran indefinible a la verdad. Ahora bien, negar que cualquier caracterización *general* no-trivial sobre la condición de una proposición que es verdadera sea posible cuando los significados de las oraciones –las proposiciones que expresan– sean tomados como ya dados, no significa que las condiciones de verdad de las oraciones de un lenguaje particular no puedan ser especificadas por partes o, con mayor precisión, inductivamente por medio de una teoría semántica para el lenguaje. Por supuesto que pueden; pues esa fue precisamente la forma en que Frege concibió a una teoría de la referencia –la base de una teoría del sentido– como dada. Una especificación tal permanece tan posible como lo era antes: negar la posibilidad de una caracterización *general* de la condición de verdad de una *proposición* no tiene nada que ver con la posibilidad de una teoría que ofrece una especificación *caso-por-caso* de las condiciones de verdad de cada *oración*. La cuestión no es si tal especificación inductiva de las condiciones de verdad es posible, sino, más bien, lo que logra. Tarski lo propuso como una *definición* de la verdad –esto es, del predicado “es verdadero” aplicado a las oraciones de los lenguajes dados.²² Pero si aún no sabemos en absoluto qué es la verdad, y si tampoco sabemos los significados de cualquier expresión del lenguaje, una definición tal no transmitirá el significado de llamar “verdadera” a una oración de ese lenguaje. Dado un entendimiento del lenguaje, la definición sería un medio torpe de determinar ese significado; entonces puede decirse que una definición de la verdad tarskiana asegura el sentido de la palabra “verdadero”, como se aplica a las oraciones de un único lenguaje, dando sus significados.

Davidson se propuso usar la especificación de las condiciones de verdad con el propósito opuesto, tomando la noción de

21 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.022ff.

22 Alfred Tarski, “*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*”, *Studia philosophica*, Vol. 1, 1935, pp. 261-405; trad. inglesa, por J. H. Woodger en A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford, 1956.

verdad como ya comprendida, para tratar a la teoría que determina las condiciones de verdad de las oraciones de un lenguaje como explicando sus significados y aquellos de las palabras que las componen.²³ Al hacer esta propuesta, estaba volviendo a un enfoque muy similar al de Frege. Las diferencias eran dobles. En primer lugar, aunque Davidson no necesitó repudiar la distinción de Frege entre sentido y referencia, no concibió ninguna especificación sobre los sentidos de las expresiones: su propuesta teórica sería en efecto una teoría de la referencia, a partir de la cual los sentidos de las expresiones serían aparentes, pero no serían fijos.

Un aspecto provechoso puede ser que, a ese respecto, Davidson no le estaba siendo infiel a Frege. En *Grundgesetze* las estipulaciones de las referencias de expresiones del lenguaje simbólico son tomadas por Frege como sirviendo para *mostrar* qué son sus sentidos sin que sea necesario, o quizás siquiera posible, *fijarlos*. La segunda divergencia entre una teoría davidsoniana y una fregeana es, sin embargo, indiscutible, y, desde el presente punto de vista, de mayor importancia, a saber: que Davidson se propuso prescindir de una teoría sobre la fuerza. En una teoría del significado de su tipo, no se considera necesario describir, o siquiera mencionar, las actividades lingüísticas de hacer aserciones, formular preguntas, hacer peticiones, dar consejos, dar órdenes, etc.: la teoría simplemente especificará las condiciones de verdad de todas las oraciones, y así determinará los significados de todas las expresiones del lenguaje.

Es de fundamental importancia para una comprensión de la concepción de Davidson saber que presupone una captación del concepto de verdad. Claramente, el concepto no puede ser entendido, en este contexto, como dado por medio de una definición de verdad tarskiana. Ello significaría que la definición de verdad sería establecida de una vez, para fijar el sentido del predicado

23 Donald Davison, "Reply to Foster", en *Truth and meaning*, ed. G. Evans y J. McDowell, Oxford, 1976, ver p. 35. Reimpreso en D. Davison, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984. [N. del T.: traducción al castellano de Guido Filippi, *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1990.]

“es verdadero”, y luego repetida una vez más, de manera intacta salvo que en esta oportunidad sería presentada como una teoría más que como una definición, de manera tal de dar los significados de las expresiones del lenguaje. Obviamente, a partir de este segundo estado de la especificación de las condiciones de verdad, nada deberíamos aprender, pues solo indicaría lo que ya estaba expresado en su primera enunciación, como una definición. Asimismo, resulta claro que, si comenzamos sin siquiera comprender el lenguaje, ni sabiendo lo que significa “verdadero”, no podríamos obtener conocimiento alguno de los significados de las palabras del lenguaje a partir de este procedimiento; en términos generales, si sabemos que el concepto de verdad se aplica *tan solo* a oraciones del lenguaje tal como la definición de verdad dice que hace, no podremos aprender aquello que una oración significa a partir del enunciado de las condiciones para la verdad de esa oración. Es esencial para el proyecto de Davidson que uno traiga a la teoría una comprensión previa del concepto de verdad; solo así uno puede derivar, a partir de una especificación de las condiciones de verdad de las oraciones, una captación de lo que ellas significan.

¿En qué debe constar una tal comprensión previa del concepto de verdad? Esta no necesita incorporar cualquier conocimiento sobre las condiciones bajo las cuales las oraciones del lenguaje son verdaderas; esto, después de todo, va a estar establecido por la teoría-de-la-verdad. Lo que debe producirse es una captación de la conexión conceptual entre significado y verdad. Es decir, uno debe saber, por lo menos implícitamente, cómo se determina el significado de una oración por sus condiciones de verdad. Y aquí una captación del significado de la oración debe incorporar una comprensión de cómo se usa en el intercambio lingüístico. El propio Davidson es explícito al respecto: una teoría del significado para un lenguaje debe ser una teoría tal que quien la conozca esté de ese modo habilitado para hablar el lenguaje. No es alguien que considere meramente a sus oraciones como expresión de pensamientos, donde un pensamiento no es aún un juicio sino solo el contenido de un juicio: es alguien que capta la importancia de la emisión de cada oración, y puede entonces res-

ponder de manera apropiada a dicha emisión, y puede él mismo emitir esas oraciones en las condiciones apropiadas.

Por lo tanto, mucho se ha dejado implícito sobre lo que una teoría del significado debe hacer explícito. Lo que permanece implícito es lo que cualquiera debe captar, respecto del concepto de verdad, para poder usar una teoría de la verdad davidsoniana *como* una teoría del significado: esto es, para poder derivar, a partir de la especificación de las condiciones de verdad, un conocimiento sobre cómo usar las oraciones. Lo que debe captarse es la conexión entre la verdad y el significado: hasta que se haya vuelto explícita cuál es la conexión, la descripción de la teoría de la verdad todavía no equivale a una elucidación filosófica adecuada del concepto de significado.

Y ahora podemos decir que Davidson cometió el error opuesto al realizado por los defensores de las teorías de la verdad como correspondencia y coherencia. El error de ellos radica en intentar ofrecer una explicación de la verdad, asumiendo al significado como ya dado, mientras que los dos conceptos tienen que ser explicados *juntos*. Pero el error de Davidson es el inverso, intentar explicar el significado, asumiendo el concepto de verdad como ya comprendido: para una adecuada explicación de cualquiera de los dos, tienen sin embargo que ser explicados *juntos*.

O, al menos, tienen que ser explicados juntos siempre y cuando la visión de Frege siga siendo respetada, es decir, siempre y cuando el concepto de verdad juegue un papel central en la explicación del sentido. Desde esta perspectiva fregeana, el concepto de verdad ocupa el punto medio en la línea de conexión entre sentido y uso. Por un lado, de acuerdo con la teoría desarrollada por Frege y adaptada por Davidson, la condición de verdad de la oración determina el pensamiento que expresa; por otro lado, de acuerdo con los principios que ambos dejaron tácitos, rige el uso que se hace de la oración al conversar con otros hablantes. Esto deja abierta la posibilidad de describir directamente el uso como determinante del significado, y relegar el concepto de verdad a un papel menor, no funcional, con respecto a él. Este fue el rumbo adoptado por Wittgenstein en sus trabajos tardíos. Ya no es necesario que el concepto de verdad forme parte de una teoría

que explique qué es para las oraciones significar lo que significan; ahora se lo puede caracterizar bajo la suposición de que sus significados ya están dados.

Esto se hace de la siguiente manera. Si los argentinos hablan castellano y González dice “Los argentinos hablan castellano”, entonces lo que dice González es verdad. Esto ilustra un principio general de equivalencia entre una oración que contiene la palabra “verdad” y otra que no la contiene; acorde con la presente explicación, este principio de equivalencia expresa el único punto para tener la palabra “verdad” en el lenguaje. El principio es precisamente análogo a una explicación del término “denotar” mediante el principio general ilustrado al decir que “Alemania” denota a Alemania. Necesitamos ser extremadamente cuidadosos con la pretensión de que el significado *completo* de “denotar” está contenido en ese principio. Si alguien nunca hubiera conocido el verbo “denotar” podríamos bien explicárselo diciéndole que “París” denota a París, “Alemania” denota a Alemania, y cosas por el estilo; pero si respondiera, “Y supongo que la palabra francesa ‘*Allemagne*’ y la palabra alemana ‘*Deutschland*’ también denotan a Alemania”, habría derivado más de nuestra explicación que solo el esquema “‘*X*’ denota a *X*”. Lo mismo vale para el principio de equivalencia para “verdadero”: el esquema “‘*p*’ es verdadera si y solo si *p*” no nos dice nada sobre qué es para una oración de un lenguaje que no sea el castellano ser verdadera.

En cualquier caso, el propósito de la explicación del concepto de verdad a lo largo de estas líneas es negarle todo papel teórico en la elucidación del concepto de significado lingüístico. Más que caracterizar el significado en términos de condiciones de verdad, y luego explicar cómo el uso de una oración depende de su significado así caracterizado, este abordaje requiere que demos una descripción directa de su uso: este, entonces, *constituirá* su significado.

La desventaja de este enfoque radica en su naturaleza asistemática. Esto, para Wittgenstein, era un mérito; él remarcó la diversidad de los actos lingüísticos y de las contribuciones hechas a las oraciones por palabras de distintos tipos. La sistematización no es, sin embargo, motivada únicamente por una pasión por el

orden; como la presentación axiomática de una teoría matemática, sirve para aislar los supuestos iniciales. Una descripción del uso de una expresión particular o un tipo de oración es parecida a presuponer una comprensión de una parte considerable del resto del lenguaje; solo una teoría sistemática puede revelar qué tan extensamente puede ser explicado el significado lingüístico sin un suministro previo de nociones semánticas. Lo ideal sería explicarlo sin tomar estas nociones como dadas, porque de lo contrario es difícil dar cuenta de nuestra adquisición de tales nociones o declarar de manera no circular qué es poseerlas. No resulta evidente a partir del trabajo de Frege si este ideal es alcanzable. La indefinibilidad de la verdad, por sí misma, no implica la inexplicabilidad de la verdad, aunque Frege mismo no ofreció una explicación satisfactoria de ciertas elucidaciones que no llegan a ser definiciones. Quizás el concepto de verdad podría ser adecuadamente explicado si fuera factible un análisis sustantivo de los conceptos de aserción y de juicio: pero Frege nos deja en la oscuridad al respecto. Wittgenstein, igualmente, nos deja en la oscuridad sobre si su programa puede ser ejecutado; esta es otra desventaja del repudio al sistema que nos deja sin poder juzgar, en el avance hacia el logro del éxito completo, si es probable que una estrategia tenga éxito.

Capítulo 4

La exclusión de los pensamientos de la mente

Tal fue, en aquella época, el legado de Frege a la filosofía analítica: el hilo termina en un nudo que aún no se ha desenredado. Características particulares de la teoría de Frege contienen algunas de las semillas de desarrollos futuros; pero, a pesar del ejemplo de los *Grundlagen*, el giro lingüístico, como estrategia metodológica de toda una escuela filosófica, aún puede parecer sorprendente. No fueron solo los detalles de la filosofía de Frege, filtrados a través de los escritos de algunas figuras más directamente influyentes, tales como Russell, Wittgenstein y Carnap, lo que condujo hacia el giro lingüístico, sino también la concepción fundamental que él compartió con otros escritores filosóficos que usaban el idioma alemán.

Se trató de la exclusión de los pensamientos de la mente. Para Frege, los pensamientos –los contenidos de los actos de pensamiento– no son constituyentes del torrente de conciencia: afirma repetidamente que no son contenidos de la mente o de la conciencia, como lo son las sensaciones, las imágenes mentales y similares –todo ello lo incluye bajo el término general “idea” (*Vorstellung*). Reconoce que la captación de un pensamiento es un acto mental, pero se trata de un acto por el cual la mente aprehende aquello que le es externo, en el sentido de existir independientemente de ser captado por ella o por cualquier otro sujeto. La razón es que los pensamientos son objetivos, mientras que las ideas no lo son. Yo puedo decirte algo acerca de lo que se trata mi idea, pero permanece intrínsecamente como *mi* idea y, por esa razón, no se puede decir qué tan lejos se encuentra ella misma de tu idea. Por contraste, puedo comunicarte el mismo pensamiento que estoy pensando o que juzgo como verdadero o falso: si así

no fuera, jamás podríamos saber si realmente estamos o no en desacuerdo. Ningún pensamiento, por consiguiente, puede ser mío en el sentido en que una sensación puede serlo: nos es común a todos, ya que es accesible a todos. Frege mantuvo una dicotomía muy rígida entre lo objetivo y lo subjetivo, sin reconocer la categoría intermedia de la intersubjetividad. Lo subjetivo para él fue esencialmente privado e incommunicable; sostuvo, por consiguiente, que la existencia de lo que es común a todos debe ser independiente de todos. En la visión de Frege, los pensamientos y sus sentidos constituyentes forman un “tercer reino” de entidades intemporales e inmutables, que no dependen para existir de ser captadas o expresadas.²⁴

La consecuencia práctica de esta doctrina ontológica fue el rechazo al psicologismo. Si los pensamientos no son contenidos mentales, entonces no deben ser analizados en términos de operaciones mentales individuales. La lógica y las teorías del pensamiento y del significado, deben estar, por lo tanto, fuertemente demarcadas de la psicología. A pesar de que Frege llegó a esta posición de un modo bastante independiente, estuvo lejos de ser el único en sostenerla. Bolzano había esbozado una distinción entre lo subjetivo y lo objetivo en casi los mismos términos que Frege, y había anticipado su queja de que Kant no logró mantener una distinción clara entre ambos. Había hecho la misma distinción que Frege entre las ideas subjetivas y objetivas, o ideas poseídas e ideas en sí mismas:²⁵ esa es precisamente la distinción que hace Frege entre ideas y sentidos. Había distinguido igualmente entre las proposiciones en tanto que pensamientos y las proposiciones en sí mismas, dándole el crédito a Leibniz y a Herbart por haber hecho previamente una distinción paralela. Las proposiciones en sí mismas de Bolzano son, por supuesto, el equivalente a los pensamientos de Frege. Él sostuvo, como Frege, que las ideas y las proposiciones en sí mismas son objetivas y no dependen de nuestra percepción; pero, precisamente como

24 Cf. G. Frege, “*Der Gedanke*”, pp. 69-77; *Collected Papers*, pp. 363-72.

25 Bernard Bolzano, *Wissenschaftliche*, Vol. 1, 1837, §§48ff, ver B. Bolzano, *Theory of Science*, trad. al inglés revisada por J. Berg Dordrecht, 1973.

Frege, no las consideró como reales, lo cual también expresó, a diferencia de Frege, negándoles su existencia. Con ello, parece haber querido sugerir aquello a lo que Frege se refirió al hablar de pensamientos y otros objetos como objetivos pero no reales, a saber, aquello que no se inscribe en ninguna transacción causal.²⁶ No hay razón alguna para suponer que Frege haya leído alguna vez a Bolzano, pero Husserl y Meinong sí lo hicieron, y ambos lo siguieron en esta exclusión de los pensamientos respecto de la mente, en el sentido fregeano del término; en el caso de Husserl, ello ocurrió después de su compromiso inicial, en su *Philosophie der Arithmetik* de 1891,²⁷ con el psicologismo, a partir del cual retrocedió para convertirse en su oponente más vehemente.

Ciertos escritores recientes en la tradición analítica han criticado a Frege por su interpretación fuertemente subjetivista de las sensaciones e imágenes mentales. Esas observaciones provienen de la crítica de Wittgenstein hacia la definición ostensiva privada y se dirigen hacia la posibilidad de un lenguaje privado, pero Wittgenstein no está preocupado meramente en los dominios de la filosofía del lenguaje; el argumento busca destruir la concepción del objeto privado que yo, pero solo yo, puedo reconocer. Reconocer un objeto cuando aparece nuevamente es hacer un juicio de tipo particular, y tal juicio involucra aquello que Frege llama un “pensamiento”. Wittgenstein está asumiendo, en efecto, que no podemos suponer un objeto como existente a menos que sea posible poder pensar en él y, en particular, reconocerlo como el mismo objeto en otra ocasión. No asume que todos los pensamientos son expresados en el lenguaje sino que son expresables en él: si hay objetos privados, entonces debe haber pensamientos privados sobre ellos y, si hay pensamientos privados, entonces podría haber un lenguaje privado en el cual son expresados. Esto no niega que las sensaciones sean en algún sentido privadas y subjetivas sino que significa negar su subjetividad *radical* como en el modelo de Frege; no son ni incomuni-

26 G. Frege, *Grundgesetze*, Vol. I, p. xviii, “*Der Gedanke*”, p. 76.

27 Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, Halle, 1891, reimpresso en *Husserliana*, Vol. XII, ed. L. Eley, La Haya, 1970.

cables ni accesibles al sujeto independientemente de los criterios disponibles para los otros.

Los argumentos que Frege se adelantó en presentar, en oposición al psicologismo, en favor de la tesis de que los pensamientos no son contenidos de la mente, siempre son presentados para encender el contraste entre el carácter subjetivo e incommunicable de las “ideas” y el carácter objetivo y comunicable de los pensamientos. Es por lo tanto natural pensar que la distinción debe colapsar una vez que se abandone la interpretación subjetivista de las “ideas”. Pero esto es un error; el propio Wittgenstein delineó el límite en torno a los contenidos de la mente precisamente en el mismo lugar que Frege. Frege concedió que la captación de un pensamiento es un acto mental, aun cuando el pensamiento captado no sea un contenido de la mente. Wittgenstein va más allá al negar que la comprensión sea un proceso mental y, al hacerlo, menciona ejemplos de procesos mentales genuinos que Frege también habría clasificado de esa manera: “un dolor que crece más o menos; escuchar una melodía o una oración”.²⁸

La importancia de negar el carácter mental de los pensamientos, común a Bolzano, Frege, Meinong y Husserl, no reposa en la mitología filosófica a la que dio lugar –el mito de Frege del “tercer reino” o del “ser ideal” de Husserl. Reposas, más bien, en la dirección no-psicológica dada al análisis de los conceptos y las proposiciones. Resulta, sin embargo, muy claro por qué la filosofía analítica se dirige hacia el análisis del pensamiento por medio del análisis del lenguaje. Porque si se acepta el paso inicial –la exclusión de la mente de los pensamientos y sus componentes–, uno podría sentirse poco feliz con la mitología ontológica que, como hemos visto, ya se encontraba en cierta tensión con las consideraciones más detalladas de Frege sobre los sentidos particulares. Uno, en esta posición, tiene por lo tanto que girar sobre sí para encontrar algo no-mitológico pero objetivo y externo a la mente individual, apto para encarnar los pensamientos

28 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, I-154, ver también p. 59, debajo de la línea. [N. del T.: traducido al castellano por Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1998.]

que el sujeto individual capta y puede aceptar o rechazar. ¿Qué mejor lugar para encontrarlos que en la institución del lenguaje común? La accesibilidad de los pensamientos residirá en su aptitud para la expresión lingüística, y su objetividad e independencia de los procesos mentales internos, en la práctica *común* de hablar el lenguaje, gobernada por la aceptación, por parte de la comunidad lingüística, de estándares de uso correcto y criterios para la verdad de los enunciados. Dado el paso inicial propuesto por Bolzano, y seguido por Frege, Meinong y Husserl, por el cual los pensamientos fueron removidos del mundo interno de la experiencia mental, el segundo paso, esto es, el considerarlos no meramente transmitidos sino generados por el lenguaje, fue virtualmente inevitable; solo es desconcertante por qué se prolongó tanto.

Frege fue el abuelo de la filosofía analítica, Husserl el fundador de la escuela fenomenológica, dos movimientos filosóficos radicalmente diferentes. En 1903, pongamos por caso, ¿cómo se le habrían presentado a cualquier estudiante alemán de filosofía que conocía el trabajo de ambos? No, ciertamente, como dos pensadores profundamente opuestos; sino más bien como dos orientaciones marcadamente cercanas, pero con ciertos intereses divergentes. Pueden ser comparados con el Rin y el Danubio, que nacen bastante cerca el uno del otro y por un tiempo sus cursos permanecen más o menos paralelos, para divergir hacia direcciones completamente distintas y fluir hacia mares diferentes. ¿Cuándo, entonces, ocurrió esto? ¿Qué ingrediente pequeño en el pensamiento de cada uno fue magnificado eventualmente causando un efecto tan grande?

Sin dudas, la respuesta es muy compleja. Aquí no puedo tener la esperanza de alcanzar una respuesta comprensiva o, al menos, satisfactoria. Una respuesta completa sería de gran interés; podría dejar al descubierto el más importante, y más perplejo, futuro de la evolución del pensamiento filosófico occidental en el siglo XX, y podría ir tan lejos como para hacer posible que tanto la filosofía analítica como la escuela fenomenológica comprendan su propia historia y la una a la otra. Pero puede aventurarse un componente apropiado de la respuesta. Si se acepta que el giro

lingüístico ha proporcionado la característica definitiva de la filosofía analítica, entonces lo que hizo posible que la escuela analítica lo haya adoptado e imposible que eso sucediera en el caso de la escuela fenomenológica debe jugar un papel principal para explicar sus divergencias. Para alcanzar la concepción del noema, que desarrolló después de *Logische Untersuchungen*, desde 1907 en adelante, Husserl *generalizó* la noción de sentido o significado. Algo como el sentido, pero más general, debe informar cada acto mental; no meramente las expresiones lingüísticas sino también los actos de percepción sensorial, por ejemplo. Una respuesta inicial favorable es natural; seguramente, es posible trazar al menos una vaga analogía entre el modo particular en que algo nos es dado cuando comprendemos una expresión y el modo particular en que un objeto nos es dado cuando lo percibimos por medio de alguno de nuestros órganos sensoriales. Y todavía la generalización excluye al giro lingüístico: el lenguaje puede no jugar un papel esencial en el estudio y descripción de esos animadores no-lingüísticos de los actos mentales no-lingüísticos. La noción de sentido de Frege, por el contrario, es incapaz de generalización. Los sentidos, para él, incluso si no fueran intrínsecamente los sentidos de las expresiones lingüísticas, son intrínsecamente aptos para ser expresados en el lenguaje; se ubican en conexión cercana con la verdad de los pensamientos de los cuales son constituyentes. Por lo tanto, nada que no sea un sentido podría ser tomado en lo más mínimo *como* un sentido; y así, los filósofos que eran fieles a las ideas fundamentales de Frege fueron capaces de adoptar el giro lingüístico y, como previamente hemos explicado, tuvieron fuertes incentivos para hacerlo. Dado que la percepción es aquel acto mental obviamente menos apto para ser expresado en palabras, nos corresponde examinar las visiones de ella que nos presentan ambos innovadores.

Capítulo 5

El legado de Brentano

La contribución más célebre de Franz Brentano a la filosofía fue su introducción, o reintroducción, del concepto de intencionalidad, a pesar de que él mismo nunca haya usado ese término con precisión. Al hacerlo, Brentano les legó el problema a sus sucesores, que lo discutieron intensamente: el problema de la “presentación sin objeto” (*gegenstandslose Vorstellungen*). El problema será mejor conocido por los lectores británicos a partir de Russell, cuya teoría de las descripciones le proporciona una solución. Es difícil decir que Brentano mismo haya discutido el problema; en sus escritos, lo que promete ser una discusión al respecto siempre resbala hacia algún otro tema, dejando irresuelto lo que nos parece el tema central.

Como es sabido, Brentano trató a la intencionalidad como la característica distintiva de aquello que llamó “el fenómeno mental”, al cual distinguió del fenómeno que denominó “físico”. Es importante destacar que el contraste que delineó fue entre los *fenómenos* mentales y físicos, no entre los *actos* mentales y físicos. Los fenómenos que clasificó como mentales eran todos ellos actos o actitudes. Al explicar su uso del término “presentación” (*Vorstellung*), Brentano procedió a caracterizar un rango muy amplio de cosas que incluyó entre los fenómenos mentales del siguiente modo:

Escuchar un sonido, ver un objeto colorido, sentir calor o frío, así como otros estados similares de la imaginación son ejemplos de lo que denomino con ese término [“presentación”]. También me refiero con él al pensamiento de un concepto general, probando que una cosa tal en realidad acontece. Además, cada juicio, cada

recuerdo, cada expectativa, cada inferencia, cada convicción u opinión, cada duda es un fenómeno mental. Además, se incluyen bajo este término toda emoción: alegría, tristeza, miedo, esperanza, coraje, desesperación, enojo, amor, odio, deseo, acto de voluntad, intención, asombro, admiración, desprecio, etc.²⁹

Las presentaciones son así consideradas como una especie de fenómeno mental. Para Brentano, estas son de hecho las especies principales, dado que todos los actos mentales que no son ellos mismos presentaciones involucran presentaciones, y es la presentación lo que les otorga a esos actos su carácter intencional.³⁰

El carácter intencional de un acto mental consiste en su estar dirigido hacia un objeto. Nadie puede estar simplemente asustado, simplemente admirar o simplemente permanecer sorprendido; si alguien está asustado, debe estar asustado *por algo*, si siente admiración, debe admirar *algo o a alguien* y si está sorprendido, debe estar sorprendido *por algo*. En el pasaje más citado de sus escritos, Brentano lo expresa del siguiente modo:

Todo fenómeno mental se caracteriza por aquello que los escolásticos medievales llamaban la inexistencia intencional (o simplemente mental) de un objeto [*Gegenstand*], y aquello que podríamos llamar, aunque no sin cierta ambigüedad, referencia a un contenido, dirigida hacia un objeto [*Objekt*] (mediante el cual no debe entenderse aquí algo referido al carácter de una cosa [*eine Realität*]) u objetualidad inmanente. Todo fenómeno mental incluye algo como un objeto [*Objekt*] en sí mismo, a pesar de que todos ellos no lo hacen del mismo modo. En una presentación algo es presentado, en un juicio algo es afirmado o negado, en el amor algo es amado, en el odio algo es odiado, en el deseo algo es deseado, etcétera.³¹

29 F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1874, Libro II, cap. 1, sección 2, p. 108. Traducido al inglés por Linda L. McAlister, *Psychology from an Empirical Standpoint*, London, 1973, p. 79.

30 *Psychologie*, Libro II, cap. 1, sección 3, p. 104 y cap. 9, sección 2, p. 348; *Psychology*, pp. 80 y 266-7.

31 *Psychologie*, Libro II, cap. 1, sección 5, p. 115, *Psychology*, p. 88. El alemán tiene dos palabras, *Gegenstand* y *Objekt*, donde el inglés tiene solo una, "object". Con estas palabras principales, nada puede hacerse para distinguirlas en la traducción salvo poner la palabra alemana en corchetes; pero tengo que

Los fenómenos físicos que Brentano contrasta con los mentales como carentes de la característica de la intencionalidad no son transacciones en el mundo físico, tal como nosotros los entendemos, pero son sin embargo *fenómenos*. Brentano los consideró cualidades fenoménicas, tales como los colores y los tonos auditivos, y complejos constituidos por ellas; como dice en:

Ejemplos de fenómenos físicos [...] son: un color, una forma, un panorama que veo; un acorde que escucho; calor, frío, una fragancia que experimento; y también imágenes similares que aparecen en la imaginación.³²

Brentano insiste en que el “fenómeno físico” así circunscripto nunca exhibe algo como la característica de la inexistencia intencional. El punto sobre el que insiste no necesita argumentación. Sus “fenómenos físicos” no son actos ni siquiera en el sentido más general, y por lo tanto no pueden ser referidos por medio de verbos transitivos; sería así, literalmente no gramatical hablar sobre ellos como si tuvieran o, igualmente, como si carecieran de objetos. Brentano concluye que debemos “definir los fenómenos mentales diciendo que se trata de aquellos fenómenos que contienen un objeto intencional dentro de sí mismos”.³³ Lo que quiere decir con “contienen un objeto intencional dentro de sí mismos” puede ser comprendido más claramente si se delinea un contraste que él no delineó entre el estado mental y su sentido y lo que ordinariamente podríamos llamar “un acto físico”, tal como patear una pelota de fútbol. El objeto de ese acto es extrínseco *qua* acto físico. Hasta el punto de contacto, el acto de patear una pelota de fútbol podría haber sido exactamente el mismo si la pelota no hubiera estado allí; es solo respecto a la intención subyacente al acto que el objeto es intrínseco; al respecto uno no habría tenido precisamente la misma intención si hubiera querido hacer el mero movimiento de patear sin impacto.

procurar distinguir *objektiv/Objektivität* de *gegenständlich/Gegenständlichkeit* traduciendo la primera “objetivo, -ividad” y la segunda “objetual, -idad”.

32 *Psychologie*, Libro II, cap. 1, sección 2, p. 104, *Psychology*, pp. 79-80.

33 *Psychologie*, Libro II, cap. 1, sección 5, p. 116, *Psychology*, p. 89.

Con una terminología diferente, la relación de tal acto físico con su objeto es externa, la del acto mental con su objeto es interna.

Brentano no tuvo la culpa de hacer al objeto intrínseco al acto mental; Wittgenstein, también, insistió en que la relación entre una expectativa y el evento esperado, o entre una intención y su realización, es interna, incluso “gramatical”.³⁴ Las palabras de Brentano parecen, sin embargo, hacer más que eso: le atribuyen al objeto un tipo de existencia especial. Bajo tal interpretación, un objeto puede tener uno o ambos modos de existencia: puede existir en el mundo real, externo a la mente; y también puede existir en la mente, como incorporado en un acto mental dirigido hacia él. Entonces no habría mayor dificultad en explicar cómo un acto mental puede dirigirse hacia algo que no tiene una existencia real que en admitir la existencia real de objetos hacia los que no se dirige ningún acto mental; en el primer caso, el objeto puede tener inexistencia intencional pero no existencia en la realidad, mientras que en el último puede existir en la realidad mientras carece de toda inexistencia intencional. Si vamos a ser realistas sobre el mundo externo, es necesario admitir la posibilidad del último caso; si vamos a reconocer que la mente no está constreñida por la realidad externa, es necesario admitir la posibilidad del primero. Hay solo un pequeño paso desde tal posición a la tesis de que el objeto de *cualquier* acto mental debe ser considerado como gozando solo de existencia mental, pero como *representando* al objeto externo, en caso de que haya uno. De acuerdo con tal desarrollo de la posición de Brentano, un acto mental siempre se encuentra dirigido hacia algo que, como un ingrediente del acto, es esencialmente un contenido de la mente; en este punto, tenemos plantados ambos pies en el pantano del empirismo y no podremos salvarnos de ser absorbidos implacablemente por él.

Pero ese no era el camino por el que transitaba Brentano. Parece probable que lo fuera cuando, en la edición original de *Psychologie vom empirischen Standpunkt* de 1874, empleó el térmi-

34 Ver L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, I-§§445, 458, 476, etc.

no “inexistencia intencional”, queriendo adscribirles a los objetos de los actos mentales un tipo especial de existencia en la mente, distinguible de la existencia real. Pero luego se retiró del borde del pantano. No solo se negó a dar el próximo paso hacia un pleno representacionalismo sino que terminó por repudiar por completo la concepción de una vaga existencia mental. Muy atinadamente continuó sosteniendo que el objeto de un acto mental es intrínseco al acto; pero, sin embargo, insistió en que es externo a la mente, en el sentido fuerte de “externo”. En el sentido débil de la palabra, un objeto meramente externo permanece opuesto a uno interno, donde un objeto interno es el correlato de un acusativo afín: el objeto interno del pensamiento, en ese sentido de “interno”, es un pensamiento. Con este objeto interno podemos contrastar uno externo, en este caso, lo que se está pensando; pero este es solo el sentido débil de “externo”. En el sentido fuerte del término, un objeto externo es aquel que no es un constituyente de la conciencia del sujeto sino que forma parte del mundo objetivo, independiente de ella y del acto mental que se dirige hacia él; es tan externo en este sentido fuerte que, desde aproximadamente 1905 en adelante, Brentano llegó a pensar en el objeto de un acto mental. Si, por ejemplo, pretendo casarme con una mujer, o prometo desposarla, es *a esa mujer* a quien pretendo o prometo desposar, y quien es por lo tanto el objeto de mi acto mental, ya sea expresado o inexpressado; el objeto de ese acto mental no es mi representación interna de la mujer sino la mujer misma. Y así es como Brentano lo consideró. “Es paradójico al extremo decir que un hombre promete desposar a un *ens rationis* y cumple su promesa casándose con una persona real”, escribió en 1909.³⁵

Así, cuando un acto mental se dirige hacia algo que existe en la realidad, es ese mismo objeto, considerado como verdadera-

35 Carta a Oskar Kraus fechada en 1909 y citada por Kraus en su Introducción a la segunda edición de *Psychologie*, Leipzig, 1924, p. 385. Barry Smith, en la nota al pie 3 de su “*On the Origins of Analytic Philosophy*”, *Grazer philosophische Studien*, Vol. 35, 1989, pp. 153-73, sostiene que el contexto priva a esta observación del significado que aparece en su cara como prueba. No soy capaz de ver que esto sea así, o de comprender qué otro significado posible pueda tener.

mente existente, el objeto del acto mental. ¿Esto no deja abierto que el objeto tenga, además, un tipo distinto de existencia, como un constituyente del acto mental, y que cuando el objeto de un acto mental pierde existencia real tenga solo ese tipo de existencia mental? No, de acuerdo con el Brentano maduro; porque, según su posición tardía, no hay, propiamente hablando, ningún *tipo* diferente de existencia en absoluto: solo hay existencia real, y todas las otras formas de hablar, aunque frecuentemente convenientes, son, estrictamente hablando, impropias:

Toda referencia mental refiere a cosas (*Dinge*). En muchos casos, las cosas a las que nos referimos no existen. Estamos acostumbrados, sin embargo, a decir que ellas tienen entonces ser como objetos [de los actos mentales]. Este es un uso impropio del verbo “ser”, que nos lo permitimos por mor de la conveniencia, tal como cuando hablamos de la “salida” o la “puesta” del Sol. Todo lo que esto significa es que un sujeto mentalmente activo se está refiriendo a aquellas cosas.³⁶

Este pasaje contiene otra retractación. En el famoso pasaje citado anteriormente de *Psychologie vom empirischen Standpunkt* en el que Brentano formuló la tesis de la intencionalidad, nos alejamos de su camino para afirmar que el objeto de un acto mental no necesita ser una “*Realität*”. Brentano utilizó la palabra “*real*” y sus derivados de un modo similar al que Frege usó el término “realidad” (*wirklich*), para significar ‘involucrado en interacciones causales’, y la palabra “cosa” (*Ding*) para la clase más cercana de particulares concretos, que, para él, podían ser tanto materiales como espirituales; en efecto, sustancias en el sentido de Descartes. No solo pensó, en la época de *Psychologie*, que el objeto de un acto mental no necesita ser una cosa en este sentido sino que había admitido que podía ser un “contenido”, significando el contenido de una proposición. Su posición tardía consistió en que el objeto de un acto mental solo puede ser una cosa (verdaderamente existente o no).

36 Comentario suplementario 9, añadido por F. Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen*, Leipzig, 1911, que fue una reedición del Libro II de *Psychologie* con once comentarios suplementarios, p. 145. Ver *Psychologie*, p. 291.

En otras palabras, todos los actos mentales deben estar dirigidos hacia particulares concretos como sus objetos. Esto naturalmente condujo a Brentano hacia intentos muy complicados por explicar una gran cantidad de contraejemplos aparentes. Su estrategia general para hacerlo fue admitir una gran variedad de “modos de presentación”, esto es, distintos tipos de actos mentales que involucran distintas relaciones con sus objetos. De este modo, repudió todo el rango de objetos ideales aceptados por Husserl y Meinong, o de aquellos objetos caracterizados por Frege como objetivos pero no reales, cuya existencia afirmó que debemos reconocer si queremos evitar el fisicalismo, por un lado, y el psicologismo por otro. Sobre los “objetivos” de Meinong –el equivalente a los pensamientos de Frege– Brentano fue especialmente mordaz.

Entonces ¿cómo puede Brentano afirmar livianamente, en el pasaje recientemente citado, que “en muchos casos, las cosas a las que nos referimos” –esto es, los objetos de nuestros actos mentales– “no existen”? Como Føllesdal correctamente observó,³⁷ el respaldo eventual de Brentano de la posición según la cual cuando el objeto realmente existe es ese objeto mismo, y no una representación mental de él, el objeto del acto mental coincide exactamente con el modo en que Frege comprendió la referencia de un nombre propio. Para él, cuando hablo sobre la luna, es el propio cuerpo celeste, y no mi idea de la luna, a la que la frase que utilizo refiere, y por lo tanto es *sobre* ese cuerpo celeste que estoy hablando.

[...] cuando decimos “la luna”, no pretendemos hablar sobre nuestra idea de la luna, ni estamos satisfechos solamente con el sentido, sino que presuponemos una referencia. Asumir que en la oración “La luna es más pequeña que la Tierra” la idea de la luna está en cuestión, sería simplemente malinterpretar el sentido. Si eso fuera lo que el hablante quiere decir, usaría la expresión “mi idea de la luna”.³⁸

37 D. Føllesdal, “Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception”, en H. L. Dreyfus (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass., and London, 1982, pp. 31-41; ver p. 32.

38 G. Frege, “Über Sinn und Bedeutung” (1892), p. 31. [N. del T.: traducido al castellano por Ulises Moulines, “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*, Madrid, Hyspamerica, 1985.]

Pero esto solo deja sin explicar cómo puede haber un acto mental genuino, a pesar de que no haya de hecho un objeto: puedo temer o entretenerme con algo ilusorio, y, sobre todo, puedo ser víctima de una alucinación u otro delirio sensorial. Ello aún conserva la característica de la intencionalidad: una ilusión visual o auditiva no es una instancia de ver o escuchar simplemente sin ver o escuchar algo. Tener esa característica es estar dirigido hacia un objeto; pero, por hipótesis, no hay objeto en un caso tal. No podemos decir que, en *esos* casos, el objeto sea, después de todo, un constituyente de la mente del sujeto; debido a ello, si decimos algo semejante, no podremos resistirnos a decir lo mismo respecto de la percepción verídica. Como Frege señaló, esa “ruta de escape” puede ser fácilmente bloqueada verbalmente; si, por ejemplo, el sujeto se encuentra bajo la ilusión de que delante de sí hay un roble, y elabora un enunciado al respecto, entonces, si un oyente sugiere que él se está refiriendo a su idea de un roble, él podría decir algo así como, “No estoy hablando sobre ninguna idea, sino sobre el árbol real que se encuentra allí”. Aquí, la intención del sujeto es soberana: si afirma que aquello a lo que se refiere es un roble, y no su idea de uno, entonces, a pesar de no poder estar de hecho refiriéndose a ningún roble, ciertamente no puede referirse a nada más que a un roble. Ocurre algo similar con los pensamientos inexpressados. Un sujeto puede no estar pensando en nada en absoluto, pero no puede estar pensando en aquello en lo que expresamente quiere decir que no está pensando.

Brentano, evidentemente, consideró suficiente observar que “si alguien piensa en cualquier cosa, aquel que está pensando debe ciertamente existir, pero el objeto de su pensamiento no necesita existir en absoluto”.³⁹ Esto es, evidentemente, bastante inadecuado: ¿qué representa aquí la frase “el objeto de su pensamiento”? Meinong resolvió el problema negando que haya o pueda haber alguna “presentación sin objeto”; era solo nuestro prejuicio a favor de lo real aquello que nos condujo a pensar que podría haber algo así. No todos los objetos existen; solo algu-

39 *Klassifikation*, comentario suplementario 1, p. 123; *Psychologie*, p. 272.

nos de ellos lo hacen, y nuestra referencia a (o pensamiento sobre) aquellos que no existen no es más problemática que nuestra referencia a (o pensamiento sobre) aquellos que sí existen. Tal solución no estaba disponible para Brentano, quien negó vehementemente que fuera admisible cualquier noción de ser distinta de la de existencia. Si, por otro lado, se negara que “el objeto de su pensar” representa cualquier cosa en absoluto, se estaría equiparando el enunciado “El objeto de su pensar no existe” con “Su pensar no tiene un objeto”, lo cual contradiría rotundamente el principio fundamental de Brentano según el cual todo acto mental se dirige hacia un objeto, y por lo tanto, en particular, el pensar de un individuo debe ser pensar en algo, una tesis difícil de interpretar de otro modo más que significando que hay algo sobre lo que el individuo está pensando. No le era posible a Brentano, tampoco, decir que en *ese* caso, el objeto del acto mental es, después de todo, un constituyente de la mente del sujeto, pero no lo es en el caso en que el objeto existe; una posición tal puede ser inestable y colapsar rápidamente en la visión de que el objeto de un acto mental reside dentro de la conciencia del sujeto en *todos* los casos. La intencionalidad es interpretada naturalmente como una relación entre el acto mental, o su tema, y el objeto del acto: pero ¿cómo puede haber una relación cuando el segundo término de la relación no existe?

Ese fue, entonces, el problema que Brentano legó a sus sucesores. Frege, durante su período temprano, es decir, hasta 1890, no delineó distinción alguna entre significado y cosa significada; usó el término “contenido” de modo indiferenciado para ambos. Por lo tanto, extrajo la consecuencia de que cuando un término singular vacío se encuentra en una oración esa oración carece de contenido; si una parte carece de contenido, también el todo debe carecer de contenido.⁴⁰ Desde 1891 en adelante, sin embar-

40 “La oración ‘Leo Sachse es un hombre’ es la expresión de un pensamiento solo si ‘Leo Sachse’ designa algo. Y así también la oración ‘Esa mesa es redonda’ es la expresión de un pensamiento solo si las palabras ‘esa mesa’ no son sonidos vacíos sino que designan algo específico para mí”. A partir de un conjunto temprano de observaciones a *Logik* de Lotze: ver G. Frege, *Posthumous Writings*, ed. P. Long y R. White, Oxford, 1979, p. 174.

go, distinguió sentido y referencia dentro de su antigua noción indiferenciada de contenido; en lo sucesivo, mantuvo esa distinción mediante la cual explicó el asunto. Un nombre vacío, aunque carezca de referente, todavía puede poseer un sentido. Una oración que lo contenga no puede ser verdadera o falsa, ya que, si una parte carece de referente, el todo debe carecer de referente, y el referente de una oración, en la teoría de Frege, es un valor veritativo; pero, si el nombre tiene un sentido, la oración podrá expresar un pensamiento. No hay, en consecuencia, una respuesta simple a la pregunta de si el hablante que profiere una oración tal habría *dicho* algo: expresó un pensamiento, pero no dijo nada verdadero o falso.

Permanece cierta dificultad incluso en la teoría fregeana madura; pero su autor detuvo allí su análisis. A diferencia de Husserl y Meinong, Frege no fue un seguidor de Brentano y, por lo tanto, no estaba comprometido con la tesis de la intencionalidad, con el efecto de que todo acto mental tiene un objeto: no tuvo, por consiguiente, necesidad alguna de esforzarse por reconciliar su teoría con esa tesis. Lo que es notable es que Husserl haya llegado, solo poco tiempo después, en esencia a la misma conclusión.

En un ensayo inédito, “*Intentionale Gegenstände*”, que Husserl escribió en 1894, concluyó que la “intención objetual” *no* es una relación sino más bien una propiedad del contenido objetivo del acto mental.⁴¹ Esta propiedad es la que llamamos “presentación de un objeto” o “referencia a (*Meinen*) un objeto”. Al contenido del acto se lo identifica con un significado (*Bedeutung*) concebido como estrictamente paralelo respecto de los significados expresados en los enunciados lingüísticos. “El significado solo es la característica intrínseca y esencial de una presentación [*Vorstellung*], donde la referencia objetual indica ciertas conexiones de

41 Publicado en *Husserliana*, Vol. XXII, ed. B. Rang, La Haya, 1979; la primera parte, habiendo estado perdida, fue omitida. Ahora las otras partes del texto han sido recuperadas, y una nueva edición ha sido publicada en *Brentano-Studien*, Vol. 3, 1990-1, pp. 137-76, con comentarios de Karl Schuhmann. Para una discusión iluminadora de estos ensayos, ver H. Philipse, “*The Concept of Intentionality: Husserl’s Development from the Brentano Period to the Logical Investigations*”, *Philosophy Research Archives*, Vol. XII, 1987, pp. 193-328, sección VI.

verdades y de juicios en que se inscribe ese significado”.⁴² Es decir, la referencia real o hipotética a un objeto es una característica del significado explicable en términos del papel que cumple en las relaciones inferenciales.

La convergencia de puntos de vista entre Frege y Husserl es notable en este punto. Debido al modo en que Husserl desarrolló sus ideas en *Logische Untersuchungen* de 1900-1, la afinidad se hizo aún más cercana. Husserl distinguió entre la *sustancia* y la *cualidad* de todo acto mental, sosteniendo que aquellos actos que difieren en cuanto a la cualidad pueden tener su sustancia en común.⁴³ Aquí la cualidad se corresponde con lo que Frege denominó la “fuerza” unida a una declaración, que distingue a una aserción de una pregunta cuyo contenido (sentido) puede ser el mismo; la diferencia radica en que Husserl no compartió la precaución de Frege sino que estuvo dispuesto a admitir una gran variedad de cualidades distintas. La “sustancia” se corresponde con el sentido en Frege: Husserl explica que se abstiene de usar la palabra “significado” para su propósito porque la cualidad puede ser pensada como parte del significado; está en lo cierto en que deberíamos considerar a una oración asertórica y a la interrogativa correspondiente como distintas respecto del significado. Resulta evidente que una diferencia en el objeto referido debe implicar una diferencia en la sustancia, pero puede haber una diferencia en la sustancia de dos actos aunque ambos refieran al mismo objeto. La posición de Frege es exactamente paralela, pues una diferencia en la referencia implica una diferencia en el sentido, pero los sentidos de dos expresiones pueden diferir aunque la referencia permanezca constante.

Además, desde la época de *Logische Untersuchungen* en adelante, Husserl claramente distinguió entre significados objetivos e ideas subjetivas, como Frege ya había hecho en sus *Grundlagen* de 1884 y como había hecho Bolzano antes que él. Hacer tal distinción fue una parte integral del rechazo de Husserl hacia el psi-

42 *Husserliana*, Vol. XXII, p. 336; ver H. Philipse, *op. cit.*, p. 312.

43 *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900-1, 1913, Investigación V, §20. [N. del T.: traducido al castellano por Manuel Morente y José Gaos, *Investigaciones Lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.]

cologismo al que originalmente adhirió, pero del que, en alianza con Frege, devino su principal oponente.

A pesar de todo, hay diferencias notables entre ellos. Frege aplicó todas sus teorías exclusivamente a los pensamientos y a las oraciones que los expresan. Estaba preocupado, por lo tanto, solo por aquellos actos mentales o actitudes capaces de ser comunicadas por medio del lenguaje; lo que Russell denominó “actitudes proposicionales”, en otras palabras, aquellas que pueden ser atribuidas a un sujeto por medio de una oración que contenga una cláusula subordinada (*oratio obliqua*). El “significado” en Husserl se corresponde con el “sentido” en Frege; pero Husserl lo aplica audazmente, no solo a aquello que llamó “actos expresivos”, realizados por medio de expresiones lingüísticas, sino a todos los actos mentales sin reserva, esto es, a todo aquello que exhiba el fenómeno de la intencionalidad. Claramente, el significado, para él, es independiente del lenguaje, aunque pueda ser expresado en palabras. Los sentidos son independientes del lenguaje también para Frege, su existencia no depende de que sean expresados, pero sostuvo, al mismo tiempo, que *nosotros* podemos captarlos solo a través de su expresión verbal o simbólica. Eso sugiere ciertamente que Husserl estaba comprometido con una generalización ambiciosa.

Además, la concepción de Husserl sobre la referencia permaneció angustiosamente vaga. La noción de referencia de Frege (*Bedeutung* en su sentido un tanto excéntrico) permaneció inquebrantablemente dirigida hacia la determinación del valor veritativo: asignarle una referencia a una expresión era declararle su papel en el mecanismo por el cual una oración era determinada como verdadera o como falsa. Tenía, por lo tanto, un principio claro para decidir que la referencia de expresiones de cualquier categoría lógica debía ser considerada. Husserl careció de ese principio y, al faltarle, estaba confundido con respecto a qué expresiones, más allá de los términos singulares, debían ser consideradas referenciales; introdujo una distinción entre significado y correlato objetual solo para términos singulares. En particular, pensó en un predicado o término general como refiriéndose a los objetos individuales a los que se aplica, mientras que Frege

sostuvo que la referencia de un predicado es un concepto. Para Frege, el hecho de que no haya un objeto al cual se aplica un predicado (ningún objeto cae bajo el concepto) no significa que se encuentre desprovisto de referencia y, por lo tanto, la oración que lo contiene no se ve amenazada por la falta de valor veritativo; según el punto de vista de Husserl, las clases de estados mentales, incluyendo los actos expresivos, carentes de correlatos objetuales, serían necesariamente más amplias.

Existe una persistente tendencia filosófica, que, entre los filósofos analíticos, ha ido en ascenso últimamente, a repudiar cualquier noción de sentido en favor de la de referencia únicamente. Russell, por supuesto, ejemplifica esa tendencia, presumiblemente porque teme que al admitir la noción de sentido su realismo pueda verse amenazado. La tendencia se endurece particularmente cuando se considera los términos singulares. La tesis de la referencia directa, es decir, la tesis de que el único rasgo lingüístico de un nombre propio, estrictamente así llamado, consiste en su referencia, es sin dudas atractiva a primera vista; sería absurdo si se aplicara a los términos complejos del mismo modo que a las descripciones definidas. Aquellos inclinados a aceptar esta tesis se encuentran, por lo tanto, obligados a sostener que las descripciones definidas no son términos singulares genuinos; el fundamento para esta tesis, popular actualmente, es su comportamiento, diferente del de los nombres propios, en contextos modales y temporales. Tal como observó Gareth Evans, sin embargo, aun cuando se acepte esa diferencia, existen nombres propios cuya referencia se encuentra descriptivamente fijada; la atribución de significados o sentidos a esos nombres es tan convincente como en el caso de las descripciones definidas, mientras que faltan fundamentos para negarles el título de términos singulares.⁴⁴

La tendencia, que es perenne, también es retrógrada; pero Husserl no fue afectado por ella. No vio algo problemático en adscribir significados a términos singulares, y distinguirlos de los objetos que ellos denotan, tal como Frege distinguió entre

44 G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford, 1982, pp. 46-51.

sus sentidos y sus referencias. Es bastante innecesario atribuirle a Husserl el haber hecho esa distinción bajo la influencia de Frege, como algunos han hecho: concedida una voluntad de adscribir un significado o sentido a un término singular, yace al alcance de la mano distinguir entre este y la referencia del término. Llegamos al análisis de cómo funciona el lenguaje ya armados con la noción de referirse a algo por medio de un término singular, es decir, la noción de usar el término para hablar sobre un objeto particular: nadie jamás tuvo que *argumentar* en favor de la idea de que los términos singulares, en general, tienen referencia. La única cuestión problemática, por consiguiente, es si es correcto atribuirles un sentido distinto de la referencia. El sentido o significado de un término singular, incluido el nombre propio, es el modo en que el objeto al que se refiere está dado para alguien en virtud de su conocimiento del lenguaje al que pertenece el término; dicho de otro modo, es el medio que tiene para saber a qué tipo de objeto se refiere, y seleccionar el objeto particular que denota. Así expresado, difícilmente puede dudarse de que para cada hablante individual deba haber un sentido tal que se le una al término, trazando un camino particular hacia el objeto relevante. Se necesita un argumento adicional para establecer que todo sentido particular es una característica del lenguaje, que debe ser conocido por un hablante si quiere comprender las oraciones que lo contienen del modo en que se intenta que sean comprendidas. Un argumento tal se ocupará de aquello que es requerido por la comunicación: si dos hablantes se comunican exitosamente, no solo usarán un nombre dado u otro término para referirse al mismo objeto, sino que deben ser capaces de *saber* que lo están haciendo, solo pueden hacerlo si le aplican el mismo sentido. A partir de estas consideraciones, se puede concluir que los términos singulares poseen mayor cantidad de sentidos que referentes, es decir, sus sentidos pueden diferir aunque la referencia sea la misma. Aquellos influenciados por la tesis de la referencia directa pueden idear, con ingenuidad, modos inteligentes de contrarrestar estos argumentos; es por lo tanto la atribución de sentidos a los términos singulares, y no la atribución de referencia, lo que es controversial. Husserl no

sentía simpatía por la tesis de la referencia directa; por lo tanto, no pudo dejar de delinear una distinción entre el significado y el objeto, en completa analogía con la distinción de Frege entre el sentido y la referencia.

Las cosas son bastante diferentes en relación con las oraciones completas y las expresiones sub-oracionales que no son términos singulares. Aquí el problema está invertido: no es controversial que tengan significado, mientras que nuestra reacción instintiva es retroceder ante la posibilidad de atribuirles una referencia. La *primera* reacción de todos los lectores de Frege es que su extensión de la noción de referencia desde los términos singulares hasta las oraciones, predicados y todas las otras expresiones significativas es injustificada. Lo que se necesita argumentar en este caso, por lo tanto, es que aquellas expresiones están debidamente acreditadas con una referencia tanto como con un sentido. Husserl no estaba preocupado por este resultado; coincidió con Frege con respecto a que todas las expresiones significativas tienen, o al menos pretenden tener, una referencia objetual (*gegenständliche Beziehung*). Ese, de hecho, es el punto de su uso de la palabra “objetualidad” (*Gegenständlichkeit*): explicó su empleo sobre la base de que la referencia no es siempre hacia un *objeto* propiamente dicho. Por mucho que haya hecho Frege, Husserl dio por sentado que las expresiones significativas de todo tipo, y no solo los términos singulares, tienen referencia (aunque esta no haya sido interpretada como una contribución a la determinación del valor veritativo de las oraciones en las que figuraban); y este es otro aspecto del notable acuerdo entre ellos a principios de siglo.

Capítulo 6

La visión de Husserl sobre el significado

Fue debido a la herencia de Brentano que Husserl dio por sentado que, en general, las expresiones significativas tienen referencia. Para un seguidor de Brentano, todos los actos mentales se caracterizan por la intencionalidad, y tienen por lo tanto, o al menos pretenden tener, objetos. Un enunciado no es, por supuesto, en sí mismo un acto mental, pero tiene el significado que tiene, según Husserl, debido a que está informado por un cierto acto mental –lo que él llama “acto de correlación de significado”. Para él, en efecto, ese acto de correlación de significado no es un acto mental *separado*, ubicado detrás del acto físico de afirmar e invistiéndolo de significado –la concepción contra la cual arremetió Wittgenstein.⁴⁵ Más bien, se trata de un *único* acto, el de proferir palabras *como* teniendo ciertos significados, lo cual tiene dos aspectos o constituyentes, uno físico y el otro mental.

Si asumimos una instancia de pura descripción, el fenómeno concreto de la expresión al que se le dio vida por su sentido se divide en el *fenómeno físico*, por un lado, en que la expresión se constituye ella misma en su aspecto físico, y, por otro lado, en los *actos* que le dan *significado*, y posiblemente también realización intuitiva, y en los cuales se constituye la referencia a una objetualidad expresada.⁴⁶

45 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953: “Cuando pienso en el lenguaje, no hay ‘significados’ que van a través de mi mente en adición a las expresiones lingüísticas; sino que el lenguaje es él mismo el vehículo del pensamiento” (I-329); “Pensar no es un proceso incorpóreo que le presta vida y sentido al hablar, y que uno podría desvincular del hablar” (I-339).

46 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900-1, segunda edición revisada 1913, reimpresso en Tübinga, 1980; trad. J. N. Findlay, *Logical Investigations*, London, 1970; Investigación I, §9.

Resulta claro que la visión de Husserl de que hay solo un acto compuesto es preferible a la visión atacada por Wittgenstein, según la cual el acto físico de expresar una oración se encuentra *acompañado* por un acto interior de agregarle un significado. De ello no se sigue que Husserl haya tenido la misma visión de la cuestión que Wittgenstein. Para Wittgenstein, lo que confiere a las palabras del hablante los significados que poseen no es el constituyente mental de un acto compuesto sino el *contexto*, que incluye el conocimiento que tiene el hablante del lenguaje al que pertenecen sus oraciones: él no *hace* sino proferir las palabras.⁴⁷ Para Husserl, por el contrario, algo *ocurre* en la mente del hablante: un acto mental, aunque no un acto independiente sino uno que es parte integral del acto compuesto, en parte físico y en parte mental.

El Husserl de las *Logische Untersuchungen*, por supuesto, coincide con Frege en negar que los sentidos o significados sean creados por nosotros o le deban su existencia a ser captados por nosotros; pero, como ya hemos señalado en relación con Frege, deja sin explicar cómo se une un sentido particular a una expresión particular. Es difícil defender a Husserl de la objeción de haber sostenido una visión al estilo Humpty Dumpty,⁴⁸ visión según la cual una expresión asume el significado que posee en virtud de un acto interior que le confiere ese significado. Consideremos, por ejemplo, un pasaje de *Formale und Transzendente Logik* de 1929:

Al hablar, estamos continuamente realizando un acto interno de significar que se funde con las palabras y, por decirlo así, les da

47 *Philosophical Investigations*, I-584: “Supongamos, ahora, que estoy sentado en mi habitación y espero que venga N.N. y me traiga algo de dinero; y supongamos que un minuto de esa situación pudiera separarse de su contexto aisladamente: ¿acaso ya no sería lo que ocurre en él esperanza? Piensa, por ejemplo, en las palabras que podrías proferir durante este tiempo. Ya no pertenecen a este lenguaje. Y en otras circunstancias, la institución del dinero no existe, tampoco”.

48 Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass*, London, 1887: “‘Cuando yo uso una palabra’, dijo Humpty Dumpty en un tono más bien desdeñoso, ‘significa tan solo aquello que elijo que signifique –nada más ni nada menos’” (capítulo IV). [N. del T.: traducido al castellano por Jaime de Ojeda, *Alicia a través del espejo*, Madrid, Alianza, 2005.]

vida. El efecto de darles vida, en consecuencia, consiste en que las palabras y todos los enunciados *encarnen* en sí mismos un significado, y lo lleven encarnado en ellas como su sentido.⁴⁹

Recientemente, los lingüistas se han inclinado por darle mayor crédito a Humpty Dumpty que a Alicia, ridiculizándola por pensar que las palabras tienen significados independientemente de la persona particular que significa algo con ellas;⁵⁰ los filósofos, por otro lado, tienden a encontrar absurdo adscribirle a un filósofo tan serio como Husserl el punto de vista de Humpty Dumpty. Uno podría, sin embargo, intentar defender esa posición recurriendo al empleo de una palabra ambigua: el hablante podría usar una palabra, ya sea ignorando el sentido alternativo que no tiene la intención de transmitir aunque lo conozca perfectamente bien o consciente de la ambigüedad pero confiando en que sus oyentes entenderán la palabra como él la entiende. Con todo, dicha defensa no tendría éxito; en ningún caso la intención del hablante de que la palabra sea tomada en un sentido particular consiste en su realización de un acto interno que le confiere ese sentido.⁵¹

¿Cuál es la esencia de la visión de Humpty Dumpty? Contrariamente a la idea de Husserl de que el significado-intención y

49 E. Husserl, "*Formale und Transzendente Logik*", *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Vol. 10, 1929 (p. 1-298), §3, p. 20; reimpresso como *Formale und Transzendente Logik* en *Husserliana*, Vol. XVII, ed. P. Janssen, La Haya, 1974, pp. 26-7; traducido al inglés por D. Cairns, *Formal and Transcendental Logic*, La Haya, 1969, p. 22. [N. del T.: traducido al castellano por Luis Villoro, *Lógica Formal y Lógica Trascendente. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.]

50 "Pero 'gloria' no significa 'un buen argumento demoledor', objetó Alicia": *Through the Looking-Glass*, Capítulo VI.

51 "Si digo 'El Señor Navarro no es un navarro', quiero decir el primer 'Navarro' como un nombre propio, y el segundo, como un nombre común. Luego, ¿tienen que pasar en mi cabeza cosas diferentes en el primer y en el segundo 'navarro'? (Asumiendo que no estoy expresando la oración 'al estilo de los loros') —Trata de decir el primer 'Navarro' como un nombre común y el segundo como un nombre propio. —¿Cómo se hace eso? Cuando yo lo hago, parpadeo durante el esfuerzo, mientras trato de exhibir los significados correctos ante mi mente al decir las palabras. —¿Pero me exhibo los significados de las palabras ante mi mente en el uso ordinario de ellas?": Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II-ii (p. 176).

el enunciado se funden como componentes inseparables o “momentos” de un único acto, sin duda Humpty Dumpty pensó el significado de “un buen argumento demoledor” como separable de la emisión de la palabra “gloria”. Su modo de hacerlo no es, sin embargo, esencial; lo que importa es la creencia de que es el acto mental del hablante en la ocasión de la emisión lo que le confiere su significado. Davidson intenta refutar esto sobre la base de que “[Humpty Dumpty] no puede significar lo que dice que significa” mediante “Hay gloria para ti” porque sabe que Alicia no puede interpretarlo de ese modo; cuando Alicia dice “No sé lo que quieres decir con ‘gloria’”, él demuestra que lo sabe al contestarle “Por supuesto que no –hasta que te lo diga”.⁵² Asimismo, eso capta un sentido de “significar”, a saber, *intentar transmitir*: no puedes intentar transmitir algo con tus palabras a menos que esperes o tengas la esperanza de que tu oyente lo entienda como significando eso. Pero en la frase “entender (o tomar) las palabras como significando [...]”, “significar” no significa *intentar transmitir*. Tal como Davidson observa, Humpty Dumpty *sabe* que no transmitirá su significado a Alicia a menos que se lo explique; así, cuando dice significar *un buen argumento demoledor* mediante “gloria” no está diciendo que eso es lo que intenta transmitir mediante esa palabra. Obviamente, si el éxito en transmitir algo a alguien mediante una expresión consiste en que esa persona la tome como significando lo que yo significo mediante ella, o lo que intenté que ella entendiera que yo quería decir, no será posible avanzar en la explicación de qué es el significado –qué es asociar un significado dado a una expresión– decir que un uso de “significar” es equivalente a *intentar transmitir*. Si, bajo el estrés de una emoción, o el sobresalto ante una situación inesperada, se me escapa algo que tenía la intención de mantener para mí, no estoy intentando transmitir algo, y podría desear que mis oyentes *no* comprendan. Uno de ellos podría de todos modos comentarle a otro: “Me pregunto qué habrá querido significar con eso”. Era en *este* sentido de “significar” que Humpty Dumpty

52 D. Davidson, “A Nice Derangement of Epitaphs” en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford, 1986, p. 440.

aseguró que por “gloria” significó *un buen argumento demoledor*, y, en general, significó mediante sus palabras tan solo lo que eligió que significasen. Husserl, en sus escritos sobre el significado, no estaba interesado en la comunicación sino en lo que un hablante significa, haya o no tenido éxito en transmitirlo. Con esta aclaración sobre lo que Humpty Dumpty sostenía, podemos preguntarnos una vez más si Husserl puede ser absuelto de la objeción de adoptar la visión de Humpty Dumpty.

La lógica, de acuerdo con Husserl en *Logical Investigations*, “tiene que ver exclusivamente con aquellas unidades *ideales* que aquí llamamos *significados*”.⁵³ Estos “significados ideales” tienen fuertes similitudes con los “sentidos” de Frege. Al llamarlos “ideales”, quiso decir algo muy parecido a la afirmación de Frege de que los sentidos no son reales (*wirklich*), es decir, que son inmutables y eternos, no comprometidos en transacciones causales con otros objetos, y cuya existencia no depende de nuestra expresión o aprehensión. Al explicar lo que son, no obstante, Husserl adopta una visión bastante ajena al modo de pensar de Frege. “Los significados constituyen [...] una clase de *conceptos* en el sentido de *objetos universales*”, comenta.⁵⁴ La relación-de-identidad característica de ellos

[...] no es otra que la *identidad de las especies*. De este modo, pero solo de este modo, puede, como una unidad ideal, abarcar la multiplicidad dispersa de unidades individuales [...] Las múltiples unidades individuales para el significado único-ideal [*zur ideal-einen Bedeutung*] son naturalmente los correspondientes momentos-acto del acto de significar [*Aktmomente des Bedeutens*], las *intenciones-significado*. El significado [*Bedeutung*] se relaciona por lo tanto con los respectivos actos de significación [*Akten des Bedeutens*] [...] como rojo, como una especie, se relaciona con las hojas de papel que se encuentran aquí, todas las cuales tienen ese mismo rojo.⁵⁵

⁵³ *Logische Untersuchungen*, Investigación I, capítulo 3, §29.

⁵⁴ *Ibid.*, capítulo 4, §31.

⁵⁵ *Ibid.* Me disculpo por las flaquezas en la traducción; Husserl es particularmente difícil de traducir, y quise permanecer tan cercano a su estilo como me fue posible.

Así, los “significados ideales” son especies o universales que se relacionan con los actos individuales de significado como los tipos con los casos o ejemplares; esto es lo que les da su carácter ideal. La relación tipo-caso o ejemplar es muy diferente a la relación entre un prototipo y los ejemplares o copias. Podemos entender qué es el prototipo sabiendo tan solo que es un prototipo o que tiene copias; pero, para captar el concepto de un tipo determinado, primero tenemos que saber qué es cada uno de sus casos o ejemplares, y luego entender qué relación de equivalencia los constituye como casos o ejemplares de ese tipo. Captar la relación de equivalencia puede, en principio, ser un tanto sutil. Una de las relaciones tipo-caso mejor conocidas es la de una palabra (tipo) con la emisión (caso) de esa palabra. Un niño lo encuentra extremadamente fácil de aprender; pero ciertamente no se trata de una simple cuestión de similitud de sonidos. Distintas emisiones de una misma palabra pueden diferir en volumen, tono, timbre y velocidad: la característica de esos sonidos variados que las constituyen en emisiones de la misma palabra es lo que se capta por su representación en el Alfabeto Internacional Fonético, que depende de lo que hacen los distintos hablantes con sus bocas para producir los sonidos. El niño no lo sabe, pero puede percibir fácilmente las similitudes relevantes, ignorando las diferencias irrelevantes. Para saber qué es una palabra-tipo se debe captar esa similitud. Se debe, por supuesto, saber también qué casos o ejemplares corresponden a cada tipo, lo cual, en esta ocasión, no es problemático.

Por consiguiente, para entender qué son los “significados ideales” para Husserl, primero tenemos que comprender la naturaleza de las “intenciones-significado”, y luego captar qué relación debe darse entre dos intenciones-significado cualesquiera para que sean casos del mismo tipo, y ejemplificar así el mismo significado ideal. Husserl está, sin embargo, mucho más ansioso por establecer el carácter general, en su teoría, de los significados ideales como especies o universales que por explicar qué es precisamente una intención-significado individual; y recibimos incluso menos esclarecimiento sobre la naturaleza de la relación de similitud que las constituye como pertenecientes a las mismas especies. Ese no es, de todos modos, la crítica más importante a la teoría de Husserl expuesta en *Logische Untersuchungen*. La obje-

ción principal es que, *a pesar de* haber explicado las intenciones-significado, el significado de una expresión no puede relacionarse con el significado de una emisión particular de ella de la manera en que un tipo se relaciona con un caso. Para que así sea, se requiere que los significados de emisiones particulares sean tomados como primarios en el orden de la explicación, esto es, como un antecedente de los significados ideales que trascienden ocasiones particulares. Después de haber captado qué son los casos, todavía tenemos que explicar, como hemos visto, la relación que los convierte en casos del mismo tipo; pero, ciertamente, *primero* debemos ser capaces de identificar un caso de una especie apropiada. Podemos entender esto, aplicado a los significados, solo como implicando que lo que otorga significación a la emisión, considerada como un fenómeno físico –un sonido–, es el acto que-confiere-significado. Su significación no puede ser explicada apelando al significado ideal, ya que su asignación a esa especie es, en el orden conceptual, *subsiguiente* a que sea portadora de esa significación, en virtud de la equivalencia, en el aspecto relevante, entre ella y la significación de otras emisiones.

Ese es, sin embargo, el camino equivocado. Presupone, en efecto, la teoría de Humpty Dumpty de que una palabra, emitida en una ocasión particular, porta cualquier significado porque el hablante le adscribe ese significado. Se puede agregar que, si una gran cantidad de personas le adscriben el mismo significado, se sabrá que eso es lo que una emisión de la expresión usualmente significa, y en consecuencia ese significado será el que tendrá como palabra del lenguaje común. Pero, por el contrario, una palabra del lenguaje no es portadora del significado que posee solo porque un gran número de personas hayan elegido conferirle ese significado; la usan como teniendo ese significado porque ese es el significado que tiene en el lenguaje. Es ciertamente verdadero que un hablante puede tener una impresión falsa de lo que significa una palabra en el lenguaje; y puede de todos modos tener éxito en transmitir lo que quiere decir porque sus oyentes advierten el error que cometió. No solo eso, sino que los que no conocen la palabra, y no tienen idea de lo significa, podrían entenderla como él espera porque son capaces de darse cuenta por el contexto de lo que probablemente

esté queriendo decir. Es más, si un número suficientemente grande de personas cometen el mismo error, el significado que equivocadamente asocian con la palabra puede convertirse en su significado en el lenguaje. Es un gran error concluir, a partir de hechos como este, que el significado de una palabra es conferido en primera instancia mediante un acto interior del hablante individual. Es solo en virtud de aprender el lenguaje que uno adquiere la idea misma de lo que es que una palabra tenga significado. No tenemos significados en nuestras cabezas esperando ser vinculados a las palabras, ya sean del lenguaje común o de nuestra invención; aprendemos la *práctica* de hablar un lenguaje, y aprendemos, en particular, cómo formar oraciones a partir de palabras, y cómo diferentes palabras contribuyen a formar oraciones que pueden ser utilizadas de distintas maneras. Es a partir de esto que llegamos a la idea de los significados poseídos por las distintas palabras. Una vez que hemos adquirido la práctica, podemos imitarla inventando palabras para el uso privado entre amigos o incluso en soliloquio; pero el concepto fundamental no es el del acto privado de conferir-significado sino más bien la práctica social de usar un lenguaje.

“La cuestión es”, dijo Alicia, “si *puedes* hacer que las palabras signifiquen cosas diferentes”. Ella escogió la pregunta correcta. No podemos significar lo que queramos mediante cualquier palabra que decidamos proferir, incluso cuando no haya inconveniente en tener ese significado en mente porque, digamos, ya es el significado de alguna otra palabra del lenguaje. No podemos *significarlo*, no solo en el sentido de que no podemos esperar que los otros nos entiendan, sino en el sentido de que el significado se funde con la preferencia para hacer que nuestro decirlo y nuestro significarlo sean un acto unificado, tal como Husserl requirió que debía ser. Wittgenstein se preguntó lo mismo que Alicia, de un modo característicamente más sutil:

Haz el siguiente experimento; di “Aquí está fresco” y *significa* “Aquí está caluroso”. ¿Puedes hacerlo? – ¿Y qué haces cuando lo haces? ¿Y solo hay una manera de hacerlo?⁵⁶

Y nuevamente:

Imagina a alguien señalando su mejilla con expresión de dolor y diciendo “¡Abracadabra!” – Preguntamos “¿Qué quieres decir?” Y él responde “Quise decir dolor de muelas”. – Tú a la vez piensas para ti mismo: ¿Cómo alguien puede ‘significar dolor de muelas’ mediante esa palabra? ¿O qué *significaba significar* dolor mediante esa palabra? Y aún, en un contexto diferente, habrías afirmado que la actividad mental de *significar* tal-y-cual era lo más importante en el uso del lenguaje.

Pero ¿no puedo decir “Mediante ‘abracadabra’ quiero significar ‘dolor de muelas’”? Por supuesto que puedo; pero esa es una definición; no una descripción de lo que ocurre en mí cuando profiero la palabra.⁵⁷

El acto de conferir significado es un mito. La teoría de Humpty Dumpty estaba equivocada, y Husserl estuvo muy cerca de adoptarla. Pero, incluso si el acto de conferir significado no fuera un mito, solo podría responder la pregunta “¿Qué hace que una palabra tenga el significado particular que tiene?” – una pregunta a la que, como hemos visto, Frege no tuvo una respuesta para ofrecer – y no la pregunta más importante “¿Qué es para una palabra tener un significado?”. Para esta pregunta, Frege tuvo una respuesta detallada y bastante convincente – más detallada y convincente que la que cualquier filósofo haya ofrecido antes que él. Su respuesta giró en torno a su noción de referencia: el sentido portado por una expresión es el modo en que su referencia es dada a un hablante en virtud de su conocimiento del lenguaje.

Para Husserl, la significación de una preferencia significativa se debe a un acto mental que es un ingrediente del acto compuesto del cual la preferencia física es el otro ingrediente. Dado que el acto que confiere significado es un acto mental, debe tener o, en el peor de los casos, pretender tener, un objeto. Husserl tenía tan claro como Frege que dos expresiones pueden tener distintos significados (distintos sentidos, en la terminología de Frege) pero la misma referencia objetual, brindando como un ejemplo el par

⁵⁷ *Ibid.*, I-665.

de descripciones definidas “el vencedor en Jena” y “el vencido en Waterloo”.⁵⁸ Ahora bien, en la teoría de Frege, el sentido (*Sinn*) determina la referencia (*Bedeutung*), no meramente en el sentido débil de que dos expresiones no pueden tener el mismo sentido pero distintas referencias –el único sentido en el que, alega John McDowell, la tesis puede ser verdadera–, sino en el sentido más fuerte de que, debido a cómo son las cosas en el mundo independientemente del lenguaje, el que una expresión tenga el sentido que tiene es lo que explica qué le otorga la referencia que tiene. Podemos captar el sentido de un nombre, por ejemplo, solo si entendemos qué es considerar, y usar, una expresión como un nombre, y el nombre refiere al objeto específico al que refiere en virtud del hecho de que su sentido constituye un modo particular de indicar ese objeto. Tanto como Frege, Husserl consideró el sentido de una expresión como constituyendo aquello en virtud de lo cual tiene la referencia objetual que posee.

De acuerdo con estos ejemplos, debemos considerar como asegurada la distinción entre el significado de una expresión y la propiedad que tiene de dirigirse hacia sí misma como un nombre hacia esta o aquella correlación objetual (y naturalmente también la distinción entre el significado y el objeto mismo). Resulta evidente además que, para cada expresión, se da una conexión estrecha entre los dos lados así distinguidos: a saber, que una expresión alcanza una referencia objetual solo a través de su significar lo que significa y que, por lo tanto, puede decirse correctamente que la expresión designa (nombra) el objeto *en virtud de* su significado, y que el acto de significar es el modo particular en que nos referimos a un objeto en un momento dado.⁵⁹

Un tanto inconsistentemente, sin embargo, Husserl no aceptó la tesis en lo que antes llamamos su “sentido débil”: sostuvo que una expresión puede tener el mismo significado, pero distintas referencias, en contextos diferentes. Una posición tal sería por supuesto correcta para las expresiones indécicas tales como “aquí”, si “significado” se entendiera como “significado lingüís-

⁵⁸ *Logische Untersuchungen*, Investigación I, capítulo 1, §12.

⁵⁹ *Ibid.*, §13.

tico” antes que, como el sentido en Frege, como “el modo en que la referencia le es dada al oyente de una proferencia particular”; pero Husserl, apelando a una concepción de la referencia mucho más primitiva que la de Frege, la aplica a un término general como “un caballo”, considerado como predicado de distintos animales individuales.⁶⁰

Dado que las expresiones lingüísticas se dirigen hacia sus referentes objetuales en virtud de sus significados, ¿podemos no interpretar a Husserl como proponiendo un tratamiento del significado de una expresión en términos del modo en que su referencia es dada? Indudablemente, debemos interpretarlo así; pero no podemos derivar de su obra un rival serio para la teoría de Frege. Cualquier tratamiento del significado debe proporcionar una explicación sobre cómo los significados de expresiones de distintas categorías encajan para dar el significado de una oración completa. Para ello Frege confió en su noción de una expresión “insaturada” o “incompleta”. Su modelo para tal incompletud fue una función, que debe ser “completada” por un argumento para arrojar un valor. La incompletud de la expresión lingüística consiste, no tanto en ser una función, menos aún en tener una función como su sentido, sino en tener una como su referencia. Como ya hemos observado, la teoría de Frege sobre la referencia (*Bedeutung*) pretende servir como un análisis del proceso por el cual se determina el valor veritativo de cualquier oración: determinado por la realidad, por así decir, más que por nosotros, porque nosotros podemos ser incapaces de decidir el valor veritativo. El proceso está articulado de un modo que se corresponde con la articulación de la oración: la referencia de cada parte constituyente es aquella que debe estar determinada en esa parte del proceso que le corresponde. A fuerza de considerar las referencias de los constituyentes “incompletos” de la oración como funciones de tipos adecuados, todo el proceso termina en la determinación, como el valor de la oración, de uno de los dos valores, *verdad* y *falsedad*. La oración misma debe ser vista como teniendo una referencia, a la luz del hecho de que puede llegar a ser un constituyente de una oración más compleja: es por

60 *Ibid.*, §12.

eso que, en “*Über Sinn und Bedeutung*”, Frege presta tanta atención a las cláusulas subordinadas. Sostuvo que, en un lenguaje correctamente construido, tal como el suyo simbólico, una sub-oración contribuiría a determinar el valor veritativo del todo solo a través de su propio valor veritativo; en el lenguaje natural, uno puede tener que interpretar la oración compleja como teniendo un constituyente tácito adicional, indicado por la conjunción (gramatical), o considerar que la cláusula subordinada tiene una referencia especial, indirecta, hacia aquello que ordinariamente sería su sentido. Sobre la base de un análisis tan bien desarrollado sobre la referencia, Frege pudo representar el sentido de cada expresión, que captamos como el modo en que la referencia nos es dada, y el sentido de la oración en conjunto como el pensamiento de que la condición para que tenga el valor *verdadero* se cumple.

La teoría de la referencia de Frege es, en consecuencia, el fundamento de su teoría sobre el sentido. Ya que el sentido de una expresión es en todos los casos el modo en que se da su referencia, decidir qué, y qué tipo de cosa, constituye la referencia de una expresión dada es un primer paso crucial hacia la caracterización de su sentido, el cual debe tomar la forma de un medio por el cual esa referencia puede ser dada al hablante del lenguaje. Ello no determina de manera única qué ha de ser el sentido, pero sí impone una poderosa restricción sobre aquello en lo que plausiblemente podemos considerar que consiste.⁶¹ Así, la teoría de la referencia todavía no constituye una teoría del sentido, pero constituye su fundamento indispensable: hasta que no tengamos una teoría de la referencia correcta, no tendremos idea de la forma que debe adoptar una teoría del sentido.

61 Otras restricciones son: que el sentido debe ser algo que pueda ser captado; que debe ser algo de lo cual ningún hablante plenamente competente pueda ser ignorante; que cualquier rasgo que se le adscriba debe ser relevante para determinar la referencia, de modo que quien capte otro sentido que carece de ese rasgo podría suponer que la referencia es diferente; que, a la inversa, todo aquello relevante para determinar la referencia, e involucrado en la comprensión del lenguaje, debería ser parte del sentido; y que un tratamiento completo del sentido caracterizará completamente una pieza de conocimiento que un hablante tiene sobre la expresión, y no incluirá nada que no necesite saber para ser un hablante competente.

También Husserl utilizó la noción de una expresión incompleta –una que necesita compleción– para explicar la unidad de la proposición. En la Investigación III partió del trabajo de Stumpf para construir el marco de una muy admirada teoría de la relación parte/todo, distinguiendo partes independientes (*selbständige*), tales como la cabeza del caballo, que pueden ser presentadas aisladamente del conjunto, de otras dependientes (*unselbständige*), que no pueden. En la Investigación IV aplicó esa teoría a las expresiones lingüísticas. Las expresiones sincategoremáticas, tales como las conjunciones gramaticales, son incompletas en todos los sentidos posibles; pero otras, tales como “más grande que una casa”, son incompletas solo en el sentido de tener significados dependientes.⁶² Frege también consideró el sentido de una expresión incompleta como siendo él mismo incompleto; pero la única explicación que puede darse para llamarla así es que la *referencia* correlativa sea incompleta, en la medida en que no es un objeto sino una función. Por contraste, Husserl negó que una expresión cuyo significado fuera independiente deba referir a un objeto independiente; sus contraejemplos fueron expresiones como “rojez”.⁶³ Mientras que la incompletud del sentido se deriva, en la teoría de Frege, de la incompletud de lo referido, de acuerdo con un tratamiento semántico preciso, Husserl se priva de derivar la dependencia del significado del mismo modo. La adhesión estricta de Frege a sus principios lo condujo a paradojas sobre expresiones tales como “el concepto *caballo*”;⁶⁴ con todo, al distinguir “el color rojo” y “el número dos”, como refiriendo a objetos, de sus contrapartes adjetivales “[...] es rojo” y “[...] son dos”, como refiriendo a conceptos de primer o segundo nivel, vio con mayor claridad que Husserl. Como explicación de cómo encajan las partes de la oración, Husserl nos deja solo con la idea muy general, que *no* es parte de una teoría sobre cómo se determina el valor veritativo, de partes dependientes de un todo; incluso sus razones para distinguir los términos singulares como

62 *Logische Untersuchungen*, Investigación IV, §6.

63 *Ibid.*, §8.

64 Ver G. Frege, “Über Begriff und Gegenstand” (1892).

teniendo significados independientes quedan sin ser enunciadas.

Así, Husserl nos deja solo con una noción vaga de referencia objetual, y solo con una concepción vaga sobre cómo se relacionan el significado y la referencia objetual. Al decidir qué debe ser reconocido como la referencia de una expresión, Frege tenía una pregunta precisa para hacer: qué contribución se hace a la determinación del valor veritativo de cualquier oración en la que ocurre, donde esa contribución debe ser algo que tenga en común con cualquier expresión cuya substitución puede dejar en todos los casos al valor veritativo sin afectar. Husserl, por el contrario, parece haber tenido una pregunta más bien vaga en mente: ¿qué cosa en el mundo podría considerarse que corresponde a la expresión? No se esforzó por convencer a nadie de que hay, en general, tales correlatos objetuales para todas las expresiones significativas: la intencionalidad de los actos mentales era para él tan axiomática que no percibió necesidad alguna de demostrarla en casos particulares. Careció por lo tanto de una teoría precisa sobre los tipos de referencia poseídos por los distintos tipos de expresiones y sobre cómo encajan juntas. En efecto, a veces escribe como si fuera indiferente respecto a qué se considera el correlato objetual, siempre y cuando se reconozca que hay uno. Un ejemplo ocurre cuando discute las oraciones asertóricas. Afirma:

Si consideramos oraciones asertóricas de la forma *S es P*, por ejemplo, el objeto del enunciado normalmente es considerado como siendo aquel que constituye el sujeto y, por lo tanto, *del* cual algo se afirma. Una concepción diferente es, sin embargo, también posible, que toma el estado de cosas [*Sachlage*] *completo* correspondiente al enunciado como lo análogo del objeto denotado por un nombre y que lo distingue del significado del enunciado.⁶⁵

El asunto se aclara en la Investigación V, donde Husserl dice:

[...] en la proposición *el cuchillo está sobre la mesa*, el cuchillo es en efecto el objeto *sobre* el cual juzgamos o *del* cual estamos predicando algo; al mismo tiempo, el cuchillo no es el objeto prima-

65 *Logische Untersuchungen*, Investigación I, capítulo 1, §12.

rio, esto es, el objeto pleno del juicio, sino solo el de su sujeto. Al juicio completo le corresponde, como el objeto pleno y completo, el *estado de cosas* [*Sachverhalt*] juzgado: de manera idéntica, el mismo estado de cosas puede ser presentado en una presentación, deseado en un deseo, preguntado en una pregunta, dudado en una duda, etc.⁶⁶

Así, como Wittgenstein en el *Tractatus*, Husserl no sigue a Frege en considerar el valor veritativo como la referencia de las oraciones, sino, más bien, los estados de cosas. La actitud bastante casual sobre el asunto presentada en la Investigación I permanece como un testimonio de la importancia comparativamente menor que Husserl le otorgó al diseño de una teoría precisa sobre cómo las partes de una oración contribuyen a determinar su referencia objetual. Si buscamos una teoría clara sobre el significado lingüístico y sobre la referencia lingüística, es hacia Frege, y no hacia Husserl, que debemos virar.⁶⁷

66 *Ibid.*, Investigación V, capítulo 2, §17.

67 He sido informado, bastante tarde para consultarlo, de que Dallas Willard, *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Athens, Ohio, 1984, contiene una comparación iluminadora sobre el punto de vista de Husserl y Frege sobre el significado.

Capítulo 7

Sentido sin referencia

(i) Los objetos de la comprensión

G. E. Moore escribió en su libro tan citado:⁶⁸

¿Podemos decir que ‘esa cosa’ = ‘la cosa que estoy señalando’ o ‘la cosa que este dedo señala’ o ‘la cosa más cercana que este dedo señala’? No, porque la prop[osición] no es comprendida a menos que la cosa en cuestión sea vista.⁶⁹

Aquí es irrelevante si Moore estaba en lo cierto al hacer esta afirmación; lo que importa es su uso del término “comprendida”. No está hablando de la comprensión de una *oración*, por ejemplo la oración “Eso está en el medio”, considerada como un tipo. Si un docente de lengua castellana les pidiera a sus estudiantes traducir la oración “Eso está en el medio” a su lenguaje, estaría considerando a la oración únicamente como un tipo; no tendría sentido preguntar “¿Qué cosa?” o “¿En medio de qué?”.

68 [N. del T.: en el texto original Dummett utiliza la expresión “*commonplace book*”, realizando un juego de palabras: por un lado, se refiere al título de la obra de Moore y, por otro lado, utiliza “*commonplace*” sin destacarlo como título; si bien la traducción literal de “*commonplace*” es ‘vulgar’, ‘trivial’, en aras de una traducción *polite*, hemos escogido la expresión ‘libro tan citado’ porque también es una traducción aceptable de la expresión ‘*commonplace book*’. Eva Picardi, en su traducción al italiano (*Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Turín, 2001), decidió mantener “*Commonplace Book*” en itálica, aludiendo al título de la obra de Moore, obviando el juego de palabras propuesto por Dummett.]

69 G. E. Moore, *Commonplace Book 1919-1953*, ed. C. Lewy, London, 1962, p. 158; citado por G. Evans, *Varieties of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford, 1982, p. 308.

Cuando se considera una oración meramente como un tipo, no hay ninguna “cosa en cuestión”; Moore estaba hablando de la comprensión de una preferencia particular de la oración –de una emisión sería de ella, queriendo decir una usada para *decir* algo y no solo como manera de referir a la oración tipo. Obviamente, para comprender una preferencia particular en ese sentido, es necesario comprender la oración tipo proferida; pero Moore claramente sostuvo que podría ser necesario algo más para comprender la preferencia. Así, reconoció un significado doble para el verbo “comprender”: uno en el cual se dice que alguien comprende una palabra, frase u oración, considerada como un tipo, y uno en el que se dice que comprende una preferencia particular. Podemos llamarlos los sentidos “disposicional” y “ocurrente” de “comprender”.

En el célebre “*On Denoting*”, en el cual expuso su teoría de las descripciones por primera vez,⁷⁰ Russell criticó la teoría del sentido y de la referencia de Frege, traduciendo de manera inexacta el *Sinn* de Frege por su propio término “significado” y el *Bedeutung* de Frege por su propio término “denotación”. Al comentarlo, dijo:

Si decimos “El Rey de Inglaterra es calvo”, esto no es, pareciera, un enunciado sobre el *significado* complejo “el Rey de Inglaterra”, sino sobre el hombre real denotado por el significado. Pero consideremos ahora “El Rey de Francia es calvo”. Por paridad de forma, este también debería ser sobre la denotación de la frase “el Rey de Francia”. Pero esa frase, aunque tenga un *significado*, siempre que “el Rey de Inglaterra” tenga un significado, no tiene ciertamente denotación, al menos en ningún sentido evidente. Por lo tanto, uno podría suponer que “El Rey de Francia es calvo” debería ser un sinsentido; pero no es un sinsentido, pues es ciertamente falso.

Frege no habría dicho que la oración era un sinsentido, sino que tenía un sentido y, de ese modo, expresaba un pensamiento.

70 B. Russell, “*On Denoting*”, *Mind*, n.s., Vol. 14, 1905, pp. 479-93; reimpresso en B. Russell, *Essays in Analysis*, ed. D. Lackey, London, 1973, y en muchos otros lugares. [N. del T.: traducido al castellano por Javier Muguerza, “Sobre el denotar”, en *Ensayos sobre Lógica y Conocimiento*, Madrid, Taurus, 1966.]

Pero tampoco habría dicho que era falsa, ya que habría considerado la ausencia de una referencia para el constituyente “el Rey de Francia” como privando al todo de referencia y, por lo tanto, de valor veritativo; el pensamiento expresado no era ni verdadero ni falso.

Strawson, en su bien conocido ataque a la teoría de las descripciones de Russell,⁷¹ acusó a Russell de confundir dos sujetos distintos sobre los cuales las predicaciones “verdadero”/“falso” y “significativo”/“insentido” podrían aplicarse. De acuerdo con él, es solo de las *oraciones* que podemos decir que son significativas o sin sentido, mientras que es de las *aserciones* o de los *usos* particulares de oraciones que decimos que son verdaderas o falsas. Deja en claro que una ocasión de proferencia es esencial para el uso de una oración, y afecta qué aserción es realizada por medio de ella; mediante la proferencia de una y la misma oración en ocasiones diferentes, de parte de distintos hablantes o el mismo, pueden realizarse distintas aserciones. Es igualmente evidente que estaba entendiendo el término “oración” únicamente en el sentido de un *tipo*. Está tratando así, “significativo” y “insentido” como aplicables solamente a oraciones consideradas como tipos, y no a proferencias específicas. Pero puede decirse que algo es significativo en la medida en que puede ser comprendido; Strawson está, por lo tanto, confinando “comprender” a su sentido disposicional.

En la medida en que se usa para significar “el *actual* Rey de Francia”, la frase “el Rey de Francia” tiene un elemento índice-co. En su respuesta a Strawson,⁷² Russell señala que el problema de las descripciones definidas vacías no surge únicamente para oraciones que involucran indexicalidad. Hay, sin embargo, una cuestión inversa que debe enfatizarse: que la comprensión *no* se

71 P. F. Strawson, “On Referring”, *Mind*, n.s., Vol. 59, 1950, pp. 320-44; reimpresso con notas agregadas a pie de página en A. Flew (ed.), *Essays in Conceptual Analysis*, London, 1956, y nuevamente en P. F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, London, 1971. [N. del T.: traducido al castellano por Luis M. Valdés Villanueva en *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos, 1991.]

72 “Mr. Strawson on Referring”, *Mind*, n.s., Vol. 66, 1957, pp. 385-9.

relacione únicamente con las oraciones-tipo, sino también con preferencias particulares. Una preferencia es significativa en la medida en que pueda ser comprendida, lo cual significa: comprendida como *diciendo* algo. Frege llamó “pensamiento” a aquello expresado por una oración, y sostuvo que la verdad y la falsedad son predicadas de los pensamientos de manera absoluta; un pensamiento no podría, para él, ser verdadero en un momento y falso en otro, o verdadero para un sujeto y falso para otro, sino que es simplemente verdadero o simplemente falso. Resulta evidente que un pensamiento no puede ser en general lo que expresa una oración-tipo, sino lo que es expresado por una preferencia particular de una oración; y cualquiera que use un término como “proposición” o “enunciado” como refiriendo a lo que es verdadero o falso de manera absoluta debe sostener lo mismo. Y esto implica el reconocimiento de un sentido ocurrente de “comprender”; comprender una preferencia particular involucrará captar el pensamiento o proposición que expresa.

Necesitamos un sentido ocurrente de “comprender” por dos razones: la indexicalidad y la ambigüedad. El problema delineado por Moore en la cita anterior es qué tanto es necesario para comprender, en el sentido ocurrente, una preferencia que involucra indexicalidad. Si, por ejemplo, escucho a alguien decir “Aquí hay un olor siniestro”, ¿qué tanto necesito saber sobre dónde está para saber qué enunciado formuló o qué pensamiento estaba expresando, en ese sentido bajo el cual, de ser verdadero, es absolutamente verdadero? Pero la ambigüedad también requiere un sentido ocurrente de “comprender”. Si alguien profiere una oración ambigua, sus oyentes pueden comprenderla de un modo en particular, sea como él haya tenido la intención de que se comprenda o de otra manera; también podemos hablar, no solo de cómo el hablante la quiso decir, sino también de cómo la estaba comprendiendo.

En efecto, es por haber simplemente descartado el sentido ocurrente de “comprender” que Evans juzga que Strawson “fracasó en desacordar con Russell de cualquier modo efectivo”.⁷³ El

73 G. Evans, *op. cit.*, p. 52.

problema de Russell radica en explicar cómo la preferencia de una oración que contiene una descripción definida vacía puede, no obstante, decir algo. Si no dice nada, la preferencia no tendrá sentido y no podrá ser comprendida en el sentido ocurrente, aun cuando la *oración*, considerada como un tipo, pueda ser significativa. Strawson no enfrenta ese problema sino que, en efecto, lo declara como fuera de lugar al establecer que “significativo” y “insentido” pueden aplicarse propiamente solo a oraciones-tipo. La solución de Frege, que Evans, con razón, encuentra intolerable, es permitir que una preferencia tal, en un sentido, diga algo, a saber, que exprese un pensamiento; en otro sentido, no dice nada, porque no tiene éxito siquiera en ser falsa (mucho menos, verdadera).

Lo que hace intolerable la solución de Frege no es la afirmación de que la preferencia de una oración que contiene un nombre o una descripción vacíos expresa de todos modos un pensamiento, sino el negar un valor veritativo a ese pensamiento. En escritos posteriores a “*On Referring*”, Strawson empezó a usar la expresión “no formula un enunciado, verdadero o falso”. Esto, por supuesto, es ambiguo entre “formular un enunciado, el cual no es ni verdadero ni falso” y “fracasar en formular un enunciado”. La opción de Frege fue la primera; pero la palabra “falso” no tiene el poder de darnos una idea de qué es decir algo que no es siquiera falso, a menos que sea fracasar en decir algo en lo absoluto. Decir algo en circunstancias que no satisfacen la condición para que lo que se dice sea verdadero *es*, en un claro sentido de “falso”, decir algo falso. Frege negó esto como resultado de interpretar demasiado literalmente su identificación de los valores veritativos con las referencias de las oraciones. Si no hay un país tal como Ruritania, de modo que el nombre “Ruritania” carece de referencia, entonces no hay tal ciudad como la capital de Ruritania, de modo que la frase “la capital de Ruritania” carece de referencia: si una parte carece de referencia, el todo debe carecer de referencia. La aplicación mecánica de la analogía arroja el resultado de que, si “el Rey de Francia” carece de referencia, “El Rey de Francia es calvo” debe carecer de referencia; dado que la referencia de una oración es el valor veritativo, “El Rey de Francia es

calvo” debe carecer de valor veritativo. Pero la conclusión carece de cualquier justificación intuitiva. La lógica y la semántica de un lenguaje en que es posible formar términos singulares carentes de denotación, necesariamente, deben ser más complejas que la lógica puramente clásica y la semántica bivalente del lenguaje formal de Frege; pero eso no garantiza la pretensión *filosófica* de que, a pesar de que la condición para la verdad de una oración que contiene un término tal esté bien definida, y la oración por lo tanto exprese un pensamiento, aun así carece por completo de un valor veritativo.

(ii) Lagunas en la explicación

Un pensamiento, para Frege, es un objeto atemporal. Puede ser captado por distintos individuos en diferentes ocasiones, y expresado de modos distintos; se corresponde por lo tanto con el “significado ideal” de Husserl. Un hablante expresa un pensamiento determinado, y el oyente lo tomará como expresando un pensamiento determinado; si no lo malinterpreta, será el mismo pensamiento. Pero, aunque Frege repetidamente afirma que el pensamiento es el sentido de la oración, aquel no puede ser identificado con el significado de una oración considerada como un tipo, por las mismas dos razones que antes. Si la oración contiene una expresión abierta o tácitamente indéxica, el pensamiento expresado por su proferencia por parte del hablante estará determinado en parte por rasgos no lingüísticos del contexto; si es ambigua, estará determinado por su intención.

Frege insistió en que, en contraste con lo que denominó “ideas” (*Vorstellungen*) –los componentes del flujo de la conciencia– los pensamientos y sus sentidos constituyentes son objetivos. A diferencia de los habitantes del mundo físico, igualmente objetivos, sin embargo, no son actuales (*wirklich*): no están sujetos al cambio, y no actúan causalmente sobre otros objetos. Por consiguiente, no son ni contenidos de la mente ni se encuentran ubicados en el espacio y en el tiempo dentro del mundo externo: habitan un “tercer reino”. Cuando el asunto es así expresado, pa-

rece surgir un problema respecto a nuestra aprehensión de esas entidades objetivas pero no actuales; y, en un pasaje notorio de uno de sus intentos incompletos e inéditos por escribir un libro de lógica filosófica, Frege expresó perplejidad al respecto:

[...] la ley de gravedad [...] es completamente independiente de todo aquello que sucede en mi cerebro y de cada cambio o alteración en mis ideas. ¡Pero captar esa ley es no obstante un proceso mental! Sí: pero un proceso que se encuentra en el mismo límite de lo mental y que no puede, en consecuencia, ser completamente entendido desde un punto de vista puramente psicológico. Porque en él algo viene en explicación que no es ya mental en sentido estricto: el pensamiento; y quizás ese proceso sea el más misterioso de todos.⁷⁴

Lo que aquí Frege llama “el proceso más misterioso de todos” es el acto mental de captar un pensamiento. Desde el punto de vista de su mitología del tercer reino, en efecto, parece misterioso. Percibimos objetos físicos por medio de nuestros sentidos, y los percibimos siempre de alguna manera particular; por una u otra modalidad sensorial, por medio de éste o aquel órgano sensorial, a una cierta distancia, en una cierta dirección, en circunstancias físicas particulares. Pero ¿con qué órgano captamos un pensamiento? No puede presentarse ante ti o ante mí de modos distintos: si tú lo captaste de un modo y yo de otro, el modo en que cada uno de nosotros lo ha captado será parte del sentido y, por lo tanto, no será precisamente el mismo pensamiento el que ambos captamos.

Esto es a lo que Barry Smith se refiere como el “problema del enlace”.⁷⁵ El problema consiste en caracterizar el vínculo entre los pensamientos y las actividades cognoscitivas: entre los pensamientos, considerados como entidades objetivas, inmutables –“unidades ideales”, en términos de Husserl– y aquellos actos mentales que los tienen por contenido. Smith afirma que, mien-

74 G. Frege, “*Logik*” (1897), *Posthumous Writings*, p. 145.

75 B. Smith, “*On the Origins of Analytic Philosophy*”, *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 35, 1989, pp. 163 y 169.

tras que la teoría de Frege falla en resolver ese problema, la de Husserl tiene éxito. Para Husserl, el significado ideal es una especie de la cual el acto individual es un miembro: no puede encontrarse un enlace más estrecho que la instanciación, urge Smith.

¿Pero enfrenta Frege realmente tal problema? Cuando escribía su "*Logik*" incompleta, pensó que sí: ¿pero fue así realmente? Cuando el asunto se observa a través de la metáfora del tercer reino, de hecho parece como un problema agudo. Pero cuando bajamos a la tierra, y consideramos la expresión de los pensamientos en el lenguaje, se evapora. Frege creía que el único acceso que nosotros, los seres humanos, tenemos a los pensamientos es a través de su expresión verbal; de modo que la pregunta por cómo captamos los pensamientos se resuelve en la pregunta por cómo comprendemos las oraciones. De eso, Frege parece tener una teoría que disuelve el misterio, al menos en lo que concierne a nuestra captación de ese aspecto del significado que llama "sentido". El sentido de una expresión es el modo en que su referencia nos es dada; las referencias de las palabras en una oración juntas sirven para determinar su valor veritativo, de modo que captar el pensamiento que expresa es captar la condición para que sea verdadero. El misterio se ha desvanecido; en efecto, el tercer reino se ha desvanecido, también.

Eso no quiere decir que no queden lagunas. Como ya se comentó, la insistencia de Frege en la objetividad de los pensamientos en sí mismos no ofrece garantía alguna de que nuestra asociación de ciertos sentidos con las palabras del lenguaje sea objetiva. El problema no es explicar cómo les damos sentidos particulares; eso se explica en términos de la teoría de Frege de la relación del sentido con la referencia y de su noción de referencia. El problema es cómo puede comprobarse objetivamente que dos hablantes vinculen el mismo sentido a las palabras que usan. Hay además una laguna entre la aprehensión del sentido y la práctica de usar el lenguaje: las convenciones que confieren a la preferencia de una u otra oración que expresa un determinado pensamiento la significación que ella tiene para nosotros. Y estas dos lagunas son una. Una vez que dispongamos de una explicación de la conexión entre nuestro reconocimiento de la

condición para que una oración sea verdadera, de acuerdo con la teoría fregeana del sentido, y el uso que hacemos de esa oración, podremos describir los medios mediante los cuales un hablante puede determinar si otro asocia con ella o no la misma condición de verdad que él, a saber, por el modo en que la usa.

Las explicaciones de Frege *pueden* comenzar con el lenguaje; en efecto, si no van a marchar precipitadamente hacia el “problema del enlace” de Smith, *deben* comenzar con el lenguaje. Eso, como hemos visto, no es decir que el sentido siempre pueda identificarse simplemente con el significado lingüístico. Si los sentidos son constituyentes de pensamientos que son absolutamente verdaderos o falsos, no pueden ser identificados de esa manera para esas muchas palabras de un lenguaje que tienen sentidos distintos en contextos identificablemente diferentes; ni para aquellas palabras llamadas propiamente “ambiguas”, que pueden portar un sentido u otro en el mismo contexto. La equivocidad, de cualquier grado, no es un gran problema para un tratamiento del significado lingüístico de acuerdo con la teoría del sentido de Frege; pero el sentido se aparta obviamente del significado lingüístico para términos indécicos tales como “ahora”, “yo” y otros por el estilo. Menos obviamente, los dos se separan, en la teoría de Frege, para palabras en el discurso indirecto, que obviamente conservan su significado lingüístico ordinario pero que, de acuerdo con Frege, no poseen su referencia ordinaria, refiriendo más bien a aquello que ordinariamente son sus sentidos. Ya que su referencia es distinta, sus sentidos deben serlo también, argumenta Frege, debido a que el sentido determina la referencia; y, cuando vemos el sentido como el modo en que la referencia es dada, el argumento es claramente sólido.

El significado lingüístico de un término indécico contribuye evidentemente al sentido que expresa en una ocasión particular de proferencia. Eso no es meramente enunciar el hecho obvio de que, si alguien no sabe qué significa “ahora” en el lenguaje, no sabrá qué pensamiento se expresa mediante la proferencia de una oración que contiene esa palabra; pues incluso si no puede comprender esa oración, podría ser capaz de captar el pensamiento, por ejemplo, si comprendió alguna otra oración, en el mismo u

otro lenguaje, que lo expresa. Se trata, más bien, de que *debe* tener algún medio equivalente de expresarlo; debe ser capaz de pensar el tiempo referido como aquel que incluye el momento presente y, para hacerlo, debe ser capaz de indicar ese momento como el momento presente. Para saber qué pensamiento se expresa mediante una oración que contiene un término indéxico, el oyente debe conocer la regla semántica que determina la referencia del término a partir del contexto; por ejemplo, que el pronombre de primera persona “yo” refiere al hablante, y que el pronombre de segunda persona “tú” refiere al destinatario. Es una ilusión, sin embargo, suponer que es suficiente enunciar esta regla para explicar el sentido que un hablante o un oyente le asigna a una preferencia del término. El sentido es el modo en que la referencia le es *dada* al sujeto; y, así, se necesita un tratamiento de cómo el sujeto identifica la referencia de acuerdo con la regla semántica, y qué es identificarla de ese modo.⁷⁶ Husserl, en efecto, dice algo muy similar:

De una ocasión a otra, la palabra “yo” nombra a una persona diferente, y lo hace por medio de un significado siempre cambiante... Pero la presentación conceptual que evoca no es el significado de la palabra “yo”. De otra manera, podríamos simplemente sustituir “yo” por la frase “el hablante que ahora se está designando a sí mismo” [...] Esa es la *función significativa* general de la palabra “yo”: designar al hablante presente. Pero el concepto mediante el cual expresamos esa función no es el concepto que constituye su significado inmediatamente y por sí mismo. (*Logische Untersuchungen*, Investigación I, cap. 3, §26).

La “función significativa general” de Husserl es a lo que referimos anteriormente como la regla semántica.

A fin de explicar el sentido que un hablante u oyente le asigna a una preferencia de un término indéxico, no basta con enunciar la regla semántica que lo gobierna. En efecto, es incorrecto afirmar que, para captar el pensamiento que puede ser expresado

⁷⁶ Para una discusión detallada sobre este punto, a la luz de una controversia entre Gareth Evans y John Perry, ver M. Dummett, “*The Relative Priority of Thought and Language*”, in *Frege and Others Philosophers*, Oxford, 1991.

por una oración que contiene el término, es necesario concebir una expresión gobernada precisamente por esa regla. Un niño no necesita haber dominado el uso del pronombre de la primera persona para ser capaz de tener pensamientos sobre sí mismo, como una persona entre otras: puede usar su propio nombre al hablar de sí mismo con otros o para pensar en sí mismo. Para concebirlo como su *nombre*, no obstante, debe tener nombres para otras personas y, por lo tanto, una manera de preguntar por sus nombres (“¿Quién es ese?”). Puede por consiguiente preguntar por su nombre en caso de haber sufrido amnesia, quizás diciendo “¿Quién es este?”; esto sería su equivalente de “¿Quién soy yo?”, en cuyo caso “este”, en ese uso, se encuentra gobernado por la misma regla semántica que gobierna “yo” para un adulto. Por otro lado, si el niño no concibe aquello que los adultos consideran como su nombre como un nombre, entonces es, en su boca, el pronombre en primera persona. Pero solo en su boca: para él, *no* está gobernado por la regla que, en boca de cada hablante, se refiere a ese hablante: refiere, en boca de cualquier hablante, a él. Lo que lo hace, sin embargo, un pronombre más bien que un nombre es que no es, para el niño, una respuesta a la pregunta sobre quién es él: o bien no conoce otros nombres, y no posee entonces el concepto de un nombre, o no se le ocurre que los otros pueden no conocer la palabra que usa para referirse a sí mismo (y piensan como su nombre).

El significado lingüístico no debe ser identificado con el sentido; pero, si uno comienza por el lenguaje, no hay ningún obstáculo, en principio, para dar un tratamiento del sentido sobre la base del significado lingüístico. Husserl, sin embargo, comienza por el otro extremo. Comienza por el contenido del acto mental individual. A partir de allí asciende al “significado ideal” como la especie a la que pertenece. Hasta aquí, el lenguaje no ha jugado ningún papel, incluso si el acto es uno expresivo, en el cual el acto mental se fusiona con una preferencia lingüística. Y aquí está la laguna en la teoría de Husserl: ¿cómo se asocian los significados a las palabras? ¿Qué transforma a esas palabras en *expresiones* del significado? Después de todo, cuando el acto es, digamos, uno de juicio, los componentes del significado del jui-

cio completo no pueden en todos los casos identificarse con los significados lingüísticos; entonces, ¿cómo se relacionan las palabras y el significado? ¿Dónde radica la dificultad? –se puede preguntar. Después de todo, si son principalmente las expresiones índicecas –que Husserl denomina expresiones “esencialmente ocasionales”– las que nos obligan a distinguir constituyentes del pensamiento de significados lingüísticos, Husserl los trata con bastante éxito. Ese, sin embargo, no es el problema, al menos no el problema principal, que es mucho más general. Si ya tenemos una concepción del significado ideal que informa el acto, nuestra explicación del significado de los elementos lingüísticos debe hacer uso de ellas, si las explicaciones no han de darse de nuevo: se debe recurrir a alguna noción de expresión que conectará las palabras, frases y oraciones con aquellos significados ideales. Ahora el lenguaje aparece, no como el vehículo del significado, sino meramente como un instrumento para transmitirlo; la expresión solo puede ser explicada como codificación. Si una explicación tal pudiese funcionar, el lenguaje sería, desde un punto de vista filosófico, de una importancia bastante secundaria. Como ya veremos, no puede funcionar.

La relación entre un sentido o significado como un constituyente de una proposición que puede ser captada por personas diferentes y expresada repetidas veces, y como involucrado en un acto particular de pensamiento, no es la relación de un tipo con un caso o ejemplar, o la de un universal con una instancia: el acto individual *explora* el significado general. Los matemáticos, por ejemplo, no tienen primero varios pensamientos que involucran el concepto de integración, y luego llegan al significado del signo de integral, o al concepto general, al notar qué hay en común entre todos esos pensamientos individuales. Antes bien, habiendo aprendido primero qué es la integración y cómo usar el signo de integración en ecuaciones, proceden a usarlo con la confianza en que cualquier rasgo de su uso apropiado estará disponible cuando sea necesario: solo cuando han aprendido el significado del signo son capaces de tener los pensamientos para cuya expresión lo usan. “Cuando usamos la palabra ‘integral’, por ejemplo, ¿somos siempre conscientes de todo lo que pertenece

al sentido de esa palabra?”, preguntó Frege en una conferencia a estudiantes de matemática,⁷⁷ y continuó, “Creo que hacemos eso solo en casos excepcionales. Usualmente la palabra se encuentra en nuestra conciencia, aparejada, en efecto, con el conocimiento más o menos oscuro de que esta palabra es un signo que tiene un sentido, y que podemos recordar este sentido cuando lo deseamos”. Hay algo que podríamos llamar “tener en la mente el sentido de la palabra integral”, a saber, ser conscientes de su definición; pero cuando digo “Gracias por tomarte la molestia” escasamente tiene sentido preguntar si tengo en mi mente el significado de la palabra “molestia”. El significado lingüístico viene primero. Aprendemos cómo usar las palabras de nuestro lenguaje, y procedemos así a usarlas: no impartimos un significado ya listo a nuestras palabras, y posteriormente particionamos esos significados impartidos en tipos de equivalencia. Al menos en la abrumadora mayoría de los casos, no podríamos tener el pensamiento a menos que primero se nos haya dado la palabra, o un sinónimo; una vez dada la palabra, no necesitamos hacer nada más que usarla para significar con ella lo que significa.

(iii) Falla de referencia

Para Husserl, como para Frege después de 1890, la distinción entre significado y referencia objetual vuelve no problemática la existencia de expresiones significativas que erran el blanco al carecer de toda correlación objetual. Tenemos que distinguir entre falta de referencia y sin sentido, incluso entre ser lógicamente contradictorio y ser sin sentido, porque, si no lo hacemos, no podremos explicar la significatividad de una negación (verdadera) de existencia.

Algunos han encontrado poco convincente la afirmación de que una distinción entre sentido y referencia hace posible reconocer la existencia de términos con sentido pero sin referencia. Por ejemplo, en una etapa temprana, tanto Evans como McDowell

⁷⁷ “*Logik in der Mathematik*” (1914), *Posthumous Writings*, p. 209.

argumentaron que, si el sentido es el modo en que la referencia nos es dada, entonces, si no hay referencia, no puede haber un modo en el que sea dada, y por lo tanto no puede haber un sentido. Evans llegó a abandonar ese argumento simple; McDowell ha permanecido más fiel a él.⁷⁸ Aunque se opuso firmemente a la escuela de la “referencia directa”, que busca prescindir por completo de la noción de sentido, al menos para los términos singulares, Evans siguió creyendo que una gran cantidad de términos singulares son lo que denominó “russellianos”: es decir, incapaces de tener el tipo de sentido que aparentan tener, y por lo tanto de tener sentido en absoluto, si falta el objeto. En efecto, su libro póstumo estuvo en gran medida consagrado a explorar los términos russellianos y las maneras correspondientes de pensar sobre los objetos.⁷⁹ El precio de mantener una posición tal es estar obligado a conceder que no siempre somos conscientes de si una expresión tiene o no sentido; si no hay un objeto referido mediante un término russelliano dado, el término carece de un sentido, a pesar de que no tengamos los medios disponibles para saberlo. Si un término carece de sentido, una oración en la que se lo usa también carecerá de un sentido: una oración tal no expresará un pensamiento, y quien la profiera no habrá tenido éxito en *decir* nada. Se sigue que, sin culpa propia, un sujeto puede suponer que tiene un pensamiento, o que lo ha expresado, cuando en realidad no hay un pensamiento tal.

No obstante, Evans no consideró ser russelliano como un rasgo definitorio de un término singular. Nadie que clasifique las descripciones definidas como términos singulares podría hacerlo. Sin embargo, al igual que la escuela de la “referencia directa”, Evans no las clasificó de esa manera, sobre el fundamento de que, a diferencia de los nombres propios, no se comportan, en contextos modales y temporales, como teniendo una referencia fija. Adoptó, por lo tanto, la teoría de Russell de las descripciones, en una forma sin “la carnicería de la estructura superficial en la que tan per-

78 Ver, p. ej., John McDowell, “*On the Sense and Reference of a Proper Name*”, *Mind*, n.s., Vol. 86, 1977, pp. 159-85.

79 G. Evans, *op. cit.*

versamente se deleitaba Russell”.⁸⁰ A pesar de ello, se esforzó por señalar la existencia de una pequeña clase de nombres propios cuyas referencias están fijadas por descripciones definidas, pero cuyo comportamiento en contextos modales y temporales no impugna su estatus de términos singulares; por ejemplo, “deutero-Isaías”, cuya referencia se da como el autor de la segunda parte del libro de Isaías. Un “nombre descriptivo” tal no es russelliano. Incluso si tal nombre carece de referencia, porque nada responde a la descripción, ese hecho no lo priva de sentido: alguien que profiera una oración que lo contiene *dice* algo –expresa un pensamiento, que debe, en consecuencia, tener un valor veritativo. La conclusión de Frege, según la cual, si bien expresa un pensamiento, carecería de valor veritativo, surge, como Evans observó, de su estricta identificación del valor semántico de un término singular con el objeto al cual sirve para referir; Frege no trazó distinción alguna entre referencia y valor semántico, y su término “*Bedeutung*” sirve a ambos propósitos. La posición contraria de Evans puede ser expresada mediante el convincente eslogan “Ningún sentido sin un valor semántico”. El precio de aceptarlo es tener que permitir que un término singular no-russelliano que carece de referencia tenga aun así un valor semántico, consistente en el mero hecho de su falta de referencia.

En ninguna etapa de su evolución filosófica Husserl tuvo dudas sobre este punto; le parecía evidente que una expresión puede tener sentido incluso si carece de una referencia objetual. Su pensamiento fundamental, en el período posterior a *Logische Untersuchungen*, fue que la noción de sentido podía ser generalizada de los actos expresivos a todos los actos mentales: para la noción generalizada, utilizó el término “noema”. La correcta interpretación de la noción de noema, introducida por primera vez en *Ideen* de 1913,⁸¹ ha sido la más ferozmente disputada en la florecien-

80 *Ibid.*, p. 57.

81 *Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Vol. I, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. 1, 1913, pp. 1-323; reimpresso Tübingen, 1980, y, como Vol. III de *Husserliana*, ed. W. Biemel, en La Haya, 1950. Trad. inglesa de W. R. Boyce Gibson, *Ideas: a General Introduction to Pure Phenomenology*, London, y como *Ideas pertaining*

te literatura exegética sobre Husserl. Herman Philipse sostiene que marcó un cambio en su concepción sobre la intencionalidad: donde había negado previamente que la intencionalidad fuera una relación, luego la aceptó como tal, y tomó al noema como el término final de esa relación.⁸² Philipse pregunta inquieto “por qué hay tantos textos que parecen apoyar” una interpretación bajo la cual el noema no está del lado del objeto de la intención, y responde que los conceptos de “intencionalidad y noema tienen una naturaleza ambivalente, debido al hecho de que Husserl los utilizó para resolver problemas en campos tan diversos como la percepción y la semántica”.⁸³ Se puede cuestionar si un concepto puede ser aplicado unívocamente tanto a la percepción sensorial como al significado lingüístico; pero sostener que Husserl vaciló respecto a la pregunta de si un noema es o no el objeto hacia el cual nuestros actos mentales están dirigidos, es ciertamente atribuirle un grado de confusión incompatible con su merecida seria atención como filósofo. Apoyando su interpretación, Philipse cita *Ideen*, §88; pero, consciente como soy de que Philipse ha estudiado a Husserl mucho más de cerca que yo, no puedo ver que la sección demande, o incluso admita, una interpretación tan radical:

Supongamos que estamos placenteramente viendo, en un jardín, un manzano floreciente, el verde joven y fresco del césped, y así

to a pure Phenomenology and to a phenomenological Philosophy de F. Kersten, Dordrecht, 1982. Ese fue el único volumen publicado en la vida de Husserl: los volúmenes II y III fueron publicados como los volúmenes IV y V de *Husserliana*, ed. nuevamente por W. Biemel, en 1952. El título no cualificado de *Ideen* aquí referirá solo al primer volumen. [N. del T.: traducido al castellano por José Gaos y Antonio Ziri6n, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducci6n general a la fenomenología pura*, México, FCE, 2013; *Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constituci6n*, traducido por Antonio Ziri6n, México, FCE, 1997; *Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de la ciencia*, traducido por Luis E. González y Antonio Ziri6n, México, FCE, 2014.]

82 H. Philipse, “The Concept of Intentionality: Husserl’s Development from the Brentano’s Period to the Logical Investigations”, *Philosophy Research Archives*, Vol. XII, 1986-7, pp. 293-328.

83 *Ibid.*, nota 66.

sucesivamente. La percepción y el placer que los acompaña obviamente no son lo que al mismo tiempo es percibido y da placer [...] Pasemos ahora al punto de vista fenomenológico. El mundo trascendente entra en su “paréntesis”; activamos la *ἐποχή* en relación con su existencia actual [...] Aquí, en lo que respecta a la percepción [...], no tenemos una pregunta tal como si algo se corresponde con ella en “realidad” [...] Esta realidad, por el estándar de nuestro juicio, no está simplemente allí para nosotros, así como tampoco nada que necesite ser postulado o aceptado en relación con esta realidad postulada o aceptada. Y sin embargo todo permanece, por así decirlo, como antes. Incluso la experiencia perceptiva fenomenológicamente reducida es una percepción *de* “este manzano en flor, en este jardín, y así sucesivamente”, y así también el placer reducido, un placer en la cosa misma.

La reducción de la *ἐποχή* es la celebrada “puesta entre paréntesis” de la realidad trascendente: prescindiendo de la existencia o constitución del mundo externo, atendemos solamente al acto mental, indiferentes respecto de si su objeto existe o no. La posición de Husserl es que, incluso cuando adoptamos esta posición puramente fenomenológica, el carácter intencional del acto permanece inalterado: la percepción es aún una percepción *de* un manzano, el placer es aún placer *sobre* la belleza del manzano. Pero esto no implica que el noema, que es aquello a lo que el acto debe su carácter intencional, se haya convertido ahora en el objeto de una relación intencional, no más que el hecho de que Frege haya admitido que un término puede tener un sentido pero carecer de una referencia objetual implica que en tal caso refiere a su sentido. En la oración “El Etna es más alto que el Vesubio”, Frege escribió:

tenemos el nombre propio “Etna”, que realiza una contribución al sentido de toda la oración, al pensamiento. Esa contribución es una parte del pensamiento; es el sentido de la palabra “Etna”. Pero no estamos predicando nada sobre este sentido, sino sobre una montaña, que no es parte del pensamiento. Un idealista epistemológico podría decir ahora, “Eso es un error. El Etna es solo tu idea”. Cualquiera que profiera la oración “El Etna es más alto que el Vesubio” la comprende en el sentido de que en ella algo debe ser predicado de un objeto que es bastante independiente

del hablante. El idealista ahora podría decir que es un error considerar que el nombre “Etna” designa algo. En ese caso, el hablante está perdido en el reino de la fábula y la ficción, mientras cree que está moviéndose en el reino de la verdad. El idealista no está justificado, sin embargo, en dar vuelta el pensamiento para hacer que el hablante designe mediante el nombre “Etna” una de sus ideas y comunicar algo al respecto. O bien el hablante designa mediante el nombre “Etna” lo que quiere designar, o no designa nada mediante el nombre, que entonces no tiene referencia.⁸⁴

Excepto en el caso especial en que ocurre dentro del discurso indirecto, Frege se opondría igualmente a la propuesta de que, cuando un término carece de referencia objetual, entonces designa su sentido. Es en virtud de su sentido que un nombre como “Etna” está dirigido hacia un objeto: su sentido *es* la ruta hacia el objeto. Si no da en el blanco –si no hay ningún objeto en el lugar al que está dirigido– aún conserva la cualidad de estar dirigido hacia un objeto, o, más bien, como si estuviera dirigido a un objeto, pero, ya que no hay tal objeto, carece de referencia: no adquiere su sentido como un objeto no pretendido.

Lo mismo, sin duda, vale para la noción de noema de Husserl. “Cada experiencia intencional tiene un noema y, en él, un sentido a través del cual se relaciona con el objeto”, escribió, y de nuevo, “Cada noema tiene un ‘contenido’, a saber, su ‘sentido’, y está relacionado a través de él con ‘su’ objeto”.⁸⁵ Aquí, el noema se distingue claramente del objeto; no es él mismo el objeto, sino, como el *Sinn* de Frege, aquello a través de lo cual el acto se relaciona con el objeto. Esta es la interpretación en favor de la que Dagfinn Føllesdal ha argumentado repetidamente, y que es apoyada por Ronald McIntyre y David Woodruff Smith,⁸⁶ dado que parece estar

84 “*Logik in der Mathematik*”, *Posthumous Writings*, p. 232.

85 *Ideen*, §§135, 129.

86 D. Føllesdal, “*Husserl’s Notion of Noema*”, *Journal of Philosophy*, Vol. 66, 1969, pp. 680-7, reimpreso en Hubert L. Dreyfus (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Massachusetts, 1982; R. McIntyre and D. Woodruff Smith, “*Husserl’s Identification of Meaning and Noema*”, también en H. L. Dreyfus (ed.), *op. cit.*, y *Husserl and Intentionality*, Dordrecht, 1982, cap. IV. La interpretación anterior, de acuerdo con la cual puede decirse que el noema se percibe, es expuesta en Dorion Cairns, “*An Approach to Phenomenology*”,

de acuerdo con las palabras de Husserl, será, con todo el respeto para con Herman Philipse, seguida aquí.

En esta interpretación, entonces, la noción de noema es una generalización de la noción de sentido a todos los actos mentales, esto es, a todos los actos o estados que posean la característica de la intencionalidad.⁸⁷ El objeto de cualquier acto mental es dado a través de su noema: el noema se encuentra intrínsecamente dirigido hacia un objeto, y es por lo tanto la posesión de un noema lo que explica la intencionalidad de los actos mentales. Al igual que con el sentido, es en virtud del noema que un acto tiene el objeto que tiene. La nueva noción de noema de Husserl abarca lo que, en las *Logische Untersuchungen*, había llamado “materia” y “cualidad”, donde éstas se corresponden respectivamente con lo que Frege llamó “sentido” y “fuerza”; pero, sin ser totalmente consistente, Husserl tiende a restringir el término “sentido” a aquel que se corresponde con “materia”, incrementando así la similitud entre su uso y el de Frege.

Mediante la distinción entre el objeto de un acto mental y su noema, Husserl procuró una resolución definitiva al problema de Brentano. Todo acto mental debe tener un noema, y por consiguiente debe tener la cualidad de estar dirigido hacia un objeto:

en M. Farber (ed.), *Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass., 1940, y en Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Pittsburg, 1964, y *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, 1966. Para un intento de una visión ecléctica, ver Robert C. Solomon, “Husserl’s Concept of the Noema”, en F. A. Eliston y P. McCormick (eds.), *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame, 1977. Barry Smith, en su nota crítica a *Ursprünge der analytischen Philosophie*, citado anteriormente, asume “para los propósitos actuales” que la interpretación de Føllesdal es correcta (fn. 12), sin respaldarla de hecho.

87 “En todas partes debemos considerar el correlato noemático, al que, en un sentido muy extendido del término, aquí se le llama sentido (*Sinn*), precisamente como yace ‘inmanente’ en la experiencia de la percepción, del juicio, del gustar, etcétera” (*Ideen* §88). “El noema no es sino una generalización de la idea de significado para el dominio completo de los actos” (*Ideen*, Vol. III, §3, p. 89) —una cita favorita de Føllesdal—. En *Ideen*, Husserl estaba dispuesto a usar la palabra *Sinn* donde, en *Logische Untersuchungen*, había usado *Bedeutung*. Él reconoció esa intención en *Ideen*, §124, después de observar que el significado de “*Bedeutung*” debe ser extendido para ser aplicado “a todos los actos, [...] estén estos entretreídos o no con actos expresivos”.

pero no es más problemático que haya un noema que no dé en el blanco, de modo que ningún objeto externo se corresponda con él, que el que una expresión lingüística tenga un sentido que falle de hecho, siendo el mundo como es, en darle una referencia objetual. Una percepción engañosa ya no es, por lo tanto, un problema: posee la característica de la intencionalidad tanto como la posee una percepción verídica, pero simplemente ocurre que carece de hecho de un objeto.

Esto es, al menos inicialmente, muy plausible: parece claro, de hecho, que debe adoptarse alguna solución en estas líneas generales. Menos clara es la afirmación de Husserl de que la teoría nos protege contra el dilema idealista. Él había insistido en que el significado de las palabras empleadas en un acto lingüístico no es, en el caso estándar, un objeto de nuestro pensamiento. “En el acto de significar, el significado no está presente a la conciencia como un objeto”, había dicho en *Logische Untersuchungen* y, además: “Si realizamos el acto, y vivimos en él, por así decir, naturalmente nos referiremos a su objeto y no a su significado”.⁸⁸ Frege discutió solo muy ocasionalmente de qué somos conscientes cuando hablamos, considerándolo irrelevante respecto a las propiedades objetivas de nuestras palabras –sus sentidos y sus referencias–; pero, por supuesto, distinguió claramente entre el caso normal, cuando hablamos del referente ordinario de una expresión, y el caso especial, en el que hablamos de lo que por lo común es su sentido. Con el mismo espíritu, Husserl mantuvo que genuinamente percibimos los objetos de nuestros actos de percepción; este no es un mero modo de hablar, para cubrir la verdad real de que son los noemata aquello que aprehendemos directamente. Por el contrario, el noema normalmente no juega el papel de un objeto de la conciencia del observador en absoluto, menos aún de sus percepciones. Así como, en el caso normal, un hablante está hablando y pensando sobre el *referente objetual* de su proferencia, y no sobre el significado en virtud del cual la proferencia tiene esa referencia, así también un percipiente percibe un objeto en virtud del noema de su acto o percepción, y no percibe o aprehende de otra manera ese noema.

⁸⁸ *Logische Untersuchungen*, Investigación I, cap. 4, §34.

La teoría de Husserl se distingue, de esta manera, de la teoría de los datos sensoriales, como comúnmente se la entiende, de acuerdo con la cual los datos sensoriales *son* los objetos primarios de la conciencia. En el caso de la percepción, también, Husserl pensó que *podemos*, mediante un acto de reflexión, hacer del noema el objeto de nuestra atención: pero sostuvo, en este caso, que es algo extraordinariamente difícil de realizar, que solo el filósofo es capaz de lograr, y que fijar la atención en los noemata y alcanzar una caracterización de ellos es la tarea fundamental de la filosofía.

Capítulo 8

Noemata e idealismo

La aseveración de Husserl de que la distinción noema/objeto bloquea el deslizamiento hacia el idealismo está lejos de ser evidente. Por el contrario, está en peligro de comenzar. Este es el punto de vista de Barry Smith, quien aplaude que yo lo haya mantenido en *Ursprünge der analytischen Philosophie*, pero discute el punto desde una perspectiva ligeramente diferente.⁸⁹ La introducción de los noemata, sostiene Smith, restablece el “problema del enlace”. Los noemata, dice, “son vistos como intermediarios, cayendo (de alguna manera) *entre* el acto y su (presunto) objeto”. Esto es injusto, puede responderse: el noema husserliano se encuentra entre un acto y su objeto no más que un sentido fregeano; es el *camino hacia* el objeto. Una teoría no amenaza con la conclusión idealista más que la otra: pensar que lo hace, podría argumentar su defensor, es estar influenciado por el hecho meramente histórico de que Husserl terminó como un idealista trascendental, mientras que Frege se mantuvo toda su vida como un fuerte realista. Podemos evaluar esta objeción solo cuando nos hayamos preguntado si, a pesar de sus propias convicciones realistas, la teoría de Frege puede ser sospechada de cortejar el peligro de una conclusión idealista.

Philipse también es enfático en su opinión de que la introducción del noema, que desde su punto de vista involucró una transformación en la concepción de Husserl sobre la intencionalidad, “fue uno de sus muchos pasos en [su] ‘largo y espinoso’ camino hacia el idealismo trascendental”.⁹⁰ En el capítulo anterior

89 B. Smith, *op. cit.*, p. 169.

90 H. Philipse, *op. cit.*, p. 317.

rechazamos la interpretación de la noción de noema favorecida por Philipse, prefiriendo estar del lado opuesto, del cual Føllesdal es el campeón más conocido. Frente a la contienda entre opiniones opuestas, hay cuatro cosas que uno puede hacer, aparte de ignorar la cuestión. Uno puede ponerse de un lado u otro de los campos; uno puede ocupar un terreno medio, afirmando que ambos lados están parcialmente en lo correcto; o uno puede condenar a ambos como equivocados. En lo referente a la interpretación del noema, Robert Solomon adopta la estrategia reconciliadora; marcando un punto a favor del lado de la interpretación de Gurwitsch, y contra la de Føllesdal, cita a Husserl en su caracterización del noema perceptivo como “lo percibido en tanto tal”,⁹¹ y comenta que “un absurdo incuestionable parece surgir cuando uno sugiere que lo ‘percibido en tanto tal’ no es ello mismo percibido”.⁹² David Bell, por otro lado, adopta la cuarta estrategia en su forma más satisfactoria, atribuyendo el *mismo* error a las partes opuestas.⁹³ Una instancia de ese error es construir una frase del tipo “lo percibido en tanto tal” o “lo pretendido en tanto pretendido” como un término singular que se refiere a algún tipo especial de objeto. Por el contrario, dice Bell, adscribir alguna propiedad a “lo percibido en tanto tal” es simplemente adscribir esa propiedad a lo que es percibido, y considerarlo como teniendo esa propiedad en virtud de su ser percibido. Igualmente, el término “noema” mismo se refiere a lo que sea que haga significativa una experiencia. Podemos preguntar justificadamente, sobre cualquier experiencia dada, qué la hace significativa; la cláusula subordinada aquí es una pregunta indirecta legítima, a ser respondida citando cualquier rasgo de la experiencia que la distinga de una experiencia carente de esta significatividad. Pero ambos lados en la disputa sobre la interpretación del concepto de noema hacen, en efecto, la misma presuposición injustificada, en opinión de Bell. Esa presuposición es que la frase “lo que hace significativa a la experiencia” denota

⁹¹ *Ideen*, §§88, 90.

⁹² Robert C. Solomon, *op. cit.*, p. 175, columna de la derecha.

⁹³ David Bell, *Husserl*, pp. 179-81.

algún objeto; ambas escuelas solo difieren sobre qué denota. Por el contrario, Bell argumenta, esta frase es un término singular espurio, que no denota nada. El concepto de noema no es un concepto clasificatorio genuino, afirma, sino solo un concepto heterogéneo en el cual diversos elementos pueden ser arrojados, todos los cuales contribuyen a la significatividad de esta o aquella experiencia o acto.

Todo esto es bastante convincente: pero nos convence, en el mejor de los casos, sobre lo que Husserl *debería* haber dicho o querido decir, no sobre lo que *dijo*. ¿Cómo podría Husserl, si quiso decir lo que Bell sostiene, siquiera haber escrito, “Podemos y debemos hacer la pregunta por la esencia: ¿*Qué es lo ‘percibido en tanto tal’?* ¿*Qué fases esenciales alberga dentro de sí mismo en su capacidad como noema?*”⁹⁴ Pero, en la medida en que Bell está en lo correcto, su punto no vuelve vacía nuestra pregunta. Porque es sin duda la doctrina de Husserl que un componente de un noema es un sentido, donde “sentido” se interpreta de manera restrictiva para corresponderse con “materia” en la terminología temprana, y así de una manera muy similar a la comprensión de Frege del término, pero generalizada para aplicarla a todos los actos intencionales, incluida la percepción. Aún si *noema* es un concepto heterogéneo, *sentido* no lo es: no, al menos, bajo cualquier interpretación aceptable de la palabra. Por lo tanto, todavía estamos frente a la pregunta: ¿puede la distinción entre noema y objeto bloquear el deslizamiento hacia el idealismo?

Ciertamente, contra la imputación de cualquier tendencia idealista puede decirse que, si existe un objeto de un acto perceptivo en la realidad, entonces, de acuerdo con la teoría de Husserl, lo que el sujeto percibe es ese objeto real. Además, no podemos decir que lo percibe solo indirectamente, sobre la base de que el objeto está mediado por el noema: pues no hay ninguna noción de percepción directa con la que podamos contrastarlo. Exactamente de la misma manera, todo objeto debe, tanto para Kant como para Frege, sernos dado de un modo particular; pero no podemos decir sobre esta base que, para ellos, los objetos solo

94 *Ideen*, fin de §88.

se nos dan indirectamente, ya que la noción de un objeto siendo dado, pero no de un modo particular, es, desde sus puntos de vista, incoherente; nada puede ser llamado “indirecto” a no ser que algo más directo sea al menos concebible.

A pesar de esto, si cada acto mental pudiera tener el noema que tiene sin que haya algún objeto externo, la pregunta escéptica debe surgir: con qué derecho asumimos que existen objetos externos en lo absoluto. La respuesta podría ser que, ya que es integral al noema pretender estar dirigido hacia un objeto externo, no tenemos más opción que considerarnos a nosotros mismos como percibiendo tal objeto, salvo en aquellos casos en que la evidencia contraria nos obligue a suprimir nuestra inclinación natural; por lo tanto, cada vez que realmente percibamos un objeto, podemos decir con razón que sabemos que el objeto está ahí, en virtud de nuestro percibirlo. El escéptico obviamente igualará la maniobra: puede aceptar que, en un caso tal, sabemos que el objeto está presente, pero reemplazará su pregunta “cómo sabemos eso” por la pregunta “cómo sabemos que lo sabemos”. La situación se mantiene inalterada si adoptamos la estrategia empleada por Evans para una amplia gama de términos singulares, sobre los cuales sostiene que, si no hay objeto, ellos no pueden tener un sentido, aunque podamos suponer que lo tienen: la pregunta del escéptico seguirá siendo “cómo sabemos que sabemos que nos estamos refiriendo a, o pensando sobre, cualquier objeto”.

Es cierto que sería más difícil, desde un punto de vista husserliano, dar la respuesta idealista al escéptico, que consiste en aceptar sus dudas pero declararlas fuera de lugar, ya que lo que ponen en cuestión era espurio desde el comienzo. Para Berkeley, el sentido común no está infectado por el engaño: no avala la concepción de cuerpos materiales independientemente existentes que son las causas de nuestras ideas sensoriales. Esta concepción es, en efecto, incoherente pero, de acuerdo con él, no es parte del sentido común, sino solo una invención de los filósofos. Sería mucho más difícil mantener una posición análoga respecto de los noemata husserlianos, ya que les es intrínseco, como en el caso de los sentidos fregeanos, ser un medio por el cual los objetos externos parecen dárseles.

y, por tanto, dirigirse más allá de sí mismos. Si una expresión no tiene referencia, todavía podemos, dentro del punto de vista de Frege, captar su sentido, y no sufrir una ilusión simplemente por hacerlo; pero ningún juicio que hagamos en el que ese sentido sea un constituyente puede ser verdadero. De igual manera, si no hubiera objetos externos, desde el punto de vista de Husserl, no estaríamos sujetos a error si fuésemos capaces de observar el mundo con un espíritu no comprometido, como cuando uno no está seguro de estar despierto o soñando: pero, ya que nuestras percepciones son, para utilizar una frase amada por Christopher Peacocke, siempre de objetos en el espacio tridimensional que existen independientemente de aquellas percepciones, el modo natural y primordial de la percepción está impregnado de juicios a los efectos de que esos objetos son tal como percibimos que son. No podemos saber si el escéptico está equivocado: pero podemos estar seguros de que, si está en lo cierto, nuestro error no se debe ni a la perversión de los filósofos ni a la tosquedad del sentido común, sino al hecho de que nuestra experiencia es intrínsecamente engañosa. Con todo, sin embargo, una conclusión tal no es descartada por la teoría de los noemata: simplemente constituiría una nueva forma de idealismo o, quizás, una forma de locura hasta ahora sin precedentes.

Como Husserl, Frege consideró los *Sinne* como transparentes, en el sentido de que todo aquel que haya captado los sentidos de dos expresiones cualesquiera debe, por eso mismo, saber si son o no el mismo sentido; y, aunque no conozco ninguna afirmación explícita a estos efectos, parece razonable atribuirle la idea paralela de que nadie puede suponer que asigna un sentido a una expresión a menos que genuinamente lo haya hecho. Si también pudiéramos atribuirle la premisa de que no puede garantizarse, para ningún *Sinn*, que le corresponde un *Bedeutung*, se seguiría la conclusión de que nunca podemos saber si hay algo sobre lo que estamos hablando o pensando. Esto produciría un tipo de escepticismo intelectual: la aceptación del argumento escéptico resultaría en un idealismo intelectualizado. Una vez más, sería una variedad inquietante de idealismo, porque un *Sinn* pretende presentar un referente, ser la manera en que algún referente nos es dado: entonces, aunque, al considerar meramente un

pensamiento, y sin juzgarlo todavía como verdadero o falso, no cometemos en realidad error alguno, el pensamiento aún se nos presenta como siendo verdadero o falso, y por lo tanto como teniendo referentes que se corresponden con sus sentidos constituyentes y, si pretende ser sobre un objeto, como teniendo un objeto genuino acerca del cual es. Así y todo, por más incómodo que ese idealismo intelectualizado pudiera ser, la premisa dejaría la doctrina realista de Frege abierta a ataque. Si Frege no demostró ansiedad alguna por ese resultado, es porque no aceptó la premisa. Él creía que el lenguaje natural contiene expresiones que poseen sentido pero carecen de referencia: pero además creía que ese era un defecto grave del lenguaje natural, que requiere corrección antes de que tengamos a nuestra disposición un lenguaje dentro del cual podamos razonar con una certeza sobre la validez de nuestras inferencias, y por consiguiente un lenguaje útil para los propósitos científicos. Crear un lenguaje tal es posible solo si hay una forma de enmarcar, o de introducir, términos singulares de modo de conferirles un sentido para el cual hay una garantía de que le corresponda una referencia: la premisa, por consiguiente, debe ser falsa.

Este no es el lugar para discutir por qué medios Frege creía que había garantizado una referencia para los términos singulares del lenguaje simbólico de *Grundgesetze* –una creencia que estaba por completo errada, en vistas de la inconsistencia de la teoría. Lo que importa es que creía poseer un modo de enmarcar términos singulares que no solo eran russellianos en el sentido de Evans, según el cual no podrían expresar ningún sentido a menos que tengan una referencia, sino de los que podríamos *saber* que tenían una referencia; y además que, sin tales medios, hubiera sido incapaz de responder un ataque desde una forma de idealismo.

Los argumentos de Russell en “*On Denoting*” contra la distinción de Frege entre sentido y referencia o, como él lo expresa, entre significado y denotación, son oscuros y retorcidos; han resistido intentos de elucidarlos o de tornarlos por convincentes. Parece probable, sin embargo, que deban ser entendidos como una expresión, algo confundida, de su principal motivo para

rechazar la distinción. Ese motivo era salvaguardar al realismo. Russell claramente creía que, tras haber distinguido entre sentido y referencia, Frege *era* incapaz de responder un ataque desde el idealismo. El realismo podía asegurarse, pensó, solo si, cuando una oración es correctamente analizada, puede considerarse que el significado de cada frase genuinamente significativa dentro de ella consiste en su estar en lugar de algún componente de la realidad extralingüística y extramental, que luego sería un constituyente genuino de la proposición expresada por la oración. Esto claramente no podía ser realizado para las descripciones definidas. Podría considerarse que son constituyentes genuinamente significativos de la oración solo si sus significados fueran distinguidos de sus denotaciones; y entonces el realismo estaría en riesgo. Esto explica por qué la teoría de las descripciones le parecía a Russell un descubrimiento de una importancia tan fundamental. Por medio de ella, podía declararse que una frase denotativa como una descripción definida no *tiene* un significado, “porque –como escribió Russell– en cualquier proposición en la que ocurre, la proposición, completamente expresada, no contiene la frase, que ha sido partida”.⁹⁵

Como la de Frege, la teoría de Husserl era capaz de bloquear un idealismo intelectualizado solo si la referencia objetual estaba garantizada en algunos casos. Barry Smith sostiene que esta condición no era satisfecha por la teoría husserliana de los noemata, tal como fue expuesta en *Ideen*, pero *sí* era satisfecha por la teoría expuesta en *Logische Untersuchungen*: porque, de acuerdo con ella, “los actos lingüísticos en todos los casos se construyen sobre las bases de la intencionalidad de bajo grado de los actos sensoriales, y estos últimos tienen correlatos objetuales garantizados”.⁹⁶ La afirmación parece débil. La sensación es, por supuesto, un ingrediente esencial de la percepción, incluso de la percepción engañosa. Husserl consideraba la sensación como una parte dependiente (*Moment*) del acto perceptivo complejo, del cual la otra parte dependiente era una interpre-

95 B. Russell, *Essays in Conceptual Analysis*, ed. D. Lackey, Londres, 1973, p. 114.

96 B. Smith, *op. cit.*, p. 170.

tación objetivante (*objektivierende Auffassung*); pero era perfectamente consciente de que las percepciones pueden ser engañosas. Las sensaciones, al ser solo partes dependientes de los actos perceptivos como un todo, “son de hecho, en una presentación intuitiva ingenua, *componentes* de la experiencia presentacional, [...] pero de ninguna manera sus *objetos*”.⁹⁷ En lo que respecta a los actos lingüísticos, Husserl sin duda hace uso de una noción de un acto que plenifica el contenido, en el cual percibimos el estado de cosas que afirmamos que se da; pero el acto de afirmar que se da tiene su significado independientemente de si es, en este sentido, plenificado. Entonces, si hay algún sentido en el que la sensación asegura a sus objetos, una afirmación en sí dudosa, parece de una importancia insignificante para asegurar una garantía de que los actos intencionales tendrán, con suficiente frecuencia, una referencia objetual para evitar la amenaza del idealismo. Sea como fuere, Smith se acerca a Philipse al considerar que la introducción de los noemata que hace Husserl, con la reducción fenomenológica que los acompaña, fue un paso en el largo y espinoso camino hacia el idealismo trascendental; y sin duda tienen razón.

97 *Logische Untersuchungen*, Investigación I, cap. 2, §23.

Capítulo 9

Frege sobre la percepción

(i) Sentido subjetivo y objetivo: el ejemplo de las palabras de color

Hay solo dos pasajes en los escritos de Frege, ampliamente separados en el tiempo, que contienen comentarios sustanciales sobre la percepción sensorial. El primero sucede en *Grundlagen*, §26, donde, en el contexto de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, discute el significado de las palabras de color. En §24 dice, “Cuando vemos una superficie azul, tenemos una impresión particular, que se corresponde con la palabra ‘azul’; y la reconocemos nuevamente, cuando observamos otra superficie azul”. Este parece un comentario bastante corriente, pero no es su última palabra sobre el tema: en §26 aborda el asunto como sigue:

En conexión con la palabra “blanco” pensamos usualmente en cierta sensación, que, naturalmente, es enteramente subjetiva; pero me parece que incluso en el uso lingüístico ordinario un sentido objetivo es frecuentemente prominente. Si uno llama a la nieve blanca, uno quiere expresar un carácter objetivo, que a la luz del día reconocemos por medio de cierta sensación. Si la luz es de color, uno lo tomará en cuenta al formar su propio juicio. Alguien quizás pueda decir, “*Parece* roja ahora, pero *es* blanca”. Incluso una persona daltónica puede hablar del rojo y del verde, aunque no distinga esos colores en la sensación. Reconoce la distinción por el hecho de que otros la hacen, o quizás por medio de un experimento físico. Así, la palabra de color a menudo designa, no nuestra sensación subjetiva, de la cual no podemos saber si acuerda con la de otro –pues obviamente el uso del mismo nombre no provee garantías– sino un carácter objetivo.

Así, concluye que aquello que constituye la objetividad es la independencia de nuestras sensaciones, intuiciones e ideas.

El pensamiento, el pensamiento casi irresistible, de cuya verdad Frege nunca dudó, que ninguno de nosotros alguna vez sabrá, si las sensaciones de los otros se parecen a las propias, lo lleva a hacer una clara distinción entre sentidos subjetivos y objetivos de las palabras de color. No usa, de hecho, la expresión “sentido subjetivo”, sino que meramente se refiere a las sensaciones como subjetivas; pero la frase “sentido objetivo” implica la existencia de uno subjetivo. A esto se le podría objetar que, incluso si las sensaciones son subjetivas, el sentido de la palabra “sensación” es objetivo y comunicable: en efecto, Frege había distinguido originariamente los sentidos en general, como siendo objetivos, de las ideas subjetivas, independientemente de si aquello a lo que se refieren o aplican es ello mismo subjetivo u objetivo. Con todo, un sentido que involucra la referencia esencial de un elemento accesible solo para un único sujeto, como la sensación, concebida como privada, como Frege la concibió, sería necesariamente incomunicable. Esto no demuestra que la tesis de que los sentidos no son contenidos mentales estaba equivocada, sino que el *fundamento* ofrecido para ella, a saber, la comunicabilidad y por consiguiente la objetividad de los sentidos, no era completamente correcto: pues un sentido incomunicable relativo a una sensación privada no sería aun así un contenido de la mente como la sensación misma.

La crítica de Wittgenstein hacia la definición privada ostensiva⁹⁸ implica que las palabras de color no pueden tener ningún sentido subjetivo, incomunicable, como Frege supuso: pero, en todo caso, Frege argumentó que, dado que usamos las palabras de color para comunicarnos los unos con los otros, deben, cuando así se usan, portar un sentido diferente, objetivo. Con el mismo espíritu, argumentó en “*Der Gedanke*” que, cuando alguien usa la palabra “yo” en soliloquio, expresa un sentido que solo él puede captar, a saber, el modo en que él se da a sí mismo y en el que no puede darse a nadie más, pero que, cuando lo usa

98 *Philosophical Investigations*, I-§§243-311.

para comunicarse con otros, debe portar un sentido diferente al que tanto sus oyentes como él pueden captar. La afirmación de Frege sobre el “sentido objetivo” ahora es un lugar común: nadie negaría ahora que la aplicación de las palabras de color, como palabras del lenguaje común, deben ser gobernadas por criterios comunes, y por lo tanto capaces de ser decididas satisfactoriamente para todos; si la afirmación parecía, en el momento, menos obvia, fue solo debido a que los filósofos eran proclives a pensar más sobre el pensamiento interno y menos sobre el contenido de aquellos pensamientos que comunicamos los unos a los otros. Pero una inquietud permanece. La dicotomía de Frege entre los sentidos subjetivos y objetivos de las palabras de color, ¿no violenta la unidad de los significados que les damos? ¿No están esos significados ligados esencialmente a nuestra visión de color? ¿Realmente *no* hay ningún sentido en el que una persona daltónica no pueda captar por completo el significado de “rojo”?

La explicación de Frege en este pasaje no es del todo coherente. La objetividad requiere independencia de la sensación. Por consiguiente, la palabra de color, considerada como aplicada, en su sentido objetivo, a objetos opacos, ha de significar un carácter objetivo de sus superficies, uno que, presumiblemente, tendrían independientemente de que podamos reconocerlo o no; una persona daltónica debe por lo tanto ser capaz de reconocer cuál es el carácter de las superficies que significa. Pero aquellos que no son daltónicos reconocen ese carácter a partir de la sensación visual a la que da lugar en ellos; e incluso el daltónico podría reconocerlo a partir de que los otros lo reconozcan de esa manera. Así, parece que el sentido objetivo de la palabra de color no tiene, después de todo, esa independencia de la sensación que Frege sostiene como requisito de objetividad. Ahora, lo que falta en *Grundlagen* es la distinción entre sentido y referencia. Incluso conservando su creencia en la privacidad radical de las sensaciones, Frege podría haber mejorado su tratamiento apelando a esa distinción. En un tratamiento así modificado, la *referencia* de una palabra de color (aplicada a objetos opacos) sería una propiedad objetiva de las superficies físicas, y de igual manera cuando se aplica a objetos transparentes o a fuentes de luz: pero cada

hablante le asociaría un *sentido* relativo a su impresión de color privada. Como una característica objetiva de los objetos físicos, un color, en esta explicación, no tendría una conexión intrínseca con nuestras sensaciones visuales, que es la razón por la cual una persona daltónica es capaz de referirse a él; pero el *sentido* que una persona con visión normal le asocia a la palabra de color está directamente conectado con su visión del color.

Este es el punto hasta el cual pudo llegar Frege en el tratamiento del tema sin poner en cuestión la incomunicabilidad de las sensaciones; pero es claramente insatisfactorio. Cuando Frege habla de nuestro decir, de un objeto blanco visto bajo una luz roja, “Se *ve* rojo”, no tiene la intención de hacer que cada hablante hable de su impresión visual privada: que el objeto se vea rojo bajo esa luz es una cuestión tan objetiva como que *sea* blanco. Hay dos grados de desviación del “es” categórico: alguien se acerca más al enunciado categórico cuando simplemente dice, “Se ve rojo”, que cuando dice, “Se ve rojo para mí”. Pero incluso el último no puede ser construido como un informe de una impresión sensorial privada en la concepción radical de privacidad de Frege. Es inútil calificar la incomunicabilidad de esas sensaciones privadas diciendo que no podemos transmitirles por completo a los demás, o transmitirles con certeza, cómo es la sensación: si la sensación fuera privada en el modo en que Frege creía que lo era, no podríamos transmitírsela a los demás *en absoluto*; porque, ¿cómo podría alguien más comenzar a comprender qué significa “rojo” cuando se usa como el nombre de una impresión sensorial privada? No puede haber un vocabulario para los rasgos de las experiencias sensoriales consideradas como no adulteradas por su interpretación como percepción de una realidad externa; y como se acepta generalmente ahora, si se pudiera, no podríamos dar por medio de él ningún informe fiel de nuestra experiencia sensorial, que está saturada de tales interpretaciones. La única explicación apropiada de la forma de oración “Se ve (suena, siente, etc). F para mí” es, por lo tanto, como significando “Juzgo, de mirarlo (escucharlo, tocarlo, etc)., que esto es F, o al menos así debería juzgar si no fuera por algún conocimiento extraño que tengo”. Cuando alguien mira alguno de los dibujos que pro-

ducen una ilusión óptica estándar, juzga que una línea es más larga que la otra. Habiéndolas medido, establece que tienen la misma longitud, pero una le sigue *pareciendo* más larga. Esto es, sencillamente, decir que, simplemente por mirar, y sin recurrir al conocimiento que ha adquirido al medir las líneas, continuaría juzgando que es más larga.

Tal tratamiento del sentido de “se ve” hace que “es rojo” sea anterior en el orden de la explicación a “se ve rojo”: pero esto excluye el modo más evidente de explicar la conexión entre los colores y las habilidades visuales humanas. “Rojo” no significa meramente una propiedad física: significa una propiedad *observable*; y el que lo haga se asegura más fácilmente si podemos explicar “Es rojo” como significando “Se ve rojo para personas con visión normal y con una iluminación normal”. Sin embargo, si hemos explicado “se ve rojo” en términos de “es rojo”, hemos vedado también la explicación de “es rojo”, a su vez, en términos de “se ve rojo”. ¿Cómo podemos escapar de este círculo?

La versión modificada del tratamiento de Frege era insatisfactoria porque, si bien permite que la palabra “rojo” tenga una referencia común, le adscribe a “rojo” un sentido distinto en la boca de cada hablante. Nuestro problema es en consecuencia explicar el sentido, compartido por distintos hablantes, que la palabra tiene en el lenguaje común, y hacerlo de manera de mostrar por qué es una observación gramatical, en el sentido de Wittgenstein, que (en circunstancias favorables) podemos decir si algo es rojo al mirarlo. Ahora bien, hay dos tipos de casos en los que podemos decir que alguien dice que un objeto tiene una cierta característica con solo mirarlo. Sherlock Holmes podría decir, con solo mirarlo, que un cliente realizó una gran cantidad de escritos: lo hizo al notar el brillo del puño de su manga derecha y la suavidad del remiendo en su codo izquierdo. La tentación de asimilar a casos de este tipo los casos en los que uno dice, con mirarlo, que un objeto es rojo, nos fuerza a considerar que la impresión visual juega el papel jugado, en el primer caso, por los puños brillosos de las mangas: uno dice que el objeto es rojo a partir de la sensación visual. Pero, al decir esto, nos movemos en un círculo: pues no hay manera de caracterizar una impresión

visual como de algo rojo salvo como un estado en el que, simplemente al mirarlo, y prescindiendo de cualquier información colateral, uno juzgaría que había algo rojo allí. No hay respuesta a la pregunta, por medio de qué uno juzga, al mirarlo, que el objeto es rojo, salvo “Por su color”, lo cual es no decir nada. En un caso del tipo Sherlock Holmes, sabemos qué es para alguien realizar una gran cantidad de escritos aunque nunca se nos haya ocurrido que uno podría decirlo simplemente al mirarlo, y es por eso que tiene que haber una respuesta informativa a la pregunta, cómo Sherlock Holmes puede decir eso; pero nuestra afirmación de que sabemos qué es para un objeto ser rojo sería puesta en duda si pareciera que no somos conscientes de que alguien podría decir que es rojo al mirarlo. Nuestro problema es explicar la conexión conceptual entre la propiedad objetiva de ser rojo y el carácter epistemológico de su ser una propiedad observacional. Este carácter consiste en nuestra habilidad de decir, al mirar, que un objeto posee la propiedad; es allí, más que en la noción de que algo se ve rojo, donde debemos fijar nuestra atención.

Puede sentirse una inclinación a comparar el predicado “es rojo” con predicados del tipo “es interesante” y “es divertido”. Los últimos predicados tienen un sentido objetivo endeble: uno puede discutir sobre si algo es realmente interesante o divertido. Pero el sentido objetivo es claramente dependiente de la noción subjetiva de encontrar algo interesante o divertido; algo *es* interesante o divertido si la mayoría de las personas razonablemente inteligentes así lo considera. Eso es indudablemente correcto: los conceptos de ser interesante y ser divertido no podrían explicarse salvo por referencia a las reacciones humanas. La supuesta analogía es, por supuesto, que debemos explicar qué es para algo ser rojo como su verse rojo, con iluminación normal, para la mayoría de las personas con visión normal: el concepto de ser rojo podría así ser explicado solo por referencia a las sensaciones visuales humanas. No hay, no obstante, un verdadero paralelismo entre los conceptos “interesante” y “divertido” y los conceptos de color. Por un lado, los primeros tienen únicamente un grado simple de subjetividad: al enunciado “Esto no es interesante”, uno podría responder “Yo lo encuentro interesante”, pero no “Parece inte-

resante aunque no lo sea”. Pero la segunda diferencia más bien intensifica la dificultad acerca del concepto “rojo”. No hay peligro de circularidad al caracterizar el sentido cuasiobjetivo de “interesante” en términos de la noción subjetiva, pues para que alguien encuentre algo interesante, no es necesario que tenga el concepto “interesante”: estar interesado en algo es tener cierta reacción o exhibir cierta actitud hacia eso, lo cual puede tenerse o exhibirse sin ser capaz de clasificarlo. Pero algo puede verse rojo para alguien solo si tiene el concepto “rojo”: y la única manifestación de que lo posee es cuando *dice* que esto es o se ve rojo. Son solo aquellos que han recibido cierto entrenamiento en el uso de las palabras de color quienes pueden manifestar sus impresiones de color; y es solo a ellos que podemos adscribir confiadamente impresiones de color.

Los filósofos raramente notan la aplicación restrictiva de las palabras de color, tal como estas se enseñan por primera vez a los niños. Primero aprenden a reconocer los colores primarios brillantes, junto con el blanco y el negro, tal como se muestra en un libro. Los usos de las palabras de color se les presentan como correctos o incorrectos, pero aún no se suministra un lugar para expresiones como “se ve rojo”: simplemente son entrenados para dar la respuesta *correcta*. En esta etapa, tienen una inmensa cantidad aún por aprender antes de que hayan adquirido los conceptos de color poseídos por los adultos. No saben cómo aplicar las palabras de color a sustancias transparentes o a fuentes de luz y, cuando extiendan por primera vez la aplicación de las palabras a estas cosas, cometerán errores, como llamar al agua “blanca”. En gran parte por esta razón, aún no pueden apreciar el lugar especial de “blanco” y “negro” entre los conceptos de color: no saben, por ejemplo, que solo una superficie blanca parecerá roja cuando se la vea a través de un medio transparente rojo, azul cuando se la vea a través de un medio transparente azul, etc., y que solo una superficie negra se mantendrá igual cualquiera sea el medio a través del cual se vea. No tienen hasta ahora ninguna concepción de las diferencias aparentes debido a la distancia desde la cual algo es visto –cómo una superficie coloreada uniformemente en apariencia puede disolverse en puntos de color diferente cuando

se la inspecciona de cerca, o cómo los objetos distantes toman un cariz azul-. Hasta ahora se les ha enseñado a aplicar palabras de color solo a las superficies mate, y no hay lugar para los destellos que caracterizan a las brillantes, ni tienen en cuenta los cambios en la apariencia de una superficie reflectante tal como el agua en un estanque o el café en una taza, de acuerdo con la profundidad del foco de los ojos. No han apreciado aún cuántos matices intermedios e indeterminados pueden ser vistos, ni aprendieron a tener en cuenta la gran variación en la apariencia en cualquier momento de una superficie coloreada tal como un techo o una pared, debido a las sombras y a los reflejos de las otras superficies cercanas, y mucho menos sus variaciones a lo largo del tiempo en distintos tipos de luces “normales”.

Un niño que ha dominado la primera etapa en el aprendizaje del uso de las palabras de color tiene, por lo tanto, mucho por aprender antes de que haya alcanzado el uso de los adultos: sin embargo, lo que ha aprendido es una base indispensable para el resto, y por lo tanto es provechoso preguntarse en qué consiste su captación de los sentidos de las palabras de color en esta etapa. Por las razones anteriormente ofrecidas, tenemos que resistir la tentación de responder que asocia cada palabra de color con un tipo particular de impresión visual, y que es por medio de esa impresión visual que es capaz de nombrar correctamente los colores en el libro. No reconoce los colores *por medio de nada*: simplemente los reconoce. Para él, los colores de las cosas en su libro ilustrado son objetivos en el sentido de que hay corrección e incorrección al nombrarlos, y de que hay acuerdo sobre ellos, al menos de parte de los adultos: no concibe ningún fundamento independiente sobre el cual asigna los colores, impresiones de color sobre las que podría estar en lo cierto incluso si ellas lo han engañado sobre los colores objetivos. Su captación de los sentidos de las palabras de color consiste únicamente en la capacidad de reconocimiento que ha adquirido: concibe los colores simplemente como rasgos que es capaz de reconocer al mirar.

Es en esa capacidad primitiva de reconocer colores donde se basa nuestra comprensión madura de las palabras de color. Cuando niños, adquirimos una propensión a aplicar los nom-

bres de los colores a superficies de tono uniforme brillante. Al aprender a extender esa propensión para aplicarlas a superficies opacas en general, así como a las fuentes de luz y las sustancias transparentes, nuestra práctica se vuelve cada vez más compleja y sutil. Aprendemos a acomodar automáticamente efectos de iluminación, sombras y reflejos y, al hacerlo, nuestra disposición a juzgar que una superficie sea blanca o roja se modifica de modos complejos. Ya no sería engañoso decir que hemos llegado a considerar los colores como propiedades disposicionales, en el sentido de que consideramos como parte de lo que constituye que una superficie sea roja el que adquiere un tinte anaranjado en las proximidades de una superficie amarilla, o un tinte morado cuando se la ve con una luz azul o a través de un medio azul. Solo un efecto inusual, tal como ocurre en ciertas ilusiones ópticas que involucran colores, o con ciertas iluminaciones desconocidas, generarán una brecha entre el color que tiene la superficie y aquel que pareciera tener, ya que, si bien podemos conocer de antemano este efecto, lo tenemos en cuenta solo mediante la invocación consciente de nuestro conocimiento, que así permanecerá extraño. En tales casos excepcionales, el sentido de decir “Se ve rojo” se captura correctamente mediante la fórmula “De no ser por nuestro conocimiento extraño, debiéramos, al mirarlo, juzgar que es rojo”. Pero la variedad de factores para los cuales hemos aprendido a hacer ajustes irreflexivos nos permite, con cierto esfuerzo, prescindir de aquellos factores, y emplear un sentido más refinado de “verse rojo”, que puede glosarse en términos de “Si no fuéramos conscientes de la iluminación (los reflejos, las sombras), deberíamos juzgarlo como rojo”. Aquí nos aproximamos al tipo de examen profundo al que debe someter una superficie un pintor que desea recrear la impresión visual; no hay, sin embargo, dos sentidos marcadamente distinguidos de “se ve”, sino, más bien, una gradación, según una gran cantidad de factores que normalmente consideraríamos al juzgar el color y de los que elegimos prescindir. Estas nociones más refinadas de verse rojo, etc., son las que hacen posible una concepción disposicional de los colores; si no fuéramos plenamente conscientes de los factores por los cuales hacemos ajustes al juzgar los

colores de los objetos, y por lo tanto incapaces de prescindir de ellos en el pensamiento, los colores permanecerían como rasgos puramente categoriales para nosotros, tal como lo son para los niños en la primera etapa del dominio del vocabulario de los colores. Los filósofos suelen entender que un análisis disposicional de los colores debe ser expresado mediante la fórmula fenomenista, “Un objeto es rojo si se ve rojo para los espectadores con visión normal bajo una luz normal”, y esto es demasiado tosco: verse anaranjado en ciertas circunstancias y morado en otras, en un sentido adecuadamente refinado de “ver”, es una parte integral de ser rojo. Yendo más al punto, nuestro concepto de verse rojo reposa en nuestra capacidad de reconocer superficies como siendo rojas al mirarlas, una capacidad que, de un modo rudimentario, adquirimos en la primera etapa de nuestro aprendizaje de las palabras de color. El concepto de verse rojo permanece así dependiente del de ser rojo, no inversamente: los colores son propiedades observacionales, no porque los identifiquemos por medio de los datos-sensoriales reidentificables, sino porque nuestros conceptos de color reposan, en última instancia, sobre una habilidad, adquirida mediante el entrenamiento, de reconocer los colores mediante la observación.

Al hablar, en *Grundlagen*, sobre los sentidos de las palabras de color como “objetivos”, Frege tuvo la intención de decir que estas palabras se entienden como denotando propiedades objetivas de superficies físicas. ¿Estaba en lo correcto? Su falla en admitir una categoría intermedia entre lo radicalmente subjetivo y lo totalmente objetivo hace que la pregunta sea difícil de responder. Una propiedad es objetiva en el sentido débil si la posesión de esta propiedad por un objeto es independiente de las sensaciones o reacciones de cualquier persona; es objetiva en el sentido fuerte si su posesión es independiente de todas las sensaciones y reacciones humanas. Ahora, un niño en la primera etapa del aprendizaje de los colores ciertamente los concibe como propiedades objetivas de ciertas superficies físicas en el sentido débil de “objetivo”; y lo mismo se aplica a los adultos, que han desarrollado la capacidad más sofisticada de reconocer colores tomando en explicación circunstancias físicas de las que el niño no tiene co-

nocimiento. Los sentidos aplicados a las palabras de color, tanto por niños como por adultos, si es que tienen visión normal, son dados por sus respectivas capacidades de reconocimiento; por lo tanto, es intrínseco a estos sentidos que las palabras de color sean consideradas como denotando propiedades observacionales. No hay razón para considerar individuos distintos como asignando sentidos distintos a la misma palabra de color, ya que es integral a aquellos sentidos que tanto los niños como los adultos entiendan que la capacidad de reconocimiento relevante es compartida por todas las otras personas con visión normal. El no vidente y el daltónico, por otra parte, también pueden considerar los colores como propiedades observacionales, al concebirlos como propiedades que otros pueden reconocer mediante la vista; pero no pueden asignar a las palabras de color los mismos sentidos que los videntes normales, porque carecen de la capacidad de reconocer aquello a lo que se aplican. La distinción entre los sentidos y las referencias de las palabras de color, o entre nuestros conceptos de los diversos colores y los colores mismos, considerados como propiedades de las superficies físicas sigue, por lo tanto, siendo necesaria.

La diferencia más importante entre el concepto de color de los niños y el de los adultos es que el niño no tiene una concepción de la objetividad en el sentido fuerte, mientras que el adulto sí la tiene. El concepto de un color como una propiedad objetiva en el sentido débil de ninguna manera garantiza que pueda considerarse como objetivo en el sentido más fuerte: podría ser como la propiedad de ser interesante, que es poco probable que sea explicable sin referencia a las reacciones humanas. No es intrínseco al concepto de gusto, por ejemplo, que haya un medio para determinar si una sustancia dada es o no dulce, más que las reacciones de los hombres y las bestias que se lo llevan a la boca. Ya que tenemos que admitir una distinción entre el sentido y la referencia de las palabras “dulce” y “rojo”, sin embargo, desde el principio estaba abierta la posibilidad de encontrar un modo de identificar la propiedad sin referencia de las capacidades humanas de reconocimiento. Como adultos tenemos un fuerte impulso para descubrir qué son las propiedades físicas

en sí mismas; esto es, encontrar modos de caracterizarlas independientemente de las limitaciones de los poderes perceptivos humanos y del punto de vista particular de las criaturas de un cierto tamaño que ocupan cierta región del espacio en una cierta época. Podemos hacer esto, por supuesto, con los colores; una superficie es roja si tiende a reflejar luz de una longitud de onda más larga y a absorber la de una más corta. La objetividad en el sentido fuerte no debe, en efecto, ser confundida con la existencia real: incluso si los gustos no fueran objetivos en este sentido, una negación metafísica de que el azúcar es realmente dulce sería bastante injustificada. Los filósofos que niegan que haya colores en la realidad externa cometen un error doble: confunden objetividad fuerte con realidad, y fallan al distinguir el sentido de la referencia. Pero el hecho destacado es que no podemos prescindir de una distinción entre el sentido fuerte y el sentido débil de “objetivo”, para el que podemos usar el término “intersubjetivo”. Es una deficiencia marcada de la discusión de Frege sobre la objetividad que nunca haya admitido una distinción tal; y el defecto es especialmente evidente en su breve discusión sobre los sentidos de las palabras de color.

(ii) Sensación y pensamiento

El segundo pasaje en el que Frege discute la percepción sensorial proviene de un ensayo, “*Der Gedanke*”, publicado treinta años después. En él, destaca la parte jugada por el pensamiento conceptual en nuestra percepción de la realidad física: aunque insista en la privacidad de las impresiones sensoriales, la noción juega un papel menos dudoso que en su discusión más temprana. Usando el término “cosa”, que escribo con mayúscula inicial, para significar un objeto material, escribe como sigue:

Las impresiones sensoriales en sí mismas no nos revelan el mundo externo. Quizás, haya seres que solo tengan impresiones sensoriales, sin ver o sentir Cosas. Tener impresiones visuales no es aún ver Cosas. ¿Cómo ocurre que veo un árbol en ese preciso lugar donde lo veo? Depende obviamente de las impresiones vi-

suales que tengo, y del tipo particular de impresiones visuales que surgen porque veo con dos ojos. En cada una de mis dos retinas se forma una imagen particular, en el sentido físico. Alguien más ve el árbol en el mismo lugar. Él, también, tiene dos imágenes retinianas, que, sin embargo, difieren de las mías. Debemos asumir que estas imágenes retinianas determinan nuestras impresiones. Así, tenemos impresiones visuales que no solo son no idénticas, sino marcadamente divergentes la una de la otra. Y sin embargo, nos movemos en el mismo mundo externo. Tener impresiones visuales es, en efecto, necesario para ver Cosas, pero no es suficiente. Lo que aún debe agregarse no es nada sensible. Y sin embargo es precisamente esto lo que nos abre el mundo externo; porque sin este componente no sensible cada persona se quedaría encerrada en su propio mundo interior [...] Además del propio mundo interior, uno debe distinguir el mundo externo propio de las Cosas sensibles y perceptibles, y también del reino de lo que no es sensorialmente perceptible. Para reconocer cada uno de esos dos reinos necesitamos de algo no sensible; pero en la percepción sensorial de las Cosas necesitamos, por añadidura, de las impresiones sensoriales, y estas pertenecen enteramente al mundo interior.⁹⁹

Aquí Frege está distinguiendo entre tres reinos de existencia de los que cada uno de nosotros es consciente: el mundo interno, que comprende los contenidos de nuestra conciencia y es privado; el mundo externo de los objetos materiales, donde todos habitamos juntos; y el “tercer reino” de los pensamientos y sus sentidos constitutivos, que es igualmente accesible para todos en común, pero cuyos contenidos son inmutables e inmateriales, y no actúan sobre los sentidos o unos sobre otros, pero que podemos captar.

No *tenemos* un pensamiento, del modo en que tenemos una impresión sensorial, digamos; pero tampoco *vemos* un pensamiento como vemos, digamos, una estrella. Es por lo tanto aconsejable elegir una expresión particular, y para ese propósito se sugiere el verbo “captar”.¹⁰⁰

En una etapa anterior, Frege había reconocido, por supuesto, una gran variedad de objetos que, a diferencia de los contenidos

99 “*Der Gedanke*”, p. 75.

100 Ibid., p. 74.

de conciencia, son objetivos, pero que, a diferencia de los objetos materiales, no son “actuales”, es decir, no tienen efectos causales; entre ellos, objetos lógicos tales como los números. Pero pienso que, al momento de escribir “*Der Gedanke*”, había dejado de creer en objetos lógicos, así que podría considerarse que los pensamientos y sus sentidos constituyentes agotaban la población del tercer reino. El pasaje que cité extensamente es tormentosamente incompleto, una de las razones es que Frege no tenía la intención de exponer una teoría de la percepción, sino simplemente demostrar que debemos tener acceso al “tercer reino”. Claramente, el componente no sensible de la percepción, que la convierte de una mera impresión sensorial perteneciente al mundo interno en la percepción de un objeto material y así se nos abre el mundo externo, pertenece al “tercer reino”. Pero se deja sin aclarar si debe ser un pensamiento completo, por ejemplo al efecto de que haya un árbol en cierto lugar, o si puede ser un mero constituyente del pensamiento, por ejemplo el sentido de la palabra de concepto “árbol”, involucrando nuestro ver el objeto *como* un árbol. También se deja sin aclarar si, en caso de ser un pensamiento completo, el acto de percepción implica *juzgar* que el pensamiento sea verdadero, o si basta meramente con captar el pensamiento sin avanzar desde él hacia el valor veritativo.

Casi con seguridad, Frege quiso decir que un pensamiento completo está involucrado, y que, en casos normales, el observador juzgará este pensamiento como verdadero. El principio del contexto, como se enuncia en *Grundlagen*, es decir, que una palabra solo tiene significado en el contexto de una oración, sugiere que Frege sostuvo una tesis fuerte sobre la comprensión, que llamaré “*la tesis de la dependencia*”: a saber, que es posible captar el sentido de una palabra solo tal como ocurre en alguna oración particular, y por lo tanto que es posible captar un constituyente del pensamiento, no equivalente a un pensamiento completo, solo *como* un constituyente de ese o de algún otro pensamiento. Incluso si va a sostenerse esta interpretación, de todos modos, sería peligroso apelar al principio del contexto como una guía permanente de las opiniones de Frege, ya que nunca lo reafirmó en esa forma después de *Grundlagen*; además, el eco del principio

que ocurre en *Grundgesetze* es un principio que gobierna la *referencia*, y no el sentido.¹⁰¹ Sin embargo, sería plausible atribuirle una restricción de la tesis de la dependencia a los sentidos de las expresiones incompletas o insaturadas como los predicados, ya que sus sentidos, como también sus referencias, se dice que son insaturadas, y por lo tanto, presumiblemente, incapaces de permanecer por su propia cuenta. Si esto es correcto, la captación del sentido de una palabra de concepto no podría ser un ingrediente de la percepción salvo como un constituyente inextricable de la captación de un pensamiento completo. En cuanto a si la percepción implica un juicio, o solo la aprehensión de un pensamiento sin juzgarlo como verdadero, eso depende de si la percepción produce conocimiento o no, ya que explícitamente (y no nos sorprende) Frege sostuvo que el conocimiento se pronuncia en juicios;¹⁰² ya que también aceptó la percepción sensorial como una fuente de conocimiento, la conclusión natural es que, al menos en el caso normal, la percepción implica juzgar que un estado de cosas se da, más que meramente considerar el pensamiento de que se da.

Poco más podemos avanzar con la posición de Frege sobre la percepción, como se enuncia en “*Der Gedanke*”, hasta que tengamos una mejor comprensión de su noción de captar un pensamiento o un constituyente del pensamiento (un sentido): hacia allí, por lo tanto, debemos dirigirnos ahora.

101 *Grundgesetze*, Vol. I, §§10 y 29. En §32 Frege caracteriza el pensamiento expresado mediante una oración como el pensamiento de que las condiciones para que sea verdadera se cumplen, y el sentido del constituyente de una oración como su contribución a la expresión de ese pensamiento. Esta última especificación puede verse como aquello en lo que deviene el principio del contexto cuando se interpreta como un principio que gobierna el *sentido*. Por sí misma, podría pensarse que sostiene la tesis de la dependencia; pero sin dudas debe considerarse que Frege quiso decir que el sentido es la contribución al pensamiento expresado por *toda* oración en que ocurre la expresión. Incluso eso no excluirá la tesis de la dependencia; pero esa tesis está excluida para las expresiones “saturadas” (aquellas que no contienen lugares de argumento), si consideramos que el sentido consiste en el modo en que el referente es determinado, que *es* la contribución que hace a la determinación de la verdad o falsedad del todo.

102 “*Logik*” (1897), *Posthumous Writings*, p. 144.

Capítulo 10

Captando un pensamiento

La noción que Frege emplea tan persistentemente, la de captar un sentido o un pensamiento, requiere un examen profundo. Se sugieren, naturalmente, dos distinciones. En ciertas oportunidades, la frase “captar el sentido de una oración o de una palabra” es equivalente a “comprender la oración (o la palabra)”: captar el sentido de una oración es reconocer la oración como teniendo ese sentido. En otros casos, alguien puede decir haber captado el sentido de una expresión incluso si no hubiera comprendido la expresión (porque, digamos, no conoce el lenguaje al que pertenece), dado que posee el concepto que expresa (en el sentido no fregeano de “concepto”); del mismo modo se puede decir que capta el pensamiento expresado por una oración, y por lo tanto su sentido, aunque no haya entendido esa oración. Podríamos llamar a estas, las interpretaciones *intensional* y *extensional* de la frase “captar el sentido de la oración” (o “de la expresión”).

¿Qué tan necesaria es la interpretación extensional? Un caso en que parece que la necesitamos surge en la discusión con el criterio de Frege para la mismidad del sentido. En ciertas oportunidades expresa la condición para que dos oraciones A y B expresen el mismo pensamiento como siendo que cualquiera que capte el pensamiento expresado mediante A y el expresado mediante B, y reconozca cualquiera de los dos como verdadero, debe reconocer sin vacilar al otro como verdadero.¹⁰³ Tal y como está, sin embargo,

103 Ver, por ejemplo, *Funktion und Begriff*, p. 14, y “*Kurze Übersicht meiner logischen Lehren*” (1906), *Posthumous Writings*, p. 197. [N. del T.: traducido al castellano por Ulises Moulines, “Función y concepto”, en *Estudios sobre semántica*, Hyspamerica, Madrid, 1985.]

este criterio es implausible, como puede verse a partir del ejemplo acerca de las direcciones utilizado en *Grundlagen*, §§64-8. Si tomamos A como “La línea a es paralela a la línea b ”, y B como “La dirección de la línea a es la misma que la de la línea b ”, el criterio se satisface, y Frege de hecho dice, en *Grundlagen* §64, que, al pasar de A hacia B, “separamos el contenido de un modo distinto del original”, implicando que ambas oraciones expresan el mismo contenido juzgable (el mismo pensamiento, en su terminología posterior). Esto es, sin embargo, contraintuitivo. Para captar el pensamiento expresado por B (incluso en la interpretación extensional de esta frase), uno debe tener el concepto de una dirección, mientras que no necesita la captación de ese concepto para captar el pensamiento expresado por A. En efecto, Frege admite eso, afirmando que, al dividirse el contenido de una manera diferente, “logramos de este modo un concepto nuevo”. De modo similar, en *Funktion und Begriff* afirma que los enunciados “Para todo x , $x^2 - 4x = x(x - 4)$ ” y “El rango de valor de la función $x^2 - 4x$ es el mismo que el de la función $x(x - 4)$ ” ambos “expresan el mismo sentido, pero de un modo distinto”,¹⁰⁴ una afirmación para la cual hay una objeción precisamente análoga. Esta instancia es, por supuesto, un caso especial del Axioma V de *Grundgesetze*, que generó la contradicción de Russell dentro del sistema de Frege; si la afirmación de Frege fuera correcta, sin embargo, no podría haber nada equivocado en este axioma.

En *Grundgesetze* mismo, Frege no intentó sostener que los dos lados del Axioma V –el que afirma que, para todo argumento, las funciones tienen los mismos valores y el que afirma que tienen los mismos rangos de valores– expresan el mismo pensamiento; y esto fue algo sabio de su parte. Porque es imposible enmarcar una concepción coherente sobre el contenido de una oración, o de un pensamiento que puede ser expresado por una oración, de acuerdo con la cual el que sea o no necesario captar un concepto dado a fin de comprender la oración depende solo de cómo se enmarque la oración, y no de su contenido o del pensamiento que expresa. Para captar el pensamiento de que los planetas tienen

104 *Funktion und Begriff*, p. 11.

órbitas elípticas, por ejemplo, es necesario poseer el concepto de una elipse: sería incomprensible que alguien niegue esto sobre la base de que depende meramente de cómo ese pensamiento fue expresado. Esta explicación, por lo tanto, da lugar a la siguiente enmienda al criterio de Frege para la identidad de pensamientos: las oraciones A y B expresan el mismo pensamiento si cualquiera que capte el pensamiento expresado por cualquiera de las dos, capta por ello mismo el pensamiento expresado por la otra, y, si reconoce cualquiera de los dos como verdadero, debe sin vacilar reconocer al otro como verdadero. Aquí, por supuesto, no se significa que quien comprenda cualquiera de las oraciones debe comprender la otra, ya que podría no comprender alguna de las palabras que se encuentran en ella: significa que debe captar el pensamiento, que podría expresar de alguna otra manera, que de hecho se expresa mediante esa oración. Es por consiguiente esencial en el presente contexto comprender la frase “captar el pensamiento” de acuerdo con su interpretación extensional.

Una distinción adicional, a la que Frege nunca hace referencia, es la distinción familiar entre una captación disposicional y una ocurrente de un sentido o pensamiento. Consideremos el pasaje con el que comienza el ensayo “*Gedankengefüge*” de 1923:

Es asombroso lo que el lenguaje puede lograr, pues, con unas pocas sílabas, puede expresar una cantidad inabarcable de pensamientos, de modo que puede encontrar un ropaje incluso para un pensamiento que ha sido captado por un habitante de la Tierra por primera vez, en el cual será comprendido por alguien más para quien es completamente novedoso. Esto no podría ser posible si no pudiéramos distinguir partes en el pensamiento correspondientes a las partes de una oración, de modo que la estructura de la oración pueda servir como una imagen de la estructura del pensamiento.

Aquí, nuestra capacidad de comprender una oración que expresa un pensamiento que es completamente nuevo para nosotros está siendo explicada en términos de nuestra captación existente de los sentidos de las partes constituyentes de esa oración; y esta es una captación, ciertamente, disposicional. Cuando, por

otro lado, Frege habla sobre la primera vez en que un habitante de la Tierra capta un pensamiento dado, está, presumiblemente, hablando de captar un pensamiento en un sentido ocurrente. El individuo tiene seguramente desde hace mucho tiempo la *capacidad* de enmarcar tales pensamientos, como la tienen las personas a quienes se lo comunica; es solo que ésta es la primera vez que él, o cualquier otro ser humano, ha considerado expresamente ese pensamiento.

Resulta natural decir que, al considerar pensamientos completos, la noción ocurrente de captar un pensamiento es más básica, mientras que, cuando consideramos palabras aisladas, la noción disposicional de captar su sentido es primaria. Lo que nos interesa, respecto a las palabras aisladas, es si un sujeto las entenderá al escucharlas, o si será capaz de usarlas cuando tenga ocasión de hacerlo, no si tiene en mente sus sentidos en un momento particular, excepto cuando escuche o use una oración que las contiene. De igual manera, estamos más interesados en si alguien tiene o no un concepto dado (en el sentido no fregeano de “concepto”) que en si está actualmente ejerciendo su captación de él. Por contraste, lo que es importante respecto a una oración no es si alguien es capaz de comprenderla, sino si la entiende en una ocasión particular en que la escucha. Ciertamente, lo que es importante sobre un pensamiento no es si alguien es capaz de captarlo, o incluso si está familiarizado con él, sino si actualmente lo está aprehendiendo, teniendo ese pensamiento, considerándolo, juzgándolo como siendo verdadero o considerándolo como habiendo sido afirmado.

Ahora bien, captar un sentido, disposicionalmente entendido, por cierto, no es un acto mental, sino más bien una especie de habilidad. Es sobre esta base que Wittgenstein argumenta que comprender no es un proceso mental; al argumentar, lo compara expresamente con una habilidad.¹⁰⁵ Cuando, por contraste, Frege reconoce que, aunque los pensamientos no sean contenidos mentales, captar un pensamiento es un acto mental –uno diri-

105 *Philosophical Investigations*, I-§§150, 153-4, y p. 59, debajo de la línea.

gido hacia algo externo a la mente¹⁰⁶ – debe estar analizando la noción de captar un pensamiento en su sentido ocurrente. Wittgenstein trabaja para disipar la suposición de que hay algún sentido ocurrente de “comprender”. Si esto pudiera ser mantenido con éxito, la concepción de comprender una oración podría ser reducida a la de escucharla, a la vez que se posee una comprensión disposicional de las palabras que contiene y de las construcciones que emplea. Pero es difícil ver cómo puede sostenerse que no se requiera alguna noción ocurrente de comprender: pues es posible quedar perplejo frente a una oración al escucharla por primera vez, debido a una falla en entender su estructura, y lograr comprenderla reflexión mediante.

Todo esto aún nos deja perplejos sobre qué es exactamente la captación de un sentido, o de un pensamiento, tal como Frege usa estas nociones. Para él, el sentido mismo es la noción lógica: cuando nos preocupamos por caracterizar el sentido de una expresión o de una oración, no debemos prestar atención al proceso de captar ese sentido, lo cual es un asunto psicológico irrelevante.¹⁰⁷ Por lo tanto, rara vez le presta atención al proceso. Una de las pocas excepciones ocurre en el curso de conferencias “*Logik in der Mathematik*” de 1914. Frege había estado defendiendo la posición russelliana de que las definiciones son meras abreviaciones, y por consiguiente lógicamente insignificantes (una explicación en conflicto con la expresada en *Grundlagen* respecto a la fecundidad científica de las definiciones). Ahora dice, en un pasaje parcialmente citado en el Capítulo 7:

La falta de importancia lógica de ninguna manera es lo mismo que la falta de importancia psicológica. Cuando consideramos el trabajo intelectual a medida que avanza, encontramos que un pensamiento de ninguna manera está siempre presente en nuestra conciencia claramente en todas sus partes. Cuando usamos la palabra “integral”, por ejemplo, ¿siempre somos conscientes de todo lo que pertenece al sentido de esa palabra? Solo en pocos casos excepcionales, creo. Por lo general, solo la palabra se pre-

106 “*Logik*” (1897), *Posthumous Writings*, p. 145.

107 *Ibid.*

senta a nuestra conciencia, aunque asociada a un conocimiento más o menos oscuro de que esta palabra es un signo que tiene un sentido, y que, cuando lo deseemos, podremos recordar ese sentido. Pero la conciencia de que podemos hacerlo generalmente nos satisface. Si tratamos de recordar todo lo que pertenece al sentido de esta palabra, no podríamos progresar. Nuestra conciencia simplemente no es suficientemente comprensiva. A menudo necesitamos un signo con el cual asociamos un sentido muy complejo. Este signo nos sirve como un recipiente en el cual podemos, por así decir, transportar el sentido en cuestión, conscientes de que siempre podemos abrir ese recipiente cuando necesitemos su contenido.¹⁰⁸

En este punto Frege continúa incluso usando estas reflexiones para reforzar su distinción entre lo lógico y lo psicológico: “Mediante esta explicación es evidente que el pensamiento, tal como entiendo la palabra, de ningún modo coincide con un contenido de mi conciencia”.

La posición así expresada difiere fuertemente de la posición de Humpty-Dumpty defendida por Husserl, de que una palabra o expresión está investida de significado por un acto mental por parte del hablante que le confiere un significado. Para Frege, una palabra simplemente *tiene* un sentido: el que porte ese sentido en la boca de un hablante no depende de la ejecución de ningún acto mental de dotarlo con ese sentido. Por el contrario, incluso al pensar para sí mismo, puede usar la palabra sin prestar atención a su sentido, confiando solo en que puede llamar al sentido a la mente cuando lo necesite. Entonces, ¿cuándo lo *necesitará*? Evidentemente, cuando sea necesario hacerlo a fin de juzgar que una oración que contiene la palabra es verdadera, o que es falsa, o para decidir lo que se sigue deductivamente de esa oración o si se sigue de otras. Su captación del sentido es por consiguiente, podríamos decir, una habilidad que se utiliza para determinar el valor veritativo de la oración, o al atender a rasgos particulares de la manera en que su valor veritativo puede ser determinado: el hablante o quien hace un soliloquio emplea la palabra con la

108 “*Logik in der Mathematik*”, *Posthumous Writings*, p. 209.

confianza en que pude recordar la contribución que la palabra hace a las condiciones de verdad de la oración cuando se torne necesario prestarles atención.

Esta es una interpretación solidaria; y parece en acuerdo general con las explicaciones de Frege respecto a aquello en lo que consiste el sentido de una palabra. Sin embargo, de ninguna manera es seguro que él la hubiera aceptado. Frege tenía dos modos de escribir sobre el sentido: uno, cuando estaba interesado en la relación entre sentido y referencia; y otro, cuando estaba tratando de elaborar el estatus ontológico de los sentidos, involucrando la mitología del tercer reino. La interpretación precedente de una captación del sentido como una habilidad encaja muy bien con todo lo que escribió en el primer modo; pero ciertamente no encaja con la concepción de los sentidos como *objetos* no actuales pero objetivos e inmutables. En el último modo, pensó el sentido de una palabra o de una oración como algo que aprehendemos mediante un ejercicio de una facultad intelectual un tanto análoga a la percepción sensorial: entonces, aunque un sentido o pensamiento no es un contenido de la conciencia, puede ser un objeto de la atención consciente. Esta concepción hace que la conciencia de un sentido sea altamente no análoga a la conciencia de un objeto material, como Frege construyó a estos últimos. Por un lado, sin duda no hay nada que corresponda a la impresión de los sentidos que forma una parte integral de la percepción de un objeto físico: mi conciencia del pensamiento, que *no* es un contenido de mi conciencia, no se encuentra mediada por ninguna impresión de ese pensamiento, una impresión que *es* un contenido de la conciencia. Por otro lado, ningún sentido o pensamiento *adicional* juega el papel que, en la percepción sensorial, Frege pensó que era jugado por algo del tercer reino. En el último caso, la impresión de los sentidos debe estar acompañada o informada ya sea por el sentido de algún medio de referir o de seleccionar al objeto, o por el pensamiento de que tal objeto está presente. Cuando de hecho nos referimos a un pensamiento o a un sentido, por ejemplo, como el principio del efecto doble o la segunda ley de la termodinámica, lo hacemos por medio de un sentido adicional –el del término “el principio del efecto doble”,

por ejemplo– cuyo referente es el primer pensamiento o sentido: pero captar un sentido es algo bastante diferente a referirse a él o pensar en él. La captación de un sentido es inmediata. Un objeto no se nos puede dar salvo de un modo particular, y el modo particular en que se da constituye un sentido al cual ese objeto corresponde como referente. Pero no puede haber distintos modos en que pueda darse uno y el mismo sentido, ya que todo lo que se hace para determinar la referencia es parte del sentido. El sentido puede ser *expresado* mediante distintas palabras, en diferentes lenguajes o en el mismo lenguaje: pero no se nos *da* en absoluto, sino que simplemente se capta. El tercer reino es, por lo tanto, mucho más directamente accesible para nosotros que el mundo externo de los objetos físicos. A pesar de esto, la mente humana no es lo suficientemente espaciosa como para ser capaz de prestar atención simultáneamente a muchos sentidos, o a todos los detalles de alguno muy complejo. El instrumento del lenguaje, sin embargo, le permite manejar pensamientos complicados, ya que podemos prestar atención a las *palabras*, en cada momento, sin considerar todos sus sentidos.

Esta concepción es obviamente muy insatisfactoria. Por una parte, deja sin explicar el modo en que la palabra actúa como un receptáculo para el sentido; cuando alcanzamos un punto en que necesitamos volver nuestra atención hacia el sentido de la palabra, ¿cómo tenemos éxito en traer a la mente el sentido correcto? La respuesta natural es que tenemos establecida de alguna manera una asociación entre la palabra y su sentido, de modo que este último llega, por así decir, cuando se lo llama. El carácter de tal asociación es, en el contexto de la mitología de Frege del tercer reino, extremadamente misteriosa. Más aún, el tratamiento se ajusta al caso de usar una palabra completamente familiar –“llegar” o “lámpara”, por ejemplo– extremadamente mal. Alguien que use una palabra tal quedará perplejo al decir si presta atención a su sentido cuando la usa: no hay para él tal cosa como hacer un esfuerzo por recordar ese sentido, y no puede escuchar o usar la palabra como si fuera una que no conoce, no más que alguien alfabetizado en un lenguaje dado puede ver una palabra escrita en el alfabeto de ese lenguaje como lo haría un ignorante de ese alfabeto.

El tratamiento de Frege corresponde por supuesto a una experiencia común, familiar a cualquiera que haya realizado o seguido una prueba matemática: un término recientemente introducido mediante una definición, quizás solo para el propósito de la prueba, puede ser utilizado durante varios pasos sin recurrir a su definición, la cual es luego invocada y que requiere de un esfuerzo definido para recordarla. Pero la mitología del tercer reino entorpece un tratamiento claro. Como ya se observó, la teoría positiva de Frege sobre en qué consiste el sentido de una expresión es independiente de esa mitología: consiste en el modo en que su referencia está determinada, como un paso en la determinación del valor veritativo de toda oración en la que ocurre la expresión. Para ello, piensa, los procesos mentales precisos que conscientemente tienen lugar en alguien que usa la expresión, teniendo una captación disposicional de su sentido, son irrelevantes: es por eso que lo psicológico tiene que ser distinguido de lo lógico.

Lo que Frege considera como psicológico, sin embargo, no puede ser fácilmente descartado de la explicación. Necesitamos saber qué es exactamente captar un sentido, porque el sentido es distinguible de la referencia precisamente por el hecho de que puede ser captado –puede ser directamente aprehendido, más que en uno u otro modo particular; si así no fuera, no habría lugar para la noción de sentido, como distinta de la referencia, en absoluto. Sin duda, es porque Frege no está dispuesto a explicar una captación de un sentido como una habilidad, que no presta atención a la distinción disposicional/ocurrente en conexión con ella. Y lo que le impide brindar una explicación al respecto en términos de una habilidad es un rasgo fundamental de su filosofía: su realismo. A fin de interpretar el sentido de modo realista, debemos vincularlo, no con *nuestros* procedimientos para decidir el valor veritativo de las oraciones, sino con su determinación como verdaderas o falsas por el modo en que las cosas son objetivamente, con independencia de nuestro conocimiento: por la realidad misma, por decirlo así. Nuestra captación del sentido consiste, por consiguiente, no en la habilidad para determinar el valor veritativo de las oraciones, o para reconocerlas como te-

niendo uno u otro valor veritativo, sino en el *conocimiento* de lo que las hace verdaderas o falsas.

Así, no podemos, después de todo, extraer de Frege un tratamiento claro de qué es captar un sentido; y necesitamos saberlo, en particular, a fin de evaluar la tesis de que la percepción sensorial supone la captación de un pensamiento o sentido. Las expresiones lingüísticas tienen un significado, y no es de ninguna manera completamente evidente que, al explicar en qué consiste ese significado, necesitemos explicar lo que es conocer ese significado o tenerlo en mente. Pero se trata solo de una *teoría* que algo parecido al significado juega un papel en la percepción de un objeto físico: para apoyar esa teoría, se debe argumentar que una captación del significado es un ingrediente en el proceso (psicológico) de percibir.

La interpretación solidaria de una captación del sentido como una habilidad hace de la captación del sentido el concepto primario: ahora no tenemos ningún tratamiento de qué es un sentido salvo el que está anidado en el tratamiento de una captación de ese sentido. El sentido, en otras palabras, se ha convertido en el acusativo afín del verbo “comprender”. Como he comentado, esto no acuerda con la mitología según la cual un sentido es un objeto que existe independientemente con el cual la mente de algún modo hace contacto. Pero habría sido un obstáculo adicional a la aceptación de Frege del tratamiento de una captación del sentido como una habilidad que entre en conflicto con su concepción de los sentidos como esencialmente capaces de ser, pero no siendo esencialmente, los sentidos *de* las expresiones lingüísticas, esto es, con su concepción de la prioridad relativa del pensamiento sobre el lenguaje. La dificultad no surge simplemente de la explicación de la noción de captar un sentido. Es, más bien, intrínseca a las diversas doctrinas de Frege acerca del sentido mismo: de ella depende la cuestión de si sus dos modos de discutir el sentido pueden ser reconciliados. Saber si un cierto sentido está asociado con una palabra dada es, dentro del tratamiento solidario, captar cómo su presencia en una oración contribuye a lo que se necesita para determinar la oración como verdadera o falsa. Podemos permitir fácilmente que

alguien que comprende otra palabra, en el mismo lenguaje o en otro, como haciendo la misma contribución, le asocie el mismo sentido: pero ¿qué podría ser captar ese sentido, pero no *como* el sentido de alguna palabra real o incluso hipotética? *Nosotros* no podemos hacerlo, de acuerdo con Frege, pero debemos ser capaces de explicar qué sería hacerlo. Pues su versión oficial es que no es intrínseco a los pensamientos el ser expresados en el lenguaje, y que no hay contradicción en suponer seres que puedan captarlos en su desnudez, desprovistos de ropaje lingüístico, pero que “es necesario para nosotros los hombres que un pensamiento del cual somos conscientes esté conectado en nuestra conciencia con una u otra oración”.¹⁰⁹

El ejemplo dado antes, de una revisión natural del criterio de Frege para la igualdad del sentido, aparentemente muestra que no podemos prescindir de una concepción disposicional de la captación de un pensamiento. Del mismo modo, no podemos prescindir de una concepción ocurrente de captar el sentido de una palabra: pues podemos estar bastante familiarizados con el hecho de que una palabra particular tenga dos sentidos distintos, y sin embargo, cuando alguien profiere una oración que la contiene, la tomamos (quizás erróneamente) solo en uno de aquellos sentidos. No obstante, en el caso de un pensamiento completo, la noción ocurrente es por mucho la más destacada y, respecto del sentido de una palabra, la noción disposicional es por mucho la más destacada, de modo tal que la tesis de la dependencia parece ser generada por una negación de la distinción ocurrente/disposicional. Construido disposicionalmente, captar el sentido de una palabra –sea que esto comprende ser consciente de que la palabra tiene ese sentido, o simplemente captar el concepto que de hecho expresa, sin comprender necesariamente la palabra– no tiene un contexto. El sentido de la palabra puede permitir su ocurrencia en ciertos contextos y no en otros: pero la palabra misma es entendida de forma aislada, en el sentido de que, si la comprendemos en lo absoluto, captamos de ese modo su contribución a la determinación del sentido de cualquier con-

109 “*Erkenntnisquellen*” (1924-5), Sección B, *Posthumous Writings*, p. 269.

texto más amplio en el que pueda ocurrir de manera inteligible. Asimismo, si alguien capta su sentido disposicionalmente, lo entenderá como un componente común de un gran rango de pensamientos completos, pero no puede decirse que lo capta solo como un componente de un pensamiento cualquiera en particular: no puedes captar un pensamiento sin aprehenderlo como articulado en componentes que podrían ocurrir como partes de otros pensamientos y, si pudieras, no podrías en absoluto decir que captas sus componentes como distinguibles dentro de él. Sin embargo, la importancia de la tesis de la dependencia no puede disminuirse tan fácilmente. Una disposición debe ser capaz de ser activada o realizada. La tesis de la dependencia, por lo tanto, puede ser re-enunciada: la captación disposicional de un sentido puede ser activada solo en la captación ocurrente de un pensamiento del cual ese sentido es un constituyente. Esta tesis podría plausiblemente ser atribuida a Frege –al menos al Frege que enunció el principio del contexto: y suministra un fundamento adicional para sostener que esa apelación al sentido que está involucrada en la percepción sensorial debe consistir en la captación de un pensamiento completo.

Capítulo 11

Husserl sobre la percepción: la generalización del significado

¿Cuál puede ser el fundamento de Frege para sostener que la percepción sensorial involucra la captación de un sentido? Es, presumiblemente, que la percepción sensorial normalmente requiere de la conciencia de uno o más objetos, y que nunca podemos simplemente ser conscientes de un objeto, en el sentido de que nuestro estado de conciencia pueda ser completamente descrito indicando el objeto del que somos conscientes: este objeto debe dárse nos de un modo particular, y el modo en el que nos es dado es siempre un sentido que puede ser un constituyente del pensamiento. La impresión sensorial puede ser *del* objeto, en el sentido que el objeto la origina, pero, siendo un mero contenido de la conciencia, no tiene la capacidad de indicar más allá de sí misma hacia ese objeto: solo un sentido –un constituyente del pensamiento– tiene tal capacidad de señalar algo como su referencia.

La teoría seguramente tiene gran plausibilidad, pero se adecua bastante mal a la concepción de Frege sobre la relación entre pensamiento y lenguaje. Señalamos antes que concebir la captación del sentido como una habilidad entra en conflicto con su idea de que no hay ninguna imposibilidad intrínseca en captar un pensamiento en su desnudez, más que como expresado en palabras; pero su explicación sobre la percepción discrepa, a la inversa, con su posición adicional de que los seres humanos solo pueden captar aquellos pensamientos que conciben como los sentidos de las oraciones. Hay, por supuesto, interpretaciones más débiles y más fuertes de este requisito. La más fuerte sería que podemos pensar solo dentro del lenguaje; la más débil, que ninguno de nosotros puede tener un pensamiento que es inca-

paz de expresar. Ciertamente la tesis de que la percepción sensorial involucra la captación de un pensamiento o la realización de un juicio entra fuertemente en conflicto con una interpretación fuerte, porque está lejos de ser plausible que alguna operación lingüística consciente sea necesaria para, o incluso acompañe con frecuencia, la percepción sensorial.

En *Logische Untersuchungen*, Husserl expresó una concepción completamente contraria sobre la percepción.¹¹⁰ Argumentó como sigue:

Consideremos un ejemplo. Miro hacia el jardín, y doy expresión de mi percepción con las palabras “¡Un mirlo pasa volando!”. *¿Cuál es aquí el acto en el que yace el significado?* [...] Deberíamos decir: no es la percepción, al menos no ella sola. Es claro que no podemos describir esta situación diciendo que, además del sonido de las palabras, nada más que la percepción es dada como determinando la significación de la preferencia. Pues una afirmación realizada *sobre las bases de esta misma percepción* podría funcionar de manera bastante diferente y por ello mismo mostrar un *sentido bastante diferente* [...] Y, a la inversa, el fraseo de la oración, y su *sentido*, podrían permanecer *iguales, mientras que la percepción varía de muchas maneras*. Cada alteración casual de la posición relativa del observador altera la percepción misma [...]; pero tales diferencias son irrelevantes para el significado del enunciado perceptivo.

Concluye que:

No podemos suponer que la percepción sea el acto en el cual el sentido de un enunciado perceptivo [...] es logrado [...]; tendremos que favorecer, en cambio, una concepción de acuerdo con la cual esta función del significado se atribuya a un acto de un tipo uniforme, que esté libre de las limitaciones de la percepción o incluso de la imaginación [...]

Acepta, sin embargo, que no se trata simplemente de que la percepción dispare la preferencia y el acto que le da su significado: más bien, cuando puede decirse que la preferencia expresa

110 Investigación VI, §4.

genuinamente la percepción, el acto que le da su significado está, en un sentido que no explica claramente, unido a la percepción.

Es cierto que, en otra parte del mismo libro, bosquejé débilmente su teoría posterior. Allí dijo:¹¹¹

Si imaginamos una conciencia anterior a todas las experiencias, es posible que tenga las mismas *sensaciones* que nosotros. Pero no verá ninguna cosa y ningún evento involucrando cosas, no percibirá árboles ni casas, ni vuelos de pájaros o ladridos de perros. Aquí uno mismo se siente inmediatamente tentado a expresar el asunto así: para una conciencia tal, las sensaciones no *significan* nada, no *cuentan* para ella como *signos* para la propiedad de un objeto, así como tampoco el complejo que forman cuenta como un signo del objeto mismo; simplemente son vividas, pero carecen de... una *interpretación* objetivadora [...] Aquí, entonces, podríamos hablar del significado y de los signos tal como lo hacemos en conexión con expresiones lingüísticas y simbólicas [...] Este modo de hablar [...] no debe ser malentendido como significando que la conciencia considera las sensaciones, haciendo de ellas los *objetos* de la percepción, y adopta luego una interpretación basada en ellas [...]

Más bien, dice, en una frase ya citada, que en el caso ordinario las sensaciones son “*componentes* de la experiencia perceptiva –partes de su contenido descriptivo– pero en absoluto sus *objetos*”. El resultado es que la percepción está constituida por “las complejas experiencias de las sensaciones siendo animadas por un cierto acto-carácter, una cierta concepción, una cierta intención”.

En *Ideen*, Husserl introdujo su noción de noema, y desarrolló un nuevo tratamiento de la percepción sensorial como informada por un noema. Este tratamiento no puede ser equiparado con el de Frege, ya que, como observamos previamente, caracteriza expresamente a la noción de noema como una *generalización* de la de sentido o significado: por ejemplo, en el Volumen III de *Ideen*, editado póstumamente, dice bastante abiertamente: “El noema no es más que una generalización de la idea de significado al dominio entero de los actos”.¹¹²

111 Investigación I, §23.

112 *Ideen*, Vol. III, cap. III, §16; *Husserliana*, Vol. V, ed. M. Biemel, La Haya, 1952, p. 89.

Eso descarta inmediatamente que Husserl hubiera podido adoptar consistentemente la misma explicación sobre su noción de significado que Frege ofreció sobre su noción de sentido. Para Frege, un sentido es intrínsecamente un constituyente de los pensamientos y, como observa en una oración de “*Der Gedanke*” ya citada, “los pensamientos se encuentran en la conexión más cercana con la verdad”.¹¹³ Un sentido es para él una instrucción, por así decir, para un paso en la determinación de un pensamiento como verdadero o falso; el paso consiste en determinar una referencia del tipo lógico apropiado, y la instrucción, en una manera particular de hacerlo. (En vistas del realismo de Frege, la instrucción debe ser pensada como dirigida, no hacia nosotros, sino hacia la realidad). Los pensamientos, tal como Frege los concibió, son diferentes de cualquier otra cosa en la medida en que solo ellos son capaces de ser caracterizados como verdaderos o como falsos, y sus constituyentes son, por lo tanto, igualmente diferentes de cualquier otra cosa. Lo que sea que sirva el propósito de un sentido –lo que sea que constituya un medio particular para determinar un objeto o una función– es un sentido, formando parte de varios pensamientos; todo lo que no sirva ese propósito no se puede asemejar en lo más mínimo a un sentido. Una concepción bastante distinta sobre el sentido o el significado se requiere si vamos a tener algo que pueda ser generalizado, como Husserl quiso generalizarlo para obtener la noción de noema.

A esto podría objetarse que la generalización de Husserl consiste exclusivamente en separar el sentido de cualquier medio lingüístico de expresarlo. Esta interpretación parece concordar con alguna de sus explicaciones. Por ejemplo, en *Ideen* dice:¹¹⁴

Estas palabras [“significar” y “significado”] en primera instancia se relacionan solo con la esfera lingüística, con la de “expresar”. Es, sin embargo, casi inevitable y, al mismo tiempo, un importante progreso epistémico, extender los significados de estas palabras y modificarlos apropiadamente para que se vuelvan aplicables de cierto modo [...] a todos los actos, estén o no entrelazados con actos expresivos.

113 “*Der Gedanke*”, p. 74.

114 *Ideen*; §124.

La interpretación, sin embargo, no es enteramente correcta. Husserl traza una distinción entre dos ingredientes del noema de un acto mental: aquello que es capaz de ser expresado en palabras, para lo que a veces usa la frase “el sentido noemático”, y que forma aquello que llama el “núcleo” o “centro” del noema; y aquellos ingredientes que no son expresables de esa manera, que forman las capas externas del noema completo. Así, en *Ideen* dice:¹¹⁵

Cada una de estas experiencias es “habitada” por un sentido noemático, y por más estrechamente relacionado que pueda estar en experiencias distintas, en efecto esencialmente el mismo en lo que respecta a la constitución del núcleo, sin embargo se colorea en experiencias de distinto tipo [...] A partir de ello observamos que debemos separar desde dentro del noema *completo* [...] *estratos esencialmente distintos*, que se agrupan ellos mismos en torno a un “núcleo” central, alrededor del “sentido objetual” puro –alrededor de eso que [...] es descriptible simplemente mediante expresiones objetivas idénticas, porque podría ser algo idéntico en experiencias paralelas de distinto tipo.

En otra parte del mismo trabajo¹¹⁶ explícitamente afirma que:

Cada cosa “intencionada [*Gemeinte*] como tal”, cada intención [*Meinung*] en el sentido noemático de cualquier acto (en efecto, como su núcleo noemático) es *expresable a través de “significados”* [...] La “expresión” es una forma notable, que permite ella misma ser adaptada a cada “sentido” (al “núcleo” noemático) y lo eleva al reino del “logos”, de lo *conceptual* y de este modo a lo *universal*.

Por “significados” aquí Husserl claramente quiere decir “significados lingüísticos”. Un noema consiste así, en su núcleo central, de un sentido que puede ser expresado lingüísticamente, pero no está, en general, presente como expresado de esa manera en el acto mental que informa. El noema comprende, además, capas externas de las que no se afirma que sean expresables en

115 *Ibid.*, §91.

116 §124.

el lenguaje. En la sección de la cual fue tomada la primera cita, Husserl está principalmente interesado en ese componente de estas capas externas que le dan al acto lo que él llama su “carácter”, esto es, que hacen que sea el tipo de acto que es: un acto de percepción, de memoria, de imaginación, y así; no resulta claro si ver a alguien entrar y escuchar a alguien entrar tienen el mismo o distinto carácter. Los actos mentales de estos y de muchos otros tipos podrían tener un sentido noemático o núcleo central en común. La verdad en esto es que todos estos “actos” son, o al menos pueden ser, aquello que en la tradición analítica se denomina “actitudes proposicionales”. Recordamos *que* algo es así, que anteriormente percibimos que era así, mientras, quizás, otros meramente lo visualizan como siendo así, o se preguntan si era así, o temen que sea así. El carácter se corresponde de este modo con la cualidad en la terminología temprana, y mantiene con el núcleo una relación vagamente análoga a aquella que mantiene eso que Frege denominó “fuerza” con un sentido fregeano; pero la noción de Husserl es bastante más general. La analogía es débil en el sentido de que, para Frege, la fuerza unida a una proferencia servía para transmitir lo que el hablante estaba *haciendo* con el pensamiento que estaba expresando –afirmando que es verdadero, preguntando por su verdad, o cosas similares; pero el carácter de ser una percepción visual difícilmente pueda ser descrito como algo que el sujeto está haciendo con el sentido noemático que informa ese acto. El carácter difícilmente pueda ser la única de las capas externas del noema; pero Husserl no nos ayuda demasiado a entender cuáles son las otras.

Incompleta como era la explicación de Frege sobre la percepción sensorial, parece haber una considerable similitud entre ella y la de Husserl: ambos consideran un acto de percepción como informado por un sentido expresable en palabras. La teoría de Frege está obstaculizada por su compromiso con la tesis de que los pensamientos son accesibles a nosotros solo a través del lenguaje. Si esto significa que podemos captar pensamientos solo al comprender oraciones que los expresan, obtenemos una teoría muy implausible de la percepción sensorial; pero, si dejamos de lado tal aseveración, nos quedamos sin explicación de cómo cap-

tamos aquellos pensamientos que abren para nosotros el mundo externo en la percepción. Pero la teoría de Husserl no está en una mejor situación, sino peor. Su noción de significado no estaba, en efecto, conectada al principio con los sentidos de las palabras, y entonces se puede pensar que es separable; pero eso solo subraya la falta de cualquier explicación sustancial de lo que es. Deberíamos esperar que la veracidad de la percepción o de la memoria, la realización del miedo o la satisfacción de la esperanza, y cosas por el estilo, sean explicables como la verdad de un juicio o proposición contenida dentro del sentido noemático; pero no sabemos cómo se combinan los significados constituyentes para constituir un estado de cosas como objeto intencional, ya que no apuntan, como los sentidos fregeanos, por su propia esencia a la verdad. No sabemos *por qué* todos los sentidos noemáticos pueden ser expresados en el lenguaje; y aunque resulta claro que son separables del lenguaje, no sabemos cómo los captamos o, por consiguiente, qué es exactamente el ingrediente noético en un acto de percepción sensorial (el “problema del enlace” de Smith).

Para comprender con mayor claridad qué tenía Husserl en mente, consideremos la pregunta “¿Qué *es* el noema de un acto de percepción sensorial?”, sin prestarle excesiva atención a la cuestión de la expresividad. Sería un completo error equiparar el noema con el ingrediente de la impresión sensorial en un acto perceptivo. Éstos son llamados colectivamente “*hyle*” por Husserl, y su concepción de ellos es la misma que la de Frege. El noema es lo que hace del acto perceptivo uno que tiene un objeto, y por consiguiente es algo que señala más allá de sí mismo a un objeto en el mundo externo; las impresiones sensoriales, por otro lado, en sí mismas, no señalan algo más allá –simplemente las *tenemos*. “En sí mismas” aquí significa ‘consideradas como tales’, más que ‘cuando se aíslan de sus acompañamientos’: no podemos tener impresiones sensoriales no informadas por un noema o, si podemos, entonces no estamos percibiendo nada; y en el caso normal de la percepción genuina, las impresiones sensoriales no pueden ser aisladas del acto en el cual están integradas con el noema. El noema debe tener las siguientes propiedades: es aquello que hace que la percepción sea *de* un objeto; puede ser un ingrediente común de

distintos actos de percepción, tal como un sentido puede ser el sentido de distintas preferencias; y puede variar mientras el objeto permanece igual, tal como puede haber sentidos distintos con la misma referencia. Consiste, por lo tanto, en una primera instancia, en nuestra aprehensión de nuestras impresiones sensoriales como representaciones de un objeto externo. Para que el uso de una expresión lingüística alcance la referencia a un objeto, debe haber, en su sentido, aquello que, junto con las circunstancias de su uso, constituye un objeto particular como su referente. Ahora bien, para que su acto de percepción tenga un objeto externo genuino, el observador debe percibir algún objeto particular; y bien podría pensarse que, de igual manera que con el sentido lingüístico, el noema debe involucrar lo que sea requerido para hacer del acto perceptivo una percepción de exactamente ese objeto. Debe haber, por supuesto, un tratamiento de aquello que hace de un objeto particular aquello que, en un tiempo dado, es percibido por un sujeto particular. No debemos normalmente considerar esto como problemático, sino como explicable en términos causales: el objeto percibido es eso que da origen a nuestras impresiones sensoriales. Pero, para Husserl, lo que determina el objeto de la percepción, al igual que lo que determina el objeto de cualquier otro acto mental, es interno al acto, esto es, intrínseco al noema que informa ese acto. Del mismo modo, lo que determina de qué objeto se habla o se piensa es, dentro de la explicación de Frege, interno al pensamiento expresado o considerado: el objeto de discusión o explicación es el referente del sentido asociado con el término singular usado o constitutivo del pensamiento. Cualquier conexión causal es por lo tanto irrelevante.

Más precisamente, es irrelevante en todos los casos salvo aquellos en los cuales el concepto de causalidad está involucrado en un sentido relevante, como cuando pienso en alguien como la persona que inició mi tren de pensamiento presente tras haberla notado. Sería posible sostener que el noema que informa cualquier acto de percepción siempre involucra la referencia a un objeto particular a través de la noción de causalidad, a saber, como siendo la causa de las impresiones sensoriales de los sujetos. Pero, por lo que he entendido, Husserl no propone esto

como una solución, ni se involucra en ningún otro esfuerzo especial por explicar qué hace que un objeto *particular* sea aquello a lo que se dirige un acto dado de percepción. En la Investigación VI de *Logische Untersuchungen*, había dedicado cierta atención al uso de una frase demostrativa como “ese mirlo” en donde él lo llama un “enunciado perceptivo”, esto es, un informe de la observación presente. Pero, en su tratamiento posterior, su preocupación, cuando discute el noema de un acto tal, parece concentrarse por completo sobre la aprehensión del objeto por parte del percipiente, no meramente como un objeto externo, sino como teniendo (actualmente) ciertas características generales. La necesidad de que un acto de percepción involucre un noema equivale al requisito de que siempre percibimos un objeto *como* teniendo tales características: como siendo de cierto tipo, digamos, o teniendo una cierta forma tridimensional o, de nuevo, como dispuesto a comportarse de ciertos modos.

En algunos pasajes, Husserl lleva esto bastante lejos. Aquí hay uno del póstumamente publicado *Erfahrung und Urteil*:¹¹⁷

El mundo fáctico de la experiencia es experimentado como un *mundo tipificado*. Las cosas son experimentadas como árboles, matorrales, animales, serpientes, pájaros; específicamente, como pino, limonero, lila, perro, víbora, golondrina, gorrión y cosas por el estilo. La mesa es caracterizada como siendo familiar y sin embargo novedosa.

Me imagino que aquí Husserl sugiere que esto es novedoso, en el sentido de que esa mesa particular no ha sido vista anteriormente, pero familiar al ser una *mesa*. Continúa:

Aquello que es dado en la experiencia como un individuo nuevo primero es conocido en términos de lo que ha sido percibido ge-

117 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Praga, 1938; Hamburg, ed. L. Landgrave, 1948, Parte III, cap. I, §83(a), pp. 398-9; trad. al inglés por J. Churchill y K. Ameriks, *Experience and Judgement*, Evanston, 1973, p. 331. [N. del T.: traducido al castellano por Jas Reuter y Bernabé Navarro, *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.]

nuinamente; trae a la mente lo parecido (lo similar). Pero lo que es aprehendido *de acuerdo al tipo* también tiene un horizonte de experiencia posible con las prescripciones correspondientes de familiaridad y tiene, por lo tanto, tipos de atributos todavía no experimentados esperando. Cuando vemos un perro, inmediatamente anticipamos sus modos adicionales de comportamiento: sus maneras típicas de comer, jugar, correr, saltar y cosas por el estilo. No vemos de hecho sus dientes; pero conocemos de antemano cómo se verán sus dientes –no en su determinación individual sino *de acuerdo al tipo*, dado que ya hemos tenido experiencias previas y frecuentes con animales similares, con perros, que tienen cosas tales como dientes y de este modo típico.

En una percepción visual de un perro, entonces, el noema hace de la percepción una intrínsecamente *de un perro*, en el sentido de que, aunque fuera ilusoria, una caracterización de la experiencia perceptiva incluiría su ser de un perro. En un caso tal, por lo tanto, está encarnado en el noema que informa las impresiones visuales de que lo que estoy viendo es un perro. Ahora, una primera reacción a este pasaje podría ser que el tratamiento de Husserl sobre la percepción en la Investigación Lógica VI se ajustaría mucho mejor al caso. Sin importar cuánto pueda nuestro reconocimiento del animal como un perro, y, en efecto, del objeto como un animal, en la experiencia, formar algún tipo de unidad con nuestra percepción de él, ambos actos son distinguibles: registrar lo que es visto como un perro es, en esta concepción, un mero *acompañamiento* conceptual del acto de percepción, un juicio *incitado* por él pero no inseparable de él.

Dejemos de lado esta cuestión por el momento. Lo que claramente no se puede separar, siquiera conceptualmente, de la percepción es la aprehensión del percipiente de la forma tridimensional del objeto, incluyendo, por supuesto, aquellas partes actualmente no accesibles a los sentidos, su orientación y su distancia aproximada respecto a él. A esto debemos, según creo, agregar la impresión de su rigidez y cohesión: si es algo que se dispersará, como una bocanada de humo, si fluye, como agua o melaza, si cuelga, como pieza de cuerda, o si permanece con su forma actual, si no se la somete a presión; y si, como un animal o una máquina en funcionamiento, se moverá por sí o solo

bajo fuerzas externas. Éstos y otros caracteres adicionales que pudieran agregarse, todos tienen que ver, como dice Husserl, con las expectativas generadas por el acto de percepción. Debemos notar, en particular, que la forma que se considera que tiene el objeto gobierna otras expectativas distintas de aquellas que generalmente se mencionan en conexión con esto, a saber, cómo se verá desde otras posiciones. También gobierna expectativas acerca de su comportamiento, por ejemplo, si permanece sobre una superficie plana horizontal, si se coloca sobre ella con una orientación u otra; pues nuestra aprehensión del mundo como se nos revela en la percepción sensorial es guiada, desde una etapa muy temprana de nuestras vidas, tanto por una clasificación básica de tipos de sustancia de acuerdo con su comportamiento, como por una física y una geometría terrestres rudimentarias. Todo ello, entonces, puede, al menos plausiblemente, ser considerado como perteneciente al noema en algo parecido a la concepción de Husserl, y, presumiblemente, al núcleo central.

Capítulo 12

Proto-pensamientos

En la actualidad, generalmente se aceptaría que una gran parte de nuestro ver un objeto *como* de esta o aquella forma o naturaleza es integral al acto de la percepción visual, y lo mismo para los otros sentidos; lo que es oscuro es el tratamiento que ha de darse del ver *como*. Claramente, tiene mucho que ver con las expectativas generadas por la percepción; de manera igualmente clara, no se trata simplemente de tener estas o aquellas expectativas, pues el bien conocido cambio voluntario o involuntario de aspecto de una pintura, tal como el Cubo de Necker y tantas otras, difícilmente puede ser explicado de ese modo. Nuestra pregunta actual es si la noción de *sentido* nos asiste aquí, y, si lo hace, de qué manera. Tanto Frege como Husserl seguramente fueron muy lejos al asimilar la “interpretación” que, por medio de su informar nuestras sensaciones, constituye nuestras percepciones sensoriales, a los pensamientos que expresamos en el lenguaje. Para Frege, simplemente *consistía* en tales pensamientos, a los cuales, además, creía que nosotros los seres humanos solo tenemos acceso a través del lenguaje; para Husserl, consistía en parte en significados que son completamente expresables en el lenguaje –probablemente mediante oraciones completas, a pesar de haberlo dejado poco claro– y en parte en significados en un sentido generalizado que no son expresables de esa manera. Pero de hecho aquí estamos operando en un nivel inferior al del pensamiento como expresable en palabras; en ese nivel, digamos, en el que operan los animales desprovistos de lenguaje. Frege señaló, en efecto, que no podemos atribuirle a un perro un pensamiento tal como “Solo hay un perro obstruyendo mi cami-

no”, porque no tiene el concepto “uno”.¹¹⁸ Observó, sin embargo, que eso no significa que el perro sea incapaz de distinguir entre ser atacado por un perro hostil o por varios. Bien podría, por ejemplo, haber adoptado una política de mantenerse firme en una ruta particular cuando hay solo un perro hostil alrededor, pero de retirarse cada vez que haya más de uno, y hacer lo que nos parece difícil de describir de otro modo que como “mirando a su alrededor para asegurarse de que haya solo uno”. No obstante, como observó Frege, el perro no tiene “conciencia, siquiera tenue, de ese elemento común que lo expresamos mediante la palabra ‘uno’ entre los casos, por ejemplo, en que es mordido por *un* perro más grande y en los que persigue a *un* gato”; y ello nos impide atribuirle seriamente el pensamiento, “Hay solo un perro allí”. Tiene, podríamos decir, *proto-pensamientos*, que no pueden ser precisamente expresados en el lenguaje, porque cualquier oración que se nos sugiere es demasiado rica conceptualmente para ese propósito.

Quizás el caso menos difícil para la caracterización de tales proto-pensamientos, al menos a medida que nos involucramos en ellos, sea el puramente espacial. Un conductor o un remero pueden tener que estimar rápidamente la velocidad y la dirección de los automóviles o de los botes que se aproximan y sus trayectorias probables, considerar qué acciones evasivas tomar, y cosas por el estilo: es natural decir que está involucrado en un pensamiento altamente concentrado. Pero el vehículo de tales pensamientos ciertamente no es el lenguaje; debiera decirse, según creo, que consiste en la imaginación visual superpuesta a la escena visualmente percibida. No se trata simplemente de que esos pensamientos no sean de hecho puestos en palabras: es que no tienen la estructura de los pensamientos verbalmente expresados. Pero merecen el nombre de “proto-pensamiento” porque, si bien sería complejo hablar de verdad y falsedad respecto de ellos, están intrínsecamente conectados con la posibilidad de que estén equivocados: el *juicio*, en un sentido no técnico, es exactamente lo que el conductor y el remero necesitan ejercer.

118 *Die Grundlagen der Arithmetik*, §31.

El proto-pensamiento se distingue del pensamiento pleno, como en los que se involucran los seres humanos para quienes el lenguaje es su vehículo, debido a su incapacidad para separarse de actividades y circunstancias presentes. Un ser humano puede ser asaltado de repente por un pensamiento, que podría ser la clave para la solución de un problema matemático o respecto del hecho de que se ha olvidado en casa algún documento imprescindible; en el último caso, puede dar la vuelta e ir por él. Un animal, o, para el caso, un infante, no puede actuar de ese modo. Nuestros pensamientos pueden flotar libres del entorno: podemos seguir un tren de pensamientos bastante irrelevante para nuestros alrededores o para lo que estamos haciendo. Un animal puede resolver problemas bastante complejos, mediante un proceso de pensar la solución, como ha sido ilustrado por los chimpancés de Köhler, o por el poni que, confrontado por una rejilla de retención, se tumbó y rodó sobre ella; pero su pensamiento, o, más exactamente, proto-pensamiento, no puede flotar libre, sino que puede ocurrir solo como integrado a la acción presente. Esta limitación se debe presumiblemente, como he sugerido, al hecho de que su vehículo consiste en imágenes espaciales superpuestas sobre percepciones espaciales. El conductor y el remero también pueden resolver problemas bastante complejos, y con gran rapidez: pero su pensamiento será llevado a cabo mayormente en el nivel pre-lingüístico que permite tal actividad intelectual solo como integrada a la acción presente. Es difícil para nosotros reconocer en nosotros mismos la operación de esta facultad simplemente porque nos deslizamos tan fácilmente desde los proto-pensamientos hacia los pensamientos plenos cuyo vehículo es el lenguaje; pero no podemos ofrecer un buen tratamiento de nuestra habilidad básica de aprehender el mundo y movernos por él si la pasamos por alto. Ese preciso error se encuentra en la sugerencia, una vez hecha por A. J. Ayer, de que es mediante la adquisición del lenguaje que los infantes aprenden a concebir el mundo como un espacio tridimensional en el cual se ubican.

Por lo tanto, debemos responder a la tesis de Frege de que podemos concebir, sin contradicción, seres que piensen los mismos pensamientos que tenemos nosotros, sin vestirlos en el len-

guaje, permitiendo que pueda haber una actividad no lingüística muy parecida al pensamiento, pero negando que necesariamente arrojará pensamientos expresables de manera precisa en el lenguaje. Los pensamientos, o algo parecido a los pensamientos, no necesitan tener un vehículo lingüístico, pero no pueden ocurrir sin un vehículo de algún tipo; si permitimos que puedan, es difícil ver cómo podríamos explicar qué es para un pensamiento tener un vehículo, o cómo podríamos decir que *alguna vez* pensamos *en* palabras.

El nivel sub-lingüístico de los proto-pensamientos es esencialmente espacial, y por consiguiente debe ser concebido como operando en nuestra aprehensión de aquello que percibimos como teniendo una forma tridimensional y ocupando una posición tridimensional. Pero también es esencialmente dinámico: involucra la aprehensión de las posibilidades y probabilidades de los movimientos, y el efecto del impacto. Por esta razón, incorpora, no meramente la percepción de la posición, la forma y el movimiento, sino también el reconocimiento de las propiedades más visibles de las cosas materiales. Es un rasgo inmediato incluso de nuestras percepciones visuales que observemos objetos como diferenciados de acuerdo al tipo general de material del que consisten: si son rígidos o flexibles, elásticos, frágiles o plásticos, cohesivos como un terrón de azúcar, o un montón de granos como el azúcar en polvo, sólidos, líquidos o gaseosos, húmedos o secos, lisos o ásperos, grasosos o limpios, etc. La razón por la cual usamos pistas visuales para proyectar estas propiedades, aunque la visión sin ayuda no las revela, es precisamente que tienen importancia respecto de las posibilidades dinámicas; y así, también, deben ser admitidas como componentes de los proto-pensamientos que, de acuerdo con la propuesta presente, deben ser considerados como cumpliendo el rol del noema que Husserl creyó que informaba nuestras impresiones sensoriales para constituir nuestras percepciones.

¿Es posible atribuir al alcance de los proto-pensamientos conceptos, tales como el de un perro, tan específicos como aquellos adscritos por Husserl en el pasaje citado en las pp. 181-82, al noema de una percepción, o es correcto entender aquí que Husserl confundió la percepción misma con los pensamientos plenos

provocados por ella? La dificultad para decidir el asunto se encuentra en la enorme familiaridad de los tipos de objetos que, en su mayor parte, percibimos; uno no puede ver un poste de luz, un conejo, un auto, un árbol, una perilla de una puerta, una margarita, una cuchara o un nubarrón, sin reconocerlos inmediatamente como lo que son. Se debe, sin embargo, observar que lo que Husserl dice sobre nuestra percepción del perro puede decirse, con una considerable demostración de razón, sobre la percepción que un gato tiene de él; pues el gato ciertamente da la apariencia de tener expectativas tan definidas sobre el comportamiento probable del perro, y sobre el tipo de dientes que tiene en su boca, como tiene cualquier ser humano. La cuestión no es precisamente si podemos adscribirle al gato la posesión de versiones toscas de conceptos tales como los de perro y pájaro. No se trata meramente de que el gato no reconozca un principio fundamental tal como que nada es un perro que no sea la descendencia de perros, o de que pueda fallar al clasificar un pingüino, un avestruz o incluso un águila como un pájaro, sino que no tiene ningún concepto, propiamente así llamado, en lo absoluto. No tiene ningún concepto, porque no puede realizar las operaciones sobre los conceptos que un usuario del lenguaje puede realizar: no puede tener el pensamiento de que todos los perros son peludos, o preguntarse si hay algún tipo de excepción a esa generalización, o reflexionar sobre que ciertos perros son más peludos que otros. Pero, así como los pensamientos involucran conceptos, los proto-pensamientos también involucran proto-conceptos; nuestro interrogante es, por lo tanto, si un proto-pensamiento puede tener el reconocimiento de algo como un perro como un ingrediente del mismo modo en que puede tener el reconocimiento de algo como rígido o flexible. Me parece que seguramente puede: que Husserl estaba en lo cierto al pensar que se lo puede considerar como abarcando el reconocimiento de *tipos* de objetos con comportamientos característicos que son familiares en nuestra experiencia y evocar respuestas comportamentales específicas de nuestra parte.

Invocar la autoridad de Husserl en esta explicación, por supuesto, es tendencioso, pues no distinguió los pensamientos de los proto-pensamientos, sino que consideró el núcleo central del noema

como expresable en el lenguaje sin distorsión, mientras que dejaba suponer que los estratos circundantes no son expresables del mismo modo. Esta es, sin embargo, la debilidad fundamental de su tratamiento, y también de la de Frege. Ambos tratamientos de la percepción sensorial se aproximan a lo que debe ser la verdad del asunto. Estaban obviamente en lo cierto al sostener que la percepción no es simplemente un asunto de sensación, sino que tiene un componente adicional al menos análogo al pensamiento. Pero ningún tratamiento es aceptable tal y como está. Frege simplemente identificó el componente adicional con el pensamiento, mientras que Husserl quiso explicarlo mediante la generalización de la noción de sentido; pero el primero falló en mostrar cómo los pensamientos pueden fundirse con las sensaciones, mientras que el segundo falló en aclarar cómo la noción de sentido era capaz de generalización.

Lo que muestra, más marcadamente que la debilidad interna de estos dos tratamientos, que ninguno puede ser aceptado tal y como está es la imposibilidad de adaptarlos para explicar el proceso perceptivo de animales o de infantes que aún no están en posesión del lenguaje. No podemos decir que los animales estén encerrados en sus mundos internos de sensaciones y sean incapaces de alcanzar una conciencia de la realidad física; sin embargo, hemos visto que los pensamientos del tipo de los que son expresables en el lenguaje no pueden serles atribuidos. Es un error suponer que, porque, por medio del lenguaje, podemos involucrarnos en procesos de pensamiento tanto más ricos y precisos que aquellos de los que son capaces los animales, nosotros no participamos en otros muy similares a los de ellos. Un gato puede percibir un perro tal como puede hacerlo un ser humano: no hay ninguna buena razón para suponer que deba darse un tratamiento absolutamente diferente de las percepciones de tal objeto del felino y del humano. Para alcanzar un tratamiento adecuado de la percepción, el pensamiento en sentido pleno tiene que diferenciarse del proto-pensamiento del cual son capaces los animales sin lenguaje, y en el que nosotros, también, debemos ser vistos como participando frecuentemente, voluntaria e involuntariamente, y debe emprenderse la difícil tarea de decir claramente en qué consisten tales proto-pensamientos.

Capítulo 13

Pensamiento y lenguaje

(i) La filosofía del pensamiento

Gran parte de la discusión precedente puede parecer alejada de nuestra investigación inicial en torno a los orígenes de la filosofía analítica. Si identificamos el giro lingüístico con el comienzo de la filosofía analítica propiamente dicha, no puede haber dudas de que, sin importar la gran medida en que Frege, Moore y Russell prepararon el terreno, el paso crucial fue dado por Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus* de 1922. Nos hemos ocupado, sin embargo, de la preparación del terreno. Antes de que la filosofía del lenguaje pudiera ser vista, no como una rama menor especializada del tema, sino como el tronco desde el cual el resto de las ramas crecen, fue primero necesario concederle un lugar fundamental respecto a la filosofía del pensamiento. Esto no podía ocurrir sino hasta que la filosofía del pensamiento se desenredara de la psicología filosófica; y eso dependía, a su vez, de ese paso que dejó perplejo a Brentano, la exclusión de los pensamientos de la mente y el consecuente rechazo del psicologismo. El paso fue dado por Frege y por el Husserl de *Logische Untersuchungen*, que había sido muy profundamente influenciado por Bolzano, si no, como muchos han argumentado, por el propio Frege. Frege fue el primer filósofo en la historia en lograr algo parecido a un tratamiento plausible de la naturaleza de los pensamientos y de su estructura interna. Su tratamiento dependía de su convicción respecto del paralelismo entre pensamiento y lenguaje. Su interés residía en el pensamiento, no en el lenguaje por sí mismo: estaba interesado en aquellas características del lenguaje irrelevantes para la expresión de los pensamientos solo

con el fin de dejarlas a un lado. Sin embargo, su estrategia para analizar el pensamiento fue analizar las formas de su expresión lingüística o simbólica. Aunque continuó reiterando que no es esencial al pensamiento y a los constituyentes del pensamiento que los captemos como los sentidos de las oraciones y de sus partes, respectivamente, no es claro que su tratamiento del sentido de las expresiones lingüísticas pueda ser transpuesto a un tratamiento de los pensamientos considerados independientemente de su expresión en palabras. Cuando conscientemente los filósofos adoptaron la estrategia que Frege había perseguido, el giro lingüístico fue de este modo decisivamente dado.

Una vez que el giro lingüístico había sido dado, el axioma fundamental de la filosofía analítica –que la única ruta hacia el análisis del pensamiento pasa a través del análisis del lenguaje– naturalmente pareció convincente. La aceptación de ese axioma resultó en la identificación de la filosofía del pensamiento con la filosofía del lenguaje o, para otorgarle un gran título, con la teoría del significado; en este punto, la filosofía analítica había alcanzado la mayoría de edad. Davidson nos ofrece un ejemplo extraordinariamente claro del hecho de que, para los filósofos analíticos fieles al axioma fundamental, la teoría del significado es en efecto fundamental para la filosofía en su totalidad: sus escritos sobre una notablemente amplia gama de temas comienzan con una exposición de su punto de vista general de la forma de una teoría del significado, y pasa a esbozar las consecuencias que se siguen de él para el tema en cuestión. Wittgenstein, por el contrario, en sus escritos tardíos evitó cualquier *teoría* general del significado, creyendo que cualquier intento de tratamiento sistemático del lenguaje debe forzar diversos fenómenos dentro de una única forma de descripción que forzosamente distorsionaría muchos de ellos, y que por lo tanto solo es posible un acercamiento fragmentado; pero también creyó que el objetivo de toda la filosofía es permitirnos observar el mundo de manera correcta al lograr una concepción imponente del funcionamiento de nuestro lenguaje, y por lo tanto de la estructura de nuestro pensamiento.

La frase “la filosofía del pensamiento” no resulta familiar, aunque está deviniendo más común a través de los trabajos de

Evans y de sus seguidores, tales como Peacocke, filósofos de la tradición analítica que han rechazado el axioma fundamental. Desde el presente punto de vista, no se han retirado muy lejos, porque aunque ya no le dan el mismo lugar fundamental al lenguaje, todavía tratan la filosofía del pensamiento como el fundamento de la filosofía, de modo que la arquitectura general del tema permanece esencialmente igual tanto para ellos como para quienes aún adhieren al axioma fundamental.

La filosofía del pensamiento es esa parte de la filosofía a la que, aparte de la filosofía de las matemáticas, Frege le dedicó su principal atención: él mismo se refirió a ella como “lógica”, pero es mejor reservar este término, incluso con el sufijo “filosófica”, para aquello que tiene que ver con la inferencia deductiva. La filosofía del pensamiento se ocupa de la pregunta acerca de qué es tener un pensamiento, y de la estructura de los pensamientos y sus componentes: qué es para un pensamiento ser sobre un objeto de una u otra clase, qué es captar un concepto y cómo un concepto puede ser un componente de un pensamiento. Una preocupación por tales cuestiones ha sido manifestada, en efecto, por los filósofos desde hace un largo tiempo, y por aquellos de escuelas muy diversas: pero la filosofía del pensamiento no pudo emerger como un sector distinguible del tema sino hasta haberse desenredado de la filosofía general de la mente. Como anteriormente observé, ello solo pudo suceder después de haberse dado el paso de expulsar los pensamientos de la mente; y este paso, dado no solo por Frege en tanto que abuelo de la filosofía analítica, sino igualmente por Husserl en cuanto que fundador de la fenomenología, fue por lo tanto uno de los dos que debieron darse antes de que pudiera darse cualquier respuesta plausible a la pregunta “¿Qué es un pensamiento?”. El otro ha sido apenas tratado en este libro. Expresado en términos lingüísticos, consiste en reconocer la primacía de la oración en un tratamiento del significado: se requiere una explicación del significado de una palabra para determinar la contribución que dicha palabra hace a los significados de las oraciones que la contienen, y no se requiere que haga nada más que eso.

Expresado en términos del pensamiento más que del lenguaje, el principio es aquel de la primacía completa de los pensa-

mientos completos por sobre sus sentidos constitutivos, esto es, una versión debilitada de lo que fue denominado anteriormente “tesis de la dependencia”, a saber, que tales sentidos pueden ser captados solo como una parte común potencial de diferentes pensamientos completos. (La tesis de la dependencia propiamente dicha requiere que sea una parte *actual* de un pensamiento completo particular). Como Frege percibió, un pensamiento completo debe caracterizarse como aquel que tiene sentido calificar de verdadero o falso: la conexión entre sentido y valor veritativo tiene, por lo tanto, que ser hecha desde el principio, si cualquier respuesta plausible a la pregunta “¿Qué es un pensamiento?” ha de darse.

Fue Frege quien primero planteó claramente la pregunta “¿Qué es tener un pensamiento?”, demandando una respuesta no psicológica, y fue él quien primero intentó suministrar una respuesta sustantiva a ella. Un fragmento curioso entre sus trabajos póstumamente publicados, que consiste en diecisiete breves observaciones numeradas, puede arrojar una luz inesperada sobre su desarrollo intelectual.¹¹⁹ Muestran ser una secuencia de comentarios a la Introducción de la *Logik* de Lotze, publicada en 1874. Tendemos a pensar en Frege como en un lógico matemático –el primer lógico matemático– que se fue volcando gradualmente hacia la filosofía en el curso de llevar a cabo, y de proporcionar argumentos para justificar, su proyecto de fundar una teoría de los números y un análisis sobre la lógica pura. Es mi creencia, sin embargo, que los comentarios de Frege a la *Logik* de Lotze fueron escritos antes de que *Begriffsschrift* de 1879 fuera escrito, y así representan la pieza más temprana de su escritura filosófica que ha llegado hasta nosotros. Si estoy en lo correcto, ellos muestran que estaba interesado en las preguntas filosóficas generales mucho antes de intentar construir una fundamentación lógica para la aritmética; y la pregunta sobre la que sus comentarios sobre Lotze se centran es “¿Qué es un pensamiento?”.

119 G. Frege, “*Siebzehn Kernsätze zur Logik*”, *Posthumous Writings*, pp. 174-5. Ver M. Dummett, “*Frege’s ‘Kernsätze zur Logik’*”, *Inquiry*, Vol. 24, 1981, pp. 439-48; reimpresso en M. Dummett, *Frege and other philosophers*, Oxford, 1991.

Ya aquí encontramos una negación de que las leyes de la lógica pueden ser establecidas mediante investigaciones psicológicas, una clara distinción hecha entre pensamientos y combinaciones de ideas, la posibilidad de ser verdadero o falso señalada como la marca distintiva de un pensamiento, e incluso la tesis de que la verdad es indefinible. Entre las preocupaciones estrictamente filosóficas de Frege, en contraposición a aquellas referidas más particularmente a la matemática, la búsqueda de una caracterización de los pensamientos y de aquello que los distingue de los contenidos de la conciencia propiamente dichos fue la más temprana y la más duradera.

(ii) La concepción del lenguaje como código

La expulsión de los pensamientos de la mente iniciada por Bolzano condujo a lo que a menudo se denomina “platonismo”, como se ejemplifica mediante la mitología de Frege del “tercer reino”: pues, si los pensamientos no son contenidos de la mente, deben localizarse en un compartimento de la realidad distinto tanto del mundo físico como del mundo interior de la experiencia privada. Esta mitología les sirvió a Frege y a Husserl como un bastión contra el psicologismo al que se opusieron. Si, ahora, nuestra capacidad para el pensamiento se iguala con, o al menos se explica en términos de, nuestra habilidad para usar el lenguaje, no se requiere el bastión en cuestión: pues el lenguaje es un fenómeno social, de ningún modo privativo de un individuo, y su uso es públicamente observable. Es por esta razón que el giro lingüístico puede ser visto como un dispositivo para continuar tratando a los pensamientos como objetivos y como completamente diferentes de los eventos mentales internos, sin tener que recurrir a la mitología platonista. Es por lo tanto peligroso revertir la prioridad del lenguaje por sobre el pensamiento, a la manera de Evans y otros: el peligro es recaer en el psicologismo. Ahora, según Frege, el principal crimen del psicologismo fue hacer que los pensamientos sean subjetivos y, por lo tanto, incommunicables. Hemos visto, sin embargo, que incluso si hubie-

ra pensamientos incommunicables –como Frege mismo a regañadientes se vio obligado a conceder– tales pensamientos todavía no serían contenidos de la conciencia; se sigue que la expulsión de los pensamientos de la mente no descansa solamente sobre el argumento a partir de la objetividad.

Ahora, puede sonar perverso sostener que los pensamientos no son elementos de la conciencia: los pensamientos, y los fragmentos de los pensamientos, son, después de todo, precisamente aquello que los novelistas que han intentado representar el flujo de la conciencia han representado como sus constituyentes. Regularmente se habla de que los pensamientos “les ocurren” a las personas: es por eso que estamos obligados a admitir una noción ocurrente de captar un pensamiento. La fuerza de negar que los pensamientos sean contenidos mentales se ve claramente, sin embargo, cuando consideramos la concepción del lenguaje como código, expresada con mucha precisión en el siguiente pasaje de Saussure:¹²⁰

Supongamos que hay dos personas, A y B, hablando la una con la otra. El circuito comienza en el cerebro de una de ellas, digamos A, en donde los contenidos de conciencia, que podemos llamar conceptos, están localizados, asociados con representaciones de los signos lingüísticos, o imágenes auditivas, que sirven para expresarlos. Podemos suponer que un concepto dado lanza en el cerebro una imagen auditiva correspondiente; ese es enteramente un fenómeno *psíquico*, seguido a su vez por un proceso *psicológico*: el cerebro transmite a los órganos que producen el sonido un impulso que se corresponde con la imagen; las ondas sonoras son entonces propagadas desde la boca de A hasta el oído de B: un proceso puramente *físico*. Luego, el circuito continúa en B, en el orden inverso: desde el oído hasta el cerebro, una transmisión fisiológica de la imagen auditiva; en el cerebro, la asociación psicológica de esa imagen con el concepto correspondiente.

Este tratamiento del proceso de comunicación es claramente insostenible. Imita los tratamientos asociacionistas presentados

120 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. T. de Mauro, París, 1985, pp. 17-18. [N. del T.: traducción castellana de Amado Alonso, *Curso de Lingüística General*, Buenos Aires, Losada, 1945.]

por los empiristas británicos; pero ellos identificaban los conceptos con las ideas, que entendían típicamente como imágenes mentales. La concepción de una asociación establecida entre tales imágenes mentales e imágenes auditivas o impresiones no es en sí misma absurda: lo que estaba equivocado en su tratamiento era la representación de los conceptos –los significados de las palabras– como imágenes mentales en primer lugar. Pero el que alguien entienda una palabra como expresión de un cierto concepto no puede explicarse como consistiendo en que la palabra evoca en su mente un concepto con el que ha llegado a asociarla, ya que no hay un proceso tal como un concepto llegando a la mente de alguien: una melodía, un nombre, una escena recordada o un perfume puede venir a la mente, pero un concepto no es la clase de cosa de la que puede decirse esto inteligiblemente. Aunque se tratara de un concepto que solo ese individuo pudiera captar, de modo que no pudiera ser comunicado a otro, seguiría sin ser el tipo de cosa de la que podríamos decir que viene a la mente. Es cierto, como hemos visto, que debemos admitir un sentido ocurrente de considerar que una palabra tiene un cierto significado, ya que un mismo individuo puede considerar que una palabra ambigua tiene en una ocasión uno de sus dos sentidos y en otra ocasión, el otro; necesitamos por lo tanto un tratamiento de qué es considerar una palabra, en una ocasión dada, como teniendo un significado particular. Esto, sin embargo, no será proporcionado del modo simple sugerido por Saussure. Si tener un concepto fuera como tener un dolor intermitente, en el cual el concepto llega a la mente en ciertas ocasiones, todavía necesitaríamos una explicación sobre lo que es *aplicar* ese concepto. Por lo común, juzgaríamos que alguien incapaz de aplicarlo simplemente carece del concepto, tal como juzgamos que alguien incapaz de decir si algo es o no un árbol, o de decir algo respecto de lo que los árboles son o hacen, ignora el significado de la palabra “árbol”: para él podría ser inútil afirmar que, cuando escucha la palabra, el concepto de árbol llega a su mente, aunque fuera un concepto que no puede aplicar. Más bien, su habilidad para aplicar el concepto *constituye* el tener ese concepto: no hace ninguna diferencia si, cuando lo aplica, algo llega hasta su mente

en el modo en que una melodía podría hacerlo; y, por esa razón, cualquier cosa que haya llegado a su mente no *sería* el concepto.

Lo que Frege denominó “sentidos” eran para él tanto los ingredientes destacados de los significados de las palabras como las partes constitutivas de los pensamientos. Los sentidos, al menos los de los términos generales, están estrechamente conectados con los conceptos de los que habla Saussure: una palabra puede expresar un cierto concepto, y quien la comprenda como expresión de ese concepto ha captado su sentido. Es debido a que no puede hablarse sobre conceptos que llegan a la mente como lo hacen las imágenes mentales que no pueden ser descriptos como contenidos de la conciencia; y es precisamente esto lo que ofrece el terreno más sólido para crear el axioma fundamental de la filosofía analítica, esto es, que el análisis del pensamiento puede y a la vez debe proceder a través del análisis de su expresión lingüística. Porque si no podemos caracterizar una captación del significado de una palabra como la asociación del concepto apropiado con la palabra, entonces, incluso si se supone que el sujeto posee el concepto antes de aprender la palabra, no podemos hacer *uso* de esa hipótesis al explicar en qué consiste su comprensión de la palabra. Puede ser, en efecto, que las habilidades que manifiestan su captación pre-lingüística del concepto deben además ser poseídas por cualquiera de quien se dice que comprende la palabra, pues la ejercitación de estas habilidades forma parte de cualquier uso de la palabra adecuado para la adscripción de una comprensión plena de la misma. En ese caso, sin embargo, la descripción de este uso puede hacerse explícita sin apelar a su captación previa del concepto; y esta descripción pondrá de manifiesto en qué consiste una captación del concepto. Así, parece que un tratamiento del significado lingüístico no puede descansar sobre ninguna concepción de los pensamientos que el hablante pueda haber sido capaz de tener, o sobre los conceptos que pueda haber captado, previo a su adquisición del lenguaje; una explicación de los significados lingüísticos será incapaz de explotar la suposición de que el hablante ya tenía pensamientos del tipo que aprende a expresar en palabras cuando aprende por primera vez el lenguaje. Más bien, al explicar el significado lin-

güístico, con ello estaremos explicando qué es tener tales pensamientos. Sin embargo, dado que hay muchos pensamientos que son evidentemente inaccesibles para criaturas sin ningún medio para manipular casos o ejemplares lingüísticos o simbólicos, y dado que todos los pensamientos son más perspicuamente articulados en el lenguaje que mediante cualquier otro medio de expresión, una teoría del significado para un lenguaje suministra el único medio que tenemos para lograr un tratamiento de los pensamientos adecuado para el rango de los pensamientos humanos en general.

Es debido a que no puede hablarse, en este sentido, de conceptos que llegan a la mente a la manera en que sí pueden hacerlo las ideas, que no pueden describirse como contenidos de la conciencia. Ahora bien, un pensamiento no puede ser captado excepto como un complejo: tener un pensamiento es un modo de activación de la habilidad que comprende una captación de cualquiera de los conceptos que involucra el pensamiento. No es solamente que los pensamientos deban responder a lo que Evans denominó la “restricción de generalidad”, por ejemplo, que nadie podría tener el pensamiento “Esta rosa huele dulce”, sin saber (aproximadamente) qué son las rosas, o sin ser capaz de tener otros pensamientos sobre esa rosa, o sin percatarse de qué es para otras cosas oler dulce o para alguna cosa no oler dulce.¹²¹ Es que nadie puede tener un pensamiento tal sin aprehender su complejidad, esto es, en este ejemplo, sin concebirse a sí mismo como alguien que piensa acerca de una rosa, y como quien piensa algo que puede ser verdadero de ciertas cosas, y falso de otras.

(iii) ¿Son los pensamientos contenidos de la conciencia?

¿Cómo podemos, entonces, ir de la premisa de que los conceptos no son contenidos de la conciencia a la conclusión de que los pensamientos tampoco son contenidos de la conciencia? ¿Podemos argumentar que, ya que un pensamiento es un complejo,

121 Ver G. Evans, *The Varieties of Reference*, pp. 100-5.

y los constituyentes del complejo no son contenidos mentales, el complejo mismo no puede ser un contenido mental? Esto no parece seguirse inmediatamente, porque la imposibilidad de que un concepto llegue a la mente puede ser explicable por la tesis de la dependencia: un concepto no puede existir en sí mismo, ni, por lo tanto, llegar a la mente por sí mismo, sino solo *como* un constituyente de un pensamiento, que quizás pueda llegar a la mente. De este modo, aunque la concepción del lenguaje como código desarrollada por Saussure debe ser rechazada, la negación de Frege de que los *pensamientos* son contenidos mentales todavía parece estar a la espera de fundamentos.

Al plantear estas preguntas, nos hemos deslizado hacia la identificación del concepto expresado mediante una palabra con su sentido, y ello no es del todo correcto: más bien, una captación del sentido de una palabra es una manifestación de una posesión del concepto. Más perjudicialmente, hemos vuelto a la concepción del sentido como algo que está ante la mente, ahora en combinación con otros sentidos para formar un pensamiento completo. Esto es casi inevitable mientras adhiramos a la mitología de Frege; pero, habiendo rechazado la mitología, debemos rechazar, con ella, la noción de un pensamiento como algo que está ante la mente como un objeto a ser inspeccionado. Porque el hecho es que la imagen mitológica es incoherente. Es perfectamente consistente decir a la vez que este atril no es un contenido de mi mente, sino un constituyente de la realidad física externa a ella, y que yo soy consciente de él en virtud de que se me presenta visualmente: pues la impresión visual constituye el modo de mi conciencia. Pero, como hemos visto, en la teoría de Frege, no es solamente que un pensamiento que estoy considerando no sea un contenido de mi mente, sino un constituyente de una realidad inmaterial externa a ella; es, además, que mi aprehensión del pensamiento no está mediada por nada en mi mente: más bien, se presenta *directamente* en mi mente –y con todo, no es un contenido de mi mente. Y esta concepción no es consistente.

Dado que la posesión de un concepto es una habilidad, no puede, debido a su naturaleza, formar nada sino un trasfondo necesario para tener un pensamiento. Se ha dicho anteriormente

que una captación del sentido de una palabra es una manifestación particular de la posesión del concepto correspondiente, pero esto no es todavía completamente preciso. En la interpretación disposicional de “captar el sentido”, esto es en sí mismo una habilidad, por ejemplo, el reconocer la verdad o la falsedad de enunciados que contienen la palabra; e, incluso en la interpretación ocurrente, es más como una propensión a tratar o a responder a un tal enunciado particular, de un modo más que de otro. Una captación del sentido de una palabra que expresa un concepto dado se describe de esta manera más apropiadamente como un conjunto de habilidades que forman una especie de la cual la posesión del concepto es de género superordinado. Conformar el trasfondo esencial para la captación del pensamiento expresado por una oración, ya sea escuchada o pronunciada, en el sentido de que la mera proferencia de la oración sirve para expresar el pensamiento, y el mero escuchar la oración, para aprehenderlo, para alguien que conoce el lenguaje, sin ninguna actividad mental adicional, subsecuente o simultánea, de su parte.

Es debido a que la posesión de un concepto forma el trasfondo de una captación ocurrente de un pensamiento –de lo que llamamos *tener* un pensamiento–, que los pensamientos se nos ocurren frecuentemente de otra manera que como expresados mediante oraciones completas. Un hombre busca sus lentes en su bolsillo, no los encuentra y mira su saco: una mirada de consternación cubre su rostro. Podríamos subtitular esto así: “¿Dónde están? Ah, los puse en otro traje esta mañana. Me debo haber olvidado *nuevamente* de sacarlos de mi otro saco”. Pero el acompañamiento verbal de su tren de pensamiento podría ser muy escaso, o incluso no existir. Incluso si ha proferido la oración “He olvidado mis lentes en mi otro saco”, esto habría expresado su pensamiento solo en virtud del trasfondo, a saber, su conocimiento del lenguaje. Por lo tanto, no es un misterio que, en el caso que imaginé, es el trasfondo de sus acciones, sentimientos y percepciones aquello que hace que sea correcto atribuirle aquellos pensamientos: su concentración respecto del paradero de sus lentes, y el haber atravesado una secuencia similar anteriormente, juntos son suficientes para hacer de su memoria de

haberlos puesto en otro saco un vehículo del pensamiento de parte de quien posee los conceptos relevantes. Aquí tenemos solo un caso extremo de lo que sucede cuando alguien expresa un pensamiento complejo por medio de apenas una o dos palabras, para sí mismo (como una nota para un discurso) o para otro que lo conoce muy bien, o que ha discutido el tema con él. Todo esto sirve para aclarar la noción de un contenido de la mente con el que hemos estado operando: es algo cuya presencia es independiente de todas las circunstancias de trasfondo. El pensamiento de que ha dejado sus lentes en su otro saco se le ocurre genuinamente al sujeto en nuestro ejemplo, en el momento en que su mirada de desconcierto cambia a una de irritación: pero, además, no es la clase de cosa que pueda ser un contenido de la mente en el sentido ahora explicitado.

(iv) El pensamiento como anterior al lenguaje

Tales casos, los de pensamiento apenas verbalizado o incluso no verbalizado, incrementan la atracción de aquello que es más natural en cualquier caso, a saber, una estrategia invertida que explica al lenguaje en términos de los pensamientos, concebidos como captados independientemente del lenguaje, antes que a la inversa: pues si la posesión de conceptos relevantes es suficiente como un trasfondo para tener un pensamiento dado, y si es posible manifestar la posesión de esos conceptos en un comportamiento no lingüístico, entonces, después de todo, será posible explicar qué es tener ese pensamiento sin apelar a su expresión lingüística. Tal estrategia de explicación filosófica, largamente defendida por Roderick Chisholm, necesitará, por supuesto, evitar recaer en la concepción ilegítima del lenguaje como código, ilustrado por la cita de Saussure. Esto puede, sin embargo, hacerse mediante el repudio de la identificación de Frege de los sentidos de las palabras con los correspondientes constituyentes del pensamiento. En tal concepción, la comprensión de una oración, o, mejor, de una preferencia particular de ella, puede involucrar el reconocimiento del oyente de que se le requiere que tenga un

cierto pensamiento (no, por supuesto, aceptarlo como verdadero); el significado de una palabra que ocurre en una oración será entonces el de una señal que circunscribe el pensamiento que se le requiere que tenga, antes que una representación del correspondiente constituyente de ese pensamiento.

Es de esta aproximación de lo que observamos antes que está en peligro de recaer en el psicologismo que Frege y Husserl estaban tan ansiosos por evitar. No es mi intención aquí discutir con ningún grado de detalle la problemática compleja de la prioridad, respecto a la explicación filosófica, entre pensamiento y lenguaje. Mi argumento para distinguir los pensamientos propiamente dichos de los proto-pensamientos se basó en la no disponibilidad, para una criatura desprovista de lenguaje, de muchos de los conceptos expresables en el lenguaje: qué pensamientos, propiamente dichos, pueden adscribirse a un ser sin lenguaje dependerá entonces de una investigación cuidadosa de los conceptos que se supone poseen. Es obvio, como un hecho empírico, que, mientras que un perro puede recordar dónde escondió un hueso y una ardilla dónde depositó sus provisiones de nueces, ninguno puede darse cuenta de repente que debió dejar algo en algún lugar. La razón fundamental de esto es, claramente, que dichos animales no tienen una memoria para eventos pasados específicos, como nosotros la tenemos; y esto, a su vez, se sigue del hecho de que no tienen los conceptos requeridos para localizar eventos en el tiempo pasado. Es al menos plausible que tales conceptos sean accesibles solo para aquellos que poseen un lenguaje que incluye algún esquema de fechado, absoluto o relativo respecto al presente: si es así, un pensamiento del tipo “He olvidado mis lentes en mi otro saco”, aunque puede ocurrir no verbalizado, está disponible solo para un usuario del lenguaje.

El verdadero fundamento de la doctrina de Frege, compartido por Bolzano y por Husserl, de que los pensamientos y sus sentidos constituyentes no son contenidos mentales reposa, así, en su diferencia categorial respecto de las imágenes mentales y de las impresiones sensoriales, más que donde Frege lo ubicó, en la objetividad del pensamiento y en la subjetividad de lo mental. La mitología del “tercer reino”, construido para defender la doc-

trina, en realidad la socava, sin embargo: nuestra aprehensión de los pensamientos debe ser no mediada, mientras que aquello de lo que tenemos una conciencia inmediata solo puede ser un contenido mental. Ahora bien, una teoría como la de Evans, que explica al lenguaje en términos del pensamiento, se encuentra, a menos que sea formulada muy toscamente, en un peligro relativamente pequeño de ignorar la diferencia categorial entre pensamientos e ideas en el sentido de Frege; pero está bajo cierto peligro de pasar por alto el punto de la insistencia de Frege en la comunicabilidad de los pensamientos. Esto necesita alguna explicación.

(v) La comunicabilidad de los pensamientos

Frege repetidamente sacó conclusiones más débiles acerca de la subjetividad de lo que llamó “ideas” (*Vorstellungen*) que las que sus argumentos garantizaban. De ellos infirió que no podemos conocer si tu impresión sensorial es la misma que la mía, mientras que debería haber inferido que la pregunta carece de sentido; dijo que nunca podemos comunicar por completo nuestras ideas y sensaciones a otros, cuando sus argumentos implican que no podemos comunicarlos en absoluto. Esto señala algo vergonzoso respecto de la corrección de esos argumentos. Su creencia exagerada en la subjetividad radical de las “ideas” surgió del fracaso en aplicar sus propias doctrinas a ese caso; más precisamente, del fracaso en sacar las consecuencias para la epistemología de su filosofía del pensamiento y del lenguaje. El conocimiento, una vez comentó al pasar, se expide en juicios.¹²² Un juicio es, en su caracterización, un “avanzar de un pensamiento hacia un valor veritativo”.¹²³ Los juicios, y por consiguiente el conocimiento, están sujetos, por consiguiente, a las mismas restricciones que los pensamientos: si los pensamientos son intrínsecamente comunicables, entonces, los juicios deben ser intrínsecamente comu-

122 G. Frege, “Lógica” (1897), *Posthumous Writings*, p. 144.

123 G. Frege, “*Über Sinn und Bedeutung*”, p. 35.

nicables y, por lo tanto, cualquier conocimiento que podamos tener debe ser comunicable. La retirada de Frege, en “Der Gedanke”, hacia una noción de pensamiento incommunicable fue un error.¹²⁴ Es verdad que, si te digo “He sido herido” hay un sentido en el cual tú no puedes *pensar* el pensamiento que expresé. Si tú piensas “Yo también he sido herido” no estás pensando el pensamiento que expresé, en el modo en que Frege usa el término “pensamiento”, ya que estás pensando sobre una persona diferente y por consiguiente tu pensamiento podría ser falso mientras que el mío era verdadero. Si, por otra parte, piensas “Dummett ha sido herido”, nuevamente no estás pensando el pensamiento que yo expresé, ya que no me estás eligiendo como el tema de tu pensamiento en el mismo modo en que yo lo hice, y así, nuevamente, tu pensamiento podría ser falso mientras el mío era verdadero, a saber, si tú me has identificado erróneamente. En este sentido, por lo tanto, Frege estaba en lo cierto al decir que, para mí, el pronombre de primera persona “yo” representa un modo en el que me soy dado, en el que no puedo ser dado a nadie más. Pero de ello no se sigue que haya algo que necesariamente falle en comunicar. Aunque no puedes *pensar* mi pensamiento, sabes precisamente qué pensamiento estaba expresando: aunque no puedas pensar en mí del mismo modo en que yo pienso en mí cuando hablo de mí en primera persona, sabes de qué modo estaba pensado en mí mismo, a saber, de ese preciso modo en que piensas en ti mismo cuando hablas sobre *ti* en primera persona.

Si lo que vale para el conocimiento también vale para todo tipo de conciencia, entonces llegamos a las dos conclusiones que siguen: uno no puede pensar en, y por consiguiente tampoco puede ser consciente de, un objeto, excepto como dado de un modo particular; y, para cualquier modo en que uno puede pensar en un objeto, debe ser posible transmitirle al otro el modo en que uno está pensando al respecto. Esos dos princi-

124 G. Frege, “Der Gedanke”, p. 66: “Cuando el Dr. Lauben tuvo el pensamiento de que ha sido herido, probablemente se basó en la manera primitiva en que se dio a sí mismo. Y solo el propio Dr. Lauben puede captar los pensamientos específicos de ese modo. Pero ahora él podría querer comunicarse con otros. No puede comunicar un pensamiento que solo él puede captar”.

prios se aplican, como normalmente Frege los aplica, a objetos en el mundo físico, e, igualmente, a los objetos abstractos que caracteriza como objetivos aunque no actuales. Pero, dado que son bastante generales, deben también aplicarse a los contenidos de la conciencia: nuestra conciencia de objetos internos debe estar mediada por el pensamiento, tal como lo está nuestra conciencia, en la percepción sensorial, de los objetos externos. Se sigue que las “ideas”, también, deben ser comunicables: a pesar de nuestra tendencia incorregible a creer lo contrario, no puede haber ningún rasgo de nuestras sensaciones que no pueda ser transmitido a otros, aunque haya mucho que de hecho no comunicamos. No tiene sentido afirmar que hay algo sobre lo cual no podamos hablar: pues, si no podemos hablar de ello, nuestro intento de hablar al respecto deberá ser necesariamente frustrado. Puede que haya algo como tener sensaciones sin ser consciente de ellas: quizás esta sea la condición de varios organismos simples, y posiblemente sea el efecto de aquellas anestésicas alarmantes bajo las cuales el paciente exhibe todas las reacciones de dolor usuales, pero subsecuentemente afirma no haber sentido nada. Pero para nosotros en un estado normal, tener una sensación es ser conscientes de ella, esto es, tener pensamientos sobre ella; y por consiguiente no podemos atribuir sensaciones tales como las que nosotros tenemos a cualquier criatura a la que no podamos además atribuirle al menos proto-pensamientos.

Reconocer que las “ideas” son comunicables, en contraste con la opinión de Frege, de ningún modo elimina la distinción entre ideas, como siendo contenidos mentales, y pensamientos, como no siéndolo: pues la comunicabilidad de las ideas descansa en la comunicabilidad de los pensamientos. Más exactamente, al decir que las ideas son comunicables simplemente *queremos decir* que los pensamientos sobre ellas son comunicables; no tendría sentido decir de un contenido mental que podría ser comunicado del modo en que un pensamiento puede ser comunicado. Y una negación de que los contenidos de la conciencia son incomunicables, como creía Frege, tampoco debilita la fuerza de su ataque y del de Husserl al psicologismo; pues el psicologismo al que se

oponían estaba de acuerdo con ellos en cuanto a las operaciones psicológicas y a los contenidos mentales sobre los que operan como esencialmente privados. Un psicologismo de este tipo está forzado a invocar la *suposición* de que los eventos privados que ocurren en la conciencia de cualquier sujeto son esencialmente similares a aquellos que ocurren en la conciencia de otro: debe representar esto como una suposición (o, en el mejor de los casos, como una hipótesis probable pero improbable) precisamente porque sostiene, como lo hizo Frege, que no hay modo de comparar los dos conjuntos de eventos mentales. Bien podría ser, entonces, que no haya ninguna concepción válida de lo mental, conforme con la cual los argumentos (muy similares) de Frege y Husserl contra el psicologismo –esos argumentos, a saber, que despliegan la objetividad del sentido– prueben que el sentido no es dependiente de procesos psicológicos. No es, en efecto, dependiente de procesos psicológicos; pero puede que los *argumentos* que utilizaron descansen en una concepción falsa sobre lo mental, que compartieron con los defensores del psicologismo. Eso, sin embargo, no vicia aquellos argumentos: porque permanecen como un baluarte perdurable contra toda concepción que haga a los sentidos que asociamos con las expresiones, o a los conceptos que aplicamos, dependientes de procesos o estados internos incommunicables.

Tales concepciones son perennemente tentadoras. La más conocida es la de la definición ostensiva privada, en la que se supone que cada individuo funda el sentido que asocia con una expresión para una propiedad observacional tal como un color. Otra es la idea de que cada uno asigna significados a las expresiones aritméticas mediante la referencia a su captación intuitiva de la estructura del sistema de números naturales, como se supone que demuestra la prueba de Gödel con respecto a la incompletitud de la aritmética. Toda concepción tal hace que la comunicación descansa en la fe: dado que, si comprendes mis palabras de acuerdo con el significado que intento transmitir, eso depende de procesos dentro de tu mente que no puedes comunicar y de los cuales por lo tanto no tengo conocimiento, y dado que el significado que intento transmitir igualmente de-

pende de procesos similares dentro de mi mente, nuestra creencia de que nos entendemos unos con otros descansa en una fe, que nunca puede ser verificada, de que nuestros procesos mentales son análogos. Debido a que descansa en la fe, es una concepción inaceptable de lo intersubjetivo, lo cual puede explicar por qué Frege se rehusó a reconocer cualquier categoría de lo intersubjetivo que no fuera lo totalmente objetivo; pues una concepción que requiere fe en la similitud de la subjetividad de las operaciones mentales internas contradice la comunicabilidad de los pensamientos. Hablamos un lenguaje común, y hemos aprendido ese lenguaje únicamente a partir de lo que estaba abierto a la vista de todos –la práctica de otros hablantes y su interacción con nosotros, incluyendo sus correcciones de nuestros errores. Todo lo que va a determinar los significados de las palabras de ese lenguaje debe, por consiguiente, estar también a la vista: sus significados no pueden depender de aquello que ocurre dentro de nuestras mentes, inaccesible a otros hablantes, y no puede depender de ello, incluso si tiene sentido hablar de tales procesos internos inaccesibles.

Ahora, el programa de Evans implica un peligro de caer en una tal concepción ilegítima, contradiciendo la comunicabilidad del pensamiento. Pues cuando los significados de las palabras son explicados en términos del tipo de pensamiento expresado por el hablante, y el tipo de pensamiento que se requiere del oyente si ha de comprender lo que dice el hablante, hay una concentración inevitable sobre lo que sucede dentro de las mentes de los individuos involucrados. El significado de una expresión del lenguaje común es objetivo porque está encarnado en el uso que un hablante competente debe hacer de esa expresión; pero cuando su significado se describe en términos de pensamientos que el hablante y el oyente necesitan tener a fin de usarla o entenderla correctamente, las conexiones con el uso públicamente observable se rompen, a menos que se proporcionen criterios públicos para que alguien tenga un pensamiento del tipo requerido.

(vi) El carácter social del lenguaje: el carácter individual de la creencia

Esto no es argumentar que un tratamiento del lenguaje puede ignorar todo lo que es peculiar de los hablantes individuales en favor de lo que pertenece a un lenguaje como una institución social. Por el contrario, un balance delicado entre las realidades individuales y sociales es esencial para cualquier descripción realista de la práctica lingüística. No se trata solamente de que necesitamos ser capaces de explicar la noción de un hablante individual comprendiendo su lenguaje, una comprensión que en todos los casos será parcial y en algunos aspectos, defectuosa; es que el paso entre lo que se quiere decir mediante lo que un hablante dice y lo que cree, desea o siente, va desde los hechos sociales hasta los hechos sobre un individuo. Lo que significa la preferencia de un hablante depende principalmente del uso correcto de las palabras en el lenguaje común, y solo en una mínima medida de sus intenciones. Pero el contenido preciso de la creencia que expresa de este modo depende de su captación personal de aquellas palabras. Esto es cierto de dos modos obvios y de uno menos obvio. El más obvio es que un malentendido de parte de alguien, del significado de una palabra del lenguaje común, resultará en una mala enunciación de la creencia que tiene; para saber lo que cree, debemos conocer cómo entiende la palabra, no cuál es su significado verdadero. En segundo lugar, es una característica ubicua de nuestro uso del lenguaje que aprovechamos la existencia de significados aceptados al usar palabras de las cuales solo tenemos una comprensión imperfecta. Si un mecánico me dice que la junta de mi auto está goteando, puedo decirle a alguien más que mi auto se encuentra en el taller para repararle la junta. Tengo suficientes razones para creer que el enunciado es verdadero, y puedo, al hacerlo, transmitir información correcta, aunque no tenga una idea clara de qué es la junta, más allá de que se trata de una parte del auto y que puede gotear. Mediante mi preferencia, indudablemente he *dicho* que la junta está siendo reparada: pero no puede decirse que yo *crea* que la junta esté siendo reparada, sino que solo algo llamado la “junta” está siendo reparado.

Ahora, en ambos casos, la palabra en cuestión tiene un significado en el lenguaje común que es conocido para otros hablantes, aunque no para el individuo en cuestión; pero hay casos en los que de nadie puede decirse que sabe todo lo que constituye el uso de la palabra en el lenguaje. Los nombres de lugares nos proporcionan un ejemplo excelente. De alguien que nunca ha escuchado sobre Bolonia, o que solo supiera acerca de ella que se trata de una ciudad en algún lugar de Europa, o que supiera que se trata de una región de Italia pero no supiera si es una ciudad, un lago o una montaña, no podría decirse que sabe o cree algo sobre Bolonia. Si usara el nombre “Bolonia”, de hecho se estaría refiriendo a esa ciudad, pero estaría en la misma posición que yo al usar la palabra “junta”: ninguna aserción que haya hecho podría expresar más que una creencia sobre una ciudad o lugar llamado “Bolonia”. Es, sin embargo, imposible decir qué tanto necesita saber alguien sobre la ciudad llamada “Bolonia” para calificar como capaz de saber o creer algo sobre Bolonia; yendo más al punto, no tiene sentido preguntar cuánto tendría que saber alguien para conocer todo lo que determina el uso del nombre “Bolonia” en el lenguaje común. Es ciertamente relevante para el uso de los nombres de lugares que hay medios reconocidos para llegar a los lugares que nombran, como también es relevante que hay medios reconocidos para saber cuándo has llegado. Esto significa, en primer lugar, que no solo la institución de los mapas y los atlas, sino también la de los sistemas de transporte y sus agencias, son parte de una práctica social completa que da a los nombres de lugares su uso y, en segundo lugar, que, mientras el nombre “Bolonia” ciertamente no significa “el lugar llamado Bolonia por aquellos que viven allí”, el hecho de que el nombre *es* usado por los habitantes es una hebra en el complejo que constituye el uso de ese nombre. Eso no quiere decir que solo aquellas prácticas que establecen la locación de una ciudad, montaña o río determinan su significado como un término del lenguaje común. Los nombres de lugares no solo difieren de acuerdo con el tipo de cosa que nombran (una ciudad, planicie, región o país): difieren también según si nombran un lugar famoso o uno poco conocido. Los nombres de ciudades muy famosas, ta-

les como Atenas, Moscú, Delhi o Pekín obtienen gran parte de sus significados en el lenguaje de la fama de sus portadores. No se puede considerar que alguien comprende adecuadamente el nombre “Roma” si no sabe nada sobre el Imperio Romano o el Papado: no solo debe saber esas cosas, sino que también debe saber que son ampliamente conocidas. Es por eso que el hábito estadounidense de hablar sobre “Roma, Italia” es tan ridículo: solo puede haber una única Roma, una sola Roma *simpliciter*, por la cual Roma, Ohio, Roma, Nueva York, Roma, Nebraska, y similares son llamadas así.

El punto principal, sin embargo, es que, en el uso de los nombres de lugares, tenemos una instancia del celebrado fenómeno que Putnam llamó la “división del trabajo lingüístico” mucho más profundo que los citados por él.¹²⁵ Sus ejemplos eran sobre términos tales como “oro” y, puedo agregar como un caso más interesante “temperatura”, que sirven como palabras del discurso cotidiano y como términos técnicos o teóricos, y de los cuales se considera que el primer uso es responsable del segundo: los hablantes cotidianos reconocen que, si un químico u orfebre dice que una sustancia no es oro, entonces no lo es. De tales palabras, ciertas personas, a saber los expertos, saben el significado completo, pues también conocen su uso cotidiano; es solo que consideramos que los hablantes ordinarios entienden por completo las palabras, a pesar de que reconocen la autoridad superior de los expertos sobre cómo aplicarlas. Pero el uso de un nombre de lugar no es algo que alguien pueda *conocer* en su totalidad. Es integral a nuestro empleo de los nombres de lugares en la superficie de la Tierra que es posible, usando una proyección u otra, dibujar mapas de partes de esa superficie: y así todas las técnicas complejas de topografía y de construcción de mapas desempeñan una parte en la red de prácticas que constituyen nuestro uso de los nombres de lugares. La información relevante para el uso de un nombre de lugar particular que es proporcionada

125 Hilary Putnam, “The Meaning of ‘Meaning’”, en H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, 1975, p. 227. [N. del T.: edición castellana a cargo del Instituto de Investigaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, *Mente, Lenguaje y Realidad*, México, 2012.]

por mapas no puede ser reducida a una lista inspeccionable que cualquiera podría aprender –digamos, la latitud, la longitud y la altura sobre el nivel del mar del lugar. Esto se aplica casi por igual a lo referido con el transporte hacia el lugar. Aquí tenemos la más clara de todas las instancias en las que el uso del lenguaje existe solo como entretejido con una multitud de prácticas no lingüísticas. La existencia de caminos y rutas de transporte, y, en nuestro tiempo, de ferrocarriles y vuelos aéreos, e incluso de agencias de viaje, ingresa esencialmente dentro del juego de lenguaje, para utilizar la frase de Wittgenstein, que involucra el uso de los nombres de lugar.

Aquí, entonces, observamos el carácter social del lenguaje en su forma más destacada. Pero cuando necesitamos caracterizar con completa precisión la creencia expresada por un hablante por medio de una oración que contiene un nombre de lugar, nuestra preocupación será únicamente por la conexión que personalmente hace entre el nombre y el lugar. Normalmente hablando, por supuesto, no tenemos ninguna razón para tomarnos la molestia de alcanzar tal precisión: es suficiente con que haya usado el nombre y con que sepa lo suficiente como para contar como capaz de tener una creencia sobre el lugar. En los casos delicados, sin embargo, podemos necesitar tomarnos la molestia: el ejemplo bien conocido de Pierre de Kripke nos proporciona un caso así.¹²⁶

(vii) El idiolecto y el lenguaje común

La transición entre lo que un hablante individual dice y lo que piensa –desde lo que las palabras que profiere significan en el lenguaje común hasta el contenido de sus creencias– está, así, mediada por su comprensión personal del lenguaje; y el ejemplo de los nombres de lugares muestra que no siempre podemos equiparar su comprensión de las palabras que usa con lo que

126 Saul Kripke, “A Puzzle about Belief”, en A. Margalit, (ed.), *Meaning and Use*, Dordrecht, 1979.

considera que son sus significados en el lenguaje común. La cuestión crucial es, sin embargo, si debemos considerar como primario el lenguaje público o su comprensión privada. Si el acercamiento a la filosofía del pensamiento a través de la filosofía del lenguaje ha de servir el propósito de salvaguardar la objetividad del pensamiento sin una mitología platónica, el lenguaje debe ser concebido como una institución social, como la posesión común de los miembros de una comunidad. Esto, en consecuencia, requiere que una teoría del significado deba primero explicar qué es para las expresiones del lenguaje ordinario, tales como el italiano, el inglés, el malayo, etc., tener los significados que tienen, y solo entonces, apelando a tal explicación, pasar a explicar en qué consistiría una captación que tiene un individuo de un lenguaje tal y cómo afectará la interpretación de sus preferencias y la atribución de actitudes proposicionales.

La alternativa es considerar la noción de idiolecto como central, esto es, un lenguaje como entendido por algún individuo, explicando en primer lugar qué es para ese individuo asociar las palabras de su idiolecto con los significados que tienen, y luego caracterizar un lenguaje común como un conjunto de idiolectos que se solapan. No es preciso que esta aproximación adopte una forma psicologista: en particular, no es preciso que involucre un rechazo del axioma fundamental de la filosofía analítica, la prioridad del lenguaje sobre el pensamiento en el orden de la explicación. Típicamente, tomará la forma de suponer que un hablante asume de manera implícita una teoría del significado para su idiolecto. En su célebre artículo “*Two Dogmas of Empiricism*”, Quine presentó una imagen del lenguaje como una red de oraciones articuladas de un tipo totalmente individualista: es decir, el lenguaje en cuestión solo podría ser entendido como el idiolecto de un hablante particular.¹²⁷ De acuerdo con esta imagen, existe, en cualquier momento, una función parcial sobre las oraciones del lenguaje, que les asigna valores veritativos:

127 W. V. Quine, “*Two Dogmas of Empiricism*”, en W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, Nueva York, 1963. [N. del T.: traducido al castellano por Manuel Sacristán, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1981.]

los cambios en esta función se deben conjuntamente al impacto de la experiencia, del que se dice que ocurre solo en la periferia de la red, y a las interconexiones de oraciones dentro de la red, que inducen nuevas asignaciones de valores veritativos a otras. Ya que no se tuvo en cuenta el desacuerdo entre distintos individuos, o las diferencias en sus experiencias, la imagen solo puede ser comprendida como un intento de representar los cambios en las creencias de un solo individuo, registrados por su aceptación o rechazo de las oraciones que las expresan, bajo el impacto de sus experiencias personales. Posteriormente, en *Word and Object*, Quine modificó esta imagen para tomar en explicación el carácter social del lenguaje.¹²⁸ Muchas de las nociones introducidas en ese libro dependen esencialmente de que haya muchos hablantes del lenguaje. Por ejemplo, entre las que Quine denomina “oraciones de ocasión”, las “oraciones de observación” (aquellas que dan informes puros de observación) se distinguen por la constancia de sus significados de estímulo de un hablante a otro (el “significado de estímulo” de una oración consiste en la propensión de distintos estímulos sensoriales a disparar asentimiento o desaprobación respecto de ellas). La variación, de un hablante a otro, en el significado de estímulo de una oración de ocasión que *no* es una oración de observación refleja las diferencias en el conocimiento de trasfondo que poseen los hablantes individuales. Pues, aunque Quine está comprometido con negar la posibilidad de desentrañar el significado de la teoría aceptada, esto se aplica solo a una teoría *generalmente* aceptada; al menos en el tratamiento ofrecido en *Word and Object*, el conocimiento y las creencias de un individuo que no sean compartidas con otros hablantes pueden ser aisladas de los significados que asocia con sus palabras, bajo la presuposición de que aquellos significados son los que portan en el lenguaje común. Después de *Word and Object*, sin embargo, Quine ha tendido a volver a la perspectiva de “*Two Dogmas*”, de acuerdo con la cual la noción primaria es la de un idiolecto. La presunción de que los significados que un hablante

128 Idem., *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1960. [N. del T.: traducción castellana de Manuel Sacristán, *Palabra y Objeto*, Madrid, Herder, 2001.]

asocia con sus palabras y que intenta transmitir mediante ellas son aquellos que tienen en el lenguaje común no puede mantenerse de acuerdo con el Quine tardío: por lo tanto, tienes lo que en principio es el mismo problema de *interpretar* el discurso de alguien que se dirige a ti en tu lengua materna, como lo haces al interpretar enunciados en una lengua de la cual eres completamente ignorante, incluso si en la práctica es considerablemente más fácil de resolver. En *Word and Object* dos lenguajes se consideran directamente conectados si hubiera algún hablante que conociera ambos, o alguna tradición de traducción entre ellos, e indirectamente si existiera una cadena de lenguajes tales que dos sucesivos estuvieran directamente conectados; y la interpretación radical es explicada entonces como la interpretación de un lenguaje no conectado, ni siquiera indirectamente, con el propio: pero estas ideas se encuentran en casa dentro de una teoría que considera la noción de un lenguaje común como primaria. En los escritos tardíos de Quine, la noción de un idiolecto ha asumido el papel principal una vez más: y así, la interpretación radical debe comenzar en casa.

Davidson también se ha movido en esa dirección, y se ha movido incluso más lejos.¹²⁹ Sus primeras explicaciones acerca de una teoría del significado para un lenguaje tratan al lenguaje como la posesión común de una comunidad. De acuerdo con estos tratamientos, la evidencia sobre la cual cualquier teoría de este tipo se basaba consistía en correlaciones entre las oraciones –más precisamente, las proferencias o proferencias potenciales– aceptadas como verdaderas por los hablantes y las circunstancias bajo las cuales las aceptan como tales. La idea tiene un parecido obvio con la noción de Quine de significado de estímulo, aunque Davidson no realiza una distinción entre tipos de oraciones, y toma en explicación todas las circunstancias más que solo los estímulos sensoriales a los cuales están sujetos los hablantes; pero, de la misma manera, a duras penas podría pensarse que

129 Ver Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, y “A Nice Derangement of Epitaphs” en E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford, 1986.

tal evidencia arroja una teoría de la verdad para las oraciones del lenguaje, a menos que dicho lenguaje tuviera un gran número de hablantes. En sus escritos tardíos, sin embargo, Davidson pasó de considerar una teoría del significado para tal lenguaje a una teoría que gobierna un idiolecto; dado que los hábitos lingüísticos de los individuos cambian con el tiempo, un idiolecto tuvo que ser considerado como el lenguaje de un hablante en un período dado, cuya duración fue dejada sin especificar. En sus escritos más recientes, ha ido más lejos aún: dado que un hablante usará un vocabulario y una dicción diferentes al dirigirse a distintos oyentes, ya no considera que la unidad sea el lenguaje de un individuo particular en un tiempo dado, sino, más bien, el lenguaje en el que un individuo particular está dispuesto, en un momento particular, a dirigirse a otro individuo particular. Un “lenguaje” tal, relativizado a dos individuos, será nuevamente gobernado por una teoría. Cuando X se dirige a Y, Y entenderá a X de acuerdo con la teoría por la cual, correcta o incorrectamente, supone que X está siendo gobernado cuando le habla a Y; y así, nuevamente, Y necesitará involucrarse en la interpretación, incluso si, mediante criterios ordinarios, X e Y están hablando el mismo lenguaje: para Davidson, una proferencia tiene, no un hablante y un oyente, sino un hablante y un intérprete.

Incluso Frege, a pesar del énfasis con que resaltó la comunicabilidad de los pensamientos por medio del lenguaje, podría entenderse como autor de una teoría sobre el sentido para un idiolecto. Esto no es decir que algo en su teoría sobre el sentido *requiera* que se aplique solamente a un lenguaje hablado por un único individuo; pero es una teoría que parece no hacer un llamado manifiesto al hecho de que el lenguaje al que se le aplica tiene muchos hablantes. El sentido de una expresión es el modo en que su referente se le da a alguien que conoce el lenguaje; por lo tanto, parece que un individuo podría asociar sentidos con todas las expresiones de un lenguaje, y así entender las oraciones del lenguaje como expresión pensamientos, sin que haya nadie más que conozca o pudiera conocer alguna vez ese lenguaje. Como vimos, la noción de fuerza tiene que ver con el uso de oraciones para decir cosas –para realizar aserciones o hacer pre-

guntas, etc.–, y por lo tanto con su uso en la comunicación con otros, y entonces no podemos decir que el tratamiento de Frege del lenguaje como un todo sea aplicable a un lenguaje poseído solo por un individuo: pero se acerca más a ser eso que lo que es cómodo para cualquiera que crea, como lo hago yo, que es esencial considerar como primaria la noción de un lenguaje común y no a la de un idiolecto.

Entonces, ¿qué es lo que está mal de considerar a la noción de un idiolecto como primaria? Una primera objeción natural es que un tratamiento filosófico del lenguaje que proceda de esta manera, aunque no sea psicologista en sí mismo, incurrirá en la misma objeción que Frege presentó contra el psicologismo: nuestra comprensión de los otros dependerá de hipótesis no testeables sobre las teorías del significado que guían tácitamente sus proferencias. Pero para ello existe una réplica natural, a saber, que tales hipótesis no serán menos intesteables que aquellas formadas en el curso de una interpretación radical genuina –la interpretación de un lenguaje ni siquiera indirectamente conectado con el propio. Sin duda, un lenguaje que sea de hecho conocido por una sola persona es concebible: solo tienes que considerar al último sobreviviente de un lenguaje en extinción –por ejemplo, el último hablante vivo del córnico. Incluso podría haber un lenguaje que una sola persona haya conocido *alguna vez*. Supongamos que el inventor de un lenguaje artificial, que sigue el modelo del esperanto, al que denomina “unilingua”, trabaja sin colaboradores, pero nunca tiene éxito en persuadir a alguien de aprenderlo. No habría dificultad alguna en enseñar unilingua, por el método directo o de otro modo: incluso podría ser enseñado a un niño como su lengua materna. Por lo tanto, parece que no puede haber nada en principio inconsistente en considerar a un lenguaje como la posesión de un único individuo. Pues unilingua no se encuentra sujeto a los argumentos de Wittgenstein en contra de un lenguaje privado, ya que se trata solo de un lenguaje contingentemente privado –uno que es, como una cuestión de hecho, conocido por un solo individuo–, mientras que los argumentos de Wittgenstein indican únicamente la posibilidad de un lenguaje *esencialmente* privado –uno que no *podría* ser conocido por más de un individuo.

Esta réplica es demasiado ligera. La objeción no era contra la noción misma de un idiolecto sino contra el tratamiento de esa noción como primaria en un tratamiento filosófico del lenguaje. Pues unilingua (si existiera) no existiría en el vacío, esto es, independientemente de la existencia de otros lenguajes, como tampoco lo hacen la mayoría de los lenguajes humanos; puede haber, o podría haber habido alguna vez, lenguajes de tribus salvajes remotas de los cuales ello fuera verdadero, pero no sería verdadero de unilingua. Cuando, por ejemplo, su inventor llegó a considerar los nombres de lugares unilinguanos, todo lo que habría tenido que decidir es qué forma deberían tomar: qué palabras particulares habría de usar el lenguaje para denotar Alemania, Italia, Grecia, Roma, París, etc. El *trasfondo* necesario para el uso de aquellas palabras –la institución completa de los nombres de lugares– ya existía; el uso de los nombres de lugares en unilingua dependería de, y aprovecharía, la práctica existente de usar los nombres correspondientes en otros lenguajes. Cuando Quine introdujo la noción de la traducción radical en *Word and Object*, acertó en un punto importante que luego perdió de vista en su retirada al idiolecto: a saber, que la existencia de traducciones estándar aceptadas entre lenguajes es en sí misma un rasgo de la práctica lingüística de la que tendría que darse cuenta en cualquier descripción completa de esa práctica. Este hecho es explotado en “*A Puzzle about Belief*” de Kripke –¿cree Pedro proposiciones contradictorias?– que depende esencialmente del hecho de que “Londres” es aceptado como el equivalente en castellano del nombre inglés “London”.¹³⁰ Que sean equivalentes no es una *hipótesis*, que podría ser refutada por una observación más cuidadosa del comportamiento lingüístico: se trata de un principio que no puede ser cuestionado, dado que es constitutivo de los usos de los respectivos nombres de lugares en los dos lenguajes. El punto no se aplica únicamente a los nombres de lugares: es también constitutivo de la significación asociada a las preferencias públicas de variados tipos –sobre todo, aquellas

130 S. Kripke, “*A Puzzle about Belief*”, en A. Margalit, (ed.), *Meaning and Use*, Dordrecht, 1979.

de los políticos, pero también aquellas de los científicos— que hay traducciones estándar de ellas en otros lenguajes; y un político debe hacerse responsable del efecto de aquellas traducciones estándar de sus expresiones, tanto como de los significados de sus palabras en el lenguaje que está usando. Por consiguiente, la verdadera unidad de una descripción completamente adecuada de la práctica lingüística ni siquiera sería un solo lenguaje, en la comprensión ordinaria de la palabra “lenguaje”. Sería un conjunto maximal de lenguajes conectados mediante la existencia de traducciones estándar entre ellos (esto es, de un fragmento grande de un lenguaje en uno de los otros).

A esto bien se podría replicar que, a pesar de que una descripción *completa* de la práctica lingüística bien podría requerir la mención de las complejas instituciones sociales que involucran la interacción de una gran cantidad de personas, una primera aproximación a una descripción tal podría contentarse con un tratamiento de un idiolecto. Esto es todo lo requerido para que una noción sea tomada como primaria: se reconoció con anterioridad que el tratamiento completo tendría que edificarse sobre esta noción, explicando la gran superposición de idiolectos que constituye un dialecto (en ese sentido de “dialecto” que significa una versión de un lenguaje, más que un lenguaje sin estatus), y la superposición más restringida que constituye un lenguaje. En efecto, incluso una descripción de un idiolecto tendrá que presentarlo como siendo comprendido por el hablante como un instrumento para comunicarse con otros: formas de saludos, respuestas convencionales a saludos y a indagaciones amables, peticiones, preguntas, instrucciones y órdenes, no pueden ser explicadas excepto como diseñadas para ser dirigidas hacia otros. Esto se hace explícito en el refinamiento de Davidson de la noción de un idiolecto, a saber, como el lenguaje usado (en un tiempo dado) por un hablante particular al dirigirse a un oyente particular.

Es perfectamente cierto que, si hubiera un lenguaje que solo una persona conociera, podríamos aprender a comprenderlo del mismo modo en que podemos aprender cualquier otro lenguaje, esto es, solicitándole a esa persona que nos lo enseñe. La versión

de Davidson de esto es que, si podemos determinar las circunstancias en que sostiene como verdaderas varias oraciones de su lenguaje, o, mejor dicho, varias preferencias reales o potenciales de aquellas oraciones, podremos construir una teoría del significado para su lenguaje, de igual manera que deberíamos construir una para un lenguaje hablado por muchas personas. Pero esto deja sin explicar precisamente aquello que necesita explicación –la conexión entre verdad y significado, o más precisamente, entre condiciones de verdad y uso. Ello sugiere una imagen precisa del empleo del lenguaje para la comunicación que es abrumadoramente natural, pero que se encuentra asimismo sujeta a las críticas de Frege al psicologismo. Dos personas están hablando; es decir, sucesivamente cada una profiere sonidos de un cierto tipo. Sabemos, sin embargo, que no están meramente profiriendo sonidos: están narrando eventos, haciendo preguntas, realizando conjeturas, argumentando a favor de ciertas conclusiones, etc. La filosofía del lenguaje comienza con un maravillarse por este hecho familiar: ¿cómo, al hacer simplemente ciertos sonidos, pueden hacerse estas cosas sofisticadas? La respuesta obvia más inmediata es: están hablando un lenguaje que ambos comprenden. Es decir, es lo que cada uno tiene en su cabeza lo que hace que los sonidos que profieren sean portadores de significado, y lo que lo habilita a construir aquellos proferidos por otro como portadores de significado. *Esta* es, fundamentalmente, la imagen sugerida al tratar la noción de un idiolecto como primaria: lo que les otorga a las expresiones del idiolecto los significados que tienen es lo que se encuentra en la cabeza del individuo de quien es el idiolecto; la comunicación entre dos individuos es posible cuando tienen el mismo idiolecto, es decir, cuando tienen las mismas cosas en sus cabezas. Dada una concepción definida de una teoría del significado, podemos entonces decir qué es lo que cada uno tiene en su cabeza que hace significativas a sus preferencias y le permite entender al otro. Por ejemplo, de acuerdo con Davidson, la teoría del significado establecerá lo que tiene que sostener si ha de decirse algo verdadero al proferir una oración dada en circunstancias dadas. Cada participante del diálogo tiene una teoría tal, y estas teorías coinciden, o al menos están cerca

de hacerlo; esto es lo que hace a sus proferencias significativas y lo que les posibilita entenderse unos con otros.

Esta imagen es vulnerable, tal como está, al cargo de cometer el error del psicologismo, no importa cuán cuidadosamente distingan sus defensores entre el conocimiento de una teoría del significado y un estado de conciencia. Porque, si la comprensión de mi oyente de lo que digo depende de lo que hay en su cabeza, ¿cómo puedo saber, salvo mediante la fe, que me entiende como yo pretendo que lo haga? No sería demasiado útil su intento de decirme de qué se trataba su teoría del significado, porque, si lo hiciera, todavía estaría en duda si comprendí su explicación de ella tal como pretendía; y, en cualquier caso, su conocimiento de la teoría solo es conocimiento implícito, que no es capaz de formular explícitamente. Sus respuestas acuerdan con la presuposición de que su teoría del significado es igual a la mía, puede contestarse; tal como *yo* las entiendo, parecen inteligibles y en tema. Pero ¿no puede haber una diferencia *sutil* entre su teoría del significado y la mía, que resultase en un persistente, pero indetectable, malentendido entre nosotros? De hecho, podría haberlo: eso sucede a veces. Tal malentendido podría no salir a la luz: pero es esencial que el hecho de que *podría* salir a la luz, y de hecho lo haría si lleváramos el tema de discusión lo suficientemente lejos. Esto es lo que resguarda este tratamiento del error cometido por las teorías psicologistas.

Sin embargo, solo se salva al extender un pagaré. Necesitamos que se nos diga por qué medios puedo reconocer que el otro hablante tiene la misma teoría del significado que yo: es decir, qué uso hará, quien asigne determinadas condiciones de verdad a las oraciones de un lenguaje, de esas oraciones. Todo hablar, en conexión con esto, del discernimiento de las intenciones de un hablante, es un mero apuntar en la dirección deseada, hasta que esa conexión entre verdad y significado –y por lo tanto entre condiciones de verdad y práctica lingüística– que habíamos presumido saber, haya sido explicitada para nosotros. Solo cuando haya sido explicitada podremos ser capaces de ver si la teoría de la verdad es superflua o no. Pues la conexión, una vez explicada, mostrará cómo la posesión de la teoría de la verdad se expresa

en una disposición a hacer ciertas aserciones en ciertas circunstancias, a responder a las aserciones de otros de ciertos modos, e, indudablemente, a realizar ciertas preguntas, manifestar ciertas dudas, y así. La pregunta entonces será si una disposición compleja tal no podría haber sido descripta directamente, más que por un desvío a través de la teoría de la verdad. La respuesta está lejos de ser evidente de antemano. Pero, siempre que la conexión permanezca sin explicar, el tratamiento gana su fuerza persuasiva ilegítimamente, mediante una apelación a la imagen ilícita del significado y de la comprensión dependiendo del conocimiento privado e incommunicable de una teoría que informa las preferencias de un hablante y su percepción de las preferencias de otros.

Todo esto se aplica, por supuesto, tanto a una teoría del significado para un lenguaje común, como a una que se pretende que se aplique a un idiolecto: en el primer caso, además, no es suficiente proporcionar una teoría de la verdad –un equivalente de la teoría del *Bedeutung* de Frege: la conexión de las condiciones de verdad así especificadas con la práctica lingüística actual debe ser explícitamente mostrada por la teoría. Pero cuando el idiolecto es considerado como primario, naturalmente vemos su función básica como la de ser un vehículo del pensamiento: un *idiolecto* no es naturalmente considerado como, en primera instancia, un instrumento de comunicación. Entonces hay una fuerte, en verdad casi ineludible, tentación de considerar que es un estado interno del individuo involucrado lo que le confiere a las expresiones del idiolecto los significados que portan. Este estado interno es su dominio del idiolecto, naturalmente concebido en ese contexto como su conocimiento implícito de una teoría del significado para él. Esto es, en una concepción así, lo que constituye su asociar esos significados con las expresiones, y lo que, por consiguiente, constituye también su *posesión* de esos significados: significan lo que significan porque él las comprende de la manera en que las comprende. Cuando se considera la teoría del significado aplicada a un lenguaje común, por otra parte, ese lenguaje es pensado más naturalmente de manera primaria como un instrumento de comunicación; se vuelve, por lo tanto, mucho más fácil de considerar la significación de las ex-

presiones del lenguaje como debidas, no a un estado interno de los hablantes, sino a la práctica de emplear el lenguaje, esto es, a lo que puede observarse que los hablantes dicen y hacen. El significado de una movida del ajedrez se deriva de las reglas del juego, y no del conocimiento que tienen los jugadores de esas reglas. Por supuesto, deben conocer las reglas si es que van a jugar; pero podemos explicar el significado de una movida refiriéndonos solamente a las reglas, sin tener que explicar en qué consiste el conocimiento que los jugadores tienen de ellas.

(viii) Significado y comprensión: habilidades teóricas y prácticas

En el pasado he afirmado muchas veces que una teoría del significado es una teoría de la comprensión;¹³¹ pero ahora creo que la relación entre los dos conceptos es más sutil de lo que anteriormente suponía. En efecto, hay mucho por decir en favor de la posición de que los dos conceptos son correlativos, y que ninguno puede ser explicado sin el otro. Puede decirse que el ajedrez tiene reglas solo en virtud de que los jugadores las conocen y las siguen. En el juego humano, hay una distinción entre las reglas del juego y las regularidades accidentales: y hay muchas regularidades accidentales –movimientos legales que nadie hace porque obviamente serían malos, y otros movimientos que de hecho pueden ser buenos pero que todos han pasado por alto. Si el ajedrez fuera un fenómeno meramente natural, por otro lado, los movimientos de las piezas hechos por criaturas poco inteligentes o incluso inanimadas no serían un *juego* y no tendrían *reglas*. Habría, por supuesto, regularidades observables en los movimientos; pero no tendría sentido esta distinción entre reglas y regularidades. Igualmente, es esencial tanto para nuestro uso del lenguaje como para cualquier explicación fiel respecto del fenómeno del lenguaje humano, decir que es una actividad ra-

131 Por ejemplo en “*What is a Theory of Meaning?*”, en S. Guttenplan (ed)., *Mind and Language*, Oxford, 1975, p. 99: se reimprimió en M. Dummett, *The Seas of Language*, Oxford, 1993.

cional, y que adscribimos motivos e intenciones a los hablantes. En cualquier intercambio lingüístico, estamos preocupados por discernir tales intenciones: por comprender por qué un hablante dijo lo que dijo en una etapa particular, por qué lo expresó de ese modo particular, si lo dijo irónica o directamente, si estaba cambiando de tema o, si no, por qué pensó que era relevante –en general, cuál era su punto o adónde quería llegar. Esta estimación de las intenciones de los hablantes no es, en sí misma, peculiar del lenguaje particular, o incluso del lenguaje como tal: procede de acuerdo con los medios ordinarios que tenemos para estimar las intenciones que subyacen a las acciones de las personas, tanto no lingüísticas como lingüísticas. Pero está basada en lo que sabemos o presumimos sobre el conocimiento que el hablante tiene del lenguaje: haremos distintas estimaciones según lo consideremos como un ser educado o no educado, un hablante nativo o uno extranjero, y así. Es solo debido a que conoce el lenguaje –los significados de las palabras, las varias construcciones posibles, y similares– que podemos adscribirle motivos e intenciones al hablar; y así, es solo debido a que los hablantes comprenden conscientemente las palabras que usan, que el intercambio lingüístico tiene el carácter que tiene.

Varias posibilidades alternativas señalan la fuerza de decir que los hablantes comprenden *conscientemente* cómo están compuestas sus oraciones por palabras y lo que esas palabras significan. Podemos imaginar que participamos en un proceso de intercambio de información similar al lenguaje, pero que somos inconscientes de los medios empleados: aquí dejo de lado la pregunta de en qué medio debemos almacenar la información así comunicada, pero asumo que somos conscientes de poseerlo. Podríamos, entonces, reconocer que otro estaba hablando, como uno lo hace cuando escucha a alguien hablando al lado sin ser capaz de discernir las palabras; y podríamos reconocer que nosotros mismos estábamos respondiendo; pero en ningún caso podríamos articular o reproducir las preferencias. Al final de un intercambio, cada participante estaría en posesión de información nueva, sin saber en detalle cómo se ha transmitido, o cómo él mismo ha transmitido información. Podemos suponer

que habría distintos “lenguajes”, y que fue necesario un entrenamiento –muy diferente del aprendizaje-del-lenguaje por el que atravesamos– para adquirir uno: pero ninguno de nosotros podría *conocer* el lenguaje en el que ha sido entrenado. En tales circunstancias imaginarias, podríamos preguntar por qué alguien nos transmitió tal o cual información, pero las intenciones que les adscribimos a los otros estarían limitadas por las restricciones sobre su conciencia de los medios usados: no podríamos, por ejemplo, preguntar por qué alguien se expresó de un modo más que de otro, no solo porque no seríamos conscientes de que lo hizo, sino porque, incluso si lo fuéramos, *él* no lo habría sido. Otras fantasías similares ilustrarán, por contraste, otros aspectos en los que nuestro uso del lenguaje es (normalmente) una actividad completamente consciente.

La razón básica para considerar que el significado y la comprensión son conceptos correlativos es, por supuesto, que el significado de una expresión es aquello que alguien tiene que conocer si ha de comprenderla. Esta relación entre ambos limita las caracterizaciones admisibles del significado: debe ser representado como algo que el hablante *puede* conocer. Hasta aquí, entonces, la conexión entre los conceptos era directa e innegable; pero nos sumergimos en aguas profundas tan pronto como preguntamos, en qué sentido la palabra “conocer” es usada en la frase “conocer el significado”. Pues, por un lado, es, como hemos visto, conocimiento *consciente*; y, por otro, no puede ser en todos los casos, conocimiento explícito, verbalizable, aunque más no sea porque decir que la comprensión de alguien de las palabras de su lenguaje se define por su habilidad para definir las verbalmente sería un argumento circular.

Tampoco se trata de un mero conocimiento práctico, como saber nadar o patinar. Una vez describí una teoría del significado para un lenguaje como “una representación teórica de una habilidad práctica”.¹³² la idea era que podemos describir la arti-

132 Ver “What is a Theory of Meaning? (II)”, en G. Evans y J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning*, Oxford, 1976, p. 69: se reimprimió en M. Dummett, *The Seas of Language*, Oxford, 1993.

culación de esta habilidad práctica altamente compleja –la habilidad de hablar un lenguaje particular– representándola como un objeto posible de conocimiento proposicional, mientras reconocamos que no es de hecho conocimiento proposicional o teórico, sino práctico. La idea en sí misma no es absurda: al describir una habilidad compleja, por ejemplo, la de ejecutar un instrumento musical, podemos necesitar enunciar ciertas proposiciones a modo de preparación para decir lo que esa habilidad implica hacer. Pero, como una explicación de qué es comprender un lenguaje, no funcionará, porque la habilidad de hablar un lenguaje no es una habilidad simplemente práctica. Hablamos de “saber cómo nadar” porque nadar es una destreza que requiere ser aprendida; si alguno de nosotros fuera capaz, como los perros, de nadar la primera vez que nos encontramos en el agua, tendría perfectamente sentido para alguien decir que no sabía si podría nadar o no, sin haberlo intentado jamás. Pero no tiene sentido que alguien diga, como lo hace el personaje de una de las novelas de P. G. Wodehouse, que ella no sabe si puede o no hablar castellano, puesto que nunca lo ha intentado. Alguien que no puede nadar puede saber bastante bien qué es nadar, de modo de ser capaz de decir si alguien más está nadando, pero alguien que no sabe castellano, tampoco sabe qué es hablar castellano, y puede ser engañado y llegar a pensar que alguien lo está haciendo cuando solo está profiriendo palabras sin sentido que suenan a castellano. Una habilidad tal que es necesario tenerla si hemos de saber *para hacer qué* es una habilidad, no es una habilidad simplemente práctica: implica conocimiento en un sentido más serio que cuando hablamos de saber cómo nadar.

Simplemente porque la noción de saber un lenguaje es problemática, la relación entre una teoría del significado para un lenguaje y su dominio por parte de un hablante es también problemática. Existe una fuerte tentación de equiparar el dominio del hablante con el conocimiento de una teoría del significado correcta; pero, una vez que se rechaza la aplicabilidad de la noción de una representación teórica de una habilidad práctica, la ecuación ya no puede ser mantenida. Los hablantes ordinarios no saben explícitamente, y no podrían comprender, una formu-

lación de una teoría del significado para un lenguaje natural: en efecto, nadie conoce una cosa tal, pues muchos de los problemas de construir una permanecen irresueltos. Además, la atribución de conocimiento explícito de una teoría tal, aunque no fuera muy inverosímil, sería circular como tratamiento general de la comprensión del lenguaje, porque la teoría tendría que ser formulada en algún lenguaje comprendido por el hablante. Pero respaldarse en la noción de conocimiento implícito no resolverá el problema, porque el conocimiento explica una habilidad solo en la medida en que *entrega* información relevante en momentos necesarios; y no tenemos un tratamiento de las entregas de un conocimiento implícito tal o de los medios para obtenerlas.

Se trata indudablemente de una necesidad filosófica que debemos ser capaces de explicar, qué es el conocimiento de un lenguaje, y la comprensión de las expresiones de ese lenguaje: es, además, un requisito para una teoría del significado que permita tal explicación. Pero, a pesar de eso, una teoría del significado no necesita *usar* la noción de comprensión: es suficiente con que caracterice *qué* debe saber un hablante para comprender el lenguaje, sin resolver el difícil problema del *modo* de ese conocimiento. Nuestra carencia de un tratamiento adecuado de la comprensión es fatalmente dañina para la estrategia de considerar la noción de un idiolecto como primaria; pero la objetividad del significado requiere que la comprensión que un hablante tiene de su lenguaje deba manifestarse en su empleo de él, y no puede contener ningún elemento que no pueda manifestarse de ese modo. Una teoría del significado, si ha de explicar genuinamente la práctica de hablar ese lenguaje, debe conectar su representación del significado de una expresión con aquellos modos de empleo de ella o de sus componentes, por medio de los cuales el hablante manifiesta su comprensión de ella; y de esta manera escapará por completo de la acusación contra la teoría de Davidson, que deja una laguna donde esa conexión debería estar, y de la objeción que Frege elevó contra el psicologismo. Al explicar de esa manera cómo se manifiesta la comprensión, una teoría del significado tal avanzará bastante en la dirección de ser también una teoría de la comprensión. Pero creo que se trata de un error pensar que un

tratamiento completo de la comprensión lingüística habrá de ser provisto cuando sus manifestaciones en el uso del lenguaje hubieran sido descritas, como entiendo que Wittgenstein supuso, pues eso reduce en efecto el dominio del lenguaje a la posesión de una habilidad práctica: y, por las razones que he explicado, creo que es más que eso, pero se trata de algo extremadamente difícil de describir.

Capítulo 14

Conclusión: ¿una metodología o un tema?

Al discutir la relación de la filosofía analítica con algunos de sus antepasados, ¿no he tergiversado el giro lingüístico, al menos como se ha manifestado en las producciones más características de esa escuela filosófica? Me he concentrado principalmente en cuestiones que involucran al lenguaje en general, cómo debería explicarse su significación, qué relación tiene con el pensamiento y qué relación tiene el pensamiento con la percepción: pero estas son preguntas de un tipo filosófico tradicional, incluso si el axioma fundamental de la filosofía analítica dispara respuestas no tradicionales. La novedad principal de la filosofía analítica fue seguramente, sin embargo, que evitó las viejas preguntas, y las reemplazó por unas nuevas relativas, no al lenguaje en general, sino a las formas particulares de la expresión lingüística. Así, en *Philosophical Investigations* Wittgenstein primero dice “Nos sentimos como si tuviéramos que *ver dentro de los fenómenos*”, pero luego repudia el sentimiento, diciendo “nuestra investigación no está dirigida hacia *fenómenos*”; más bien, dice, “Nos recordamos a nosotros mismos el *tipo de enunciado* que realizamos sobre los fenómenos”.¹³³ No debemos preguntar, por ejemplo, sobre el fenómeno de una comprensión repentina sino sobre el uso de enunciados de la forma “Comprendió repentinamente...”. Pero ¿cuál es la diferencia? Si podemos explicar qué es para alguien comprender repentinamente algo, ¿no hemos explicado de esa manera qué significa decir que lo comprendió repentinamente? Y, a la inversa, si hemos explicado qué significa decir que alguien

133 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I-90.

ha comprendido repentinamente algo, ¿no debemos haber dicho ya qué es para un enunciado tal ser verdadero, y haber explicado por consiguiente qué es la comprensión repentina?

La respuesta depende de si el consejo de Wittgenstein es táctico o estratégico. Su intención es desanimarnos de examinar instancias de comprensión repentina a fin de identificar alguna experiencia interna que la constituye: pues, como sugiere, ninguna experiencia interna puede *ser* la comprensión, ya que ninguna podría tener las consecuencias de la comprensión. Su consejo es reemplazar la pregunta “¿Qué es la comprensión repentina?” por la pregunta “¿Cómo usamos enunciados que le atribuyen a alguien una comprensión repentina?”. Este consejo es meramente táctico si supuso que esencialmente la misma respuesta podría servir para ambas preguntas, pero pensó que seríamos más propensos a llegar a la respuesta correcta si nos dirigimos hacia la segunda pregunta, que si perseguimos la primera; es estratégica si pensó la primera pregunta como intrínsecamente equivocada y, por lo tanto, sin respuesta posible. Alguien que lo trate puramente en términos tácticos podría adoptar la metodología de Wittgenstein y a la vez sostener que el significado de una oración asertórica se debe dar estableciendo las condiciones bajo las cuales una proferencia de ella constituye un enunciado verdadero: pues, si ese es su modelo para el modo en que ha de darse el significado, debe estar de acuerdo en que una respuesta correcta a la pregunta “¿Qué significa un enunciado que atribuye comprensión repentina?” inmediatamente producirá una respuesta a la pregunta “¿Qué es la comprensión repentina?”.

Sin embargo, Wittgenstein sin duda no pretendió dar un consejo táctico. Más bien, rechazó la concepción de que el significado de un enunciado ha de darse mediante la caracterización de sus condiciones de verdad, y trató la verdad como un concepto esencialmente superficial, a ser explicado exhaustivamente apelando a la tesis de equivalencia según la cual “Es verdadero que A” es equivalente a “A”. Describir el uso de una oración, como Wittgenstein entendió el asunto, consiste en decir bajo qué condiciones debemos estar dispuestos a proferirla, a qué criterios deberíamos apelar para decidir si el enunciado así realizado era

verdadero, qué podría subsecuentemente obligarnos a retirarlo, a qué nos compromete realizar un enunciado tal o aceptarlo como verdadero cuando otro lo hace, cuál consideramos que es el punto de realizarlo o de tener esa forma de palabras en nuestro lenguaje, y qué respuestas a un enunciado de ese tipo son consideradas como requeridas o, si ninguna es requerida, como, al menos, apropiadas. Es decir, el uso de una expresión debería caracterizarse, no en términos de una concepción de las condiciones de verdad que *guía* nuestro uso, sino directamente: es decir, tenemos que describir el *uso* que de hecho realizamos de la expresión –cuándo la empleamos, cómo respondemos a su empleo por parte de otro; y esto debe enunciarse con referencia a las circunstancias que podamos reconocer como dándose –por ejemplo, criterios que podamos aplicar efectivamente. El uso así descripto encarna por completo el significado de la expresión: nada más es necesario, concerniente a lo que es requerido para que un enunciado que involucra esa expresión sea verdadero, o equivalentemente, para que el estado de cosas afirmado por ese enunciado se dé.

En efecto, la noción misma de estado de cosas es puesta en cuestión por esta posición: cuando hemos enunciado las consecuencias que se siguen de decir que alguien comprendió repentinamente, y más particularmente, cuando hemos descripto los tipos de circunstancias en las que se reconocerá como correcto decirlo, y cuando hayamos notado la variedad de esas circunstancias, nos habremos curado de la disposición a invocar un “estado de cosas” independientemente concebible que vuelva verdadero al enunciado: decir que tal estado de cosas se da es sencillamente decir que la persona en cuestión comprendió repentinamente, y no hay forma de llegar a saber qué estado de cosas es ese, excepto por medio de la descripción del uso de la expresión “comprendió repentinamente” en el modo anteriormente indicado.

Resulta por lo tanto evidente que el principio metodológico defendido, y observado, por Wittgenstein está muy lejos de estar libre de presupuestos. Por el contrario, descansa en una concepción bastante definida de en qué consiste el significado y, consecuentemente, de cómo debe ser caracterizado. Pero

una concepción tal no ha de ser simplemente propuesta, como si solo tuviera que ser enunciada para ser reconocida como correcta, como aparentemente pensaba Wittgenstein: necesita una justificación. Ello resulta inmediatamente claro si partimos de la necesidad de distinguir entre lo que es habitualmente dicho y lo que es justificadamente dicho. Es, sin dudas, benéfico recordarnos a nosotros mismos los tipos de enunciados que estamos acostumbrados a hacer sobre los fenómenos; pero nuestros hábitos requieren un examen profundo. Supongamos que estamos interesados en la pregunta que nos ocupó en el Capítulo 12, si podemos adscribirles pensamientos a los animales. Wittgenstein mismo hace comentarios relevantes, tal como “Decimos que un perro tiene miedo de que su amo lo golpee, pero no que tiene miedo de que lo golpee mañana”,¹³⁴ y “El perro cree que su amo está en la puerta. Pero ¿también puede creer que su amo vendrá pasado mañana?”.¹³⁵ Sin dudas, Italia es diferente de Inglaterra en este respecto: pero si hubiéramos de atender a qué dice la gente en Inglaterra sobre los perros, encontraríamos que consiste principalmente en observaciones del tipo “Entienden cada palabra que dices”. Claramente, tal observación, no importa qué tan frecuentemente dicha, no tiene autoridad: necesitamos distinguir entre aquello que es habitualmente dicho y aquello que las convenciones que gobiernan nuestro uso del lenguaje requieren o nos habilitan a decir. Ahora, sin embargo, parece menos una cuestión de reunir recuerdos de lo que todos saben, que lo que a Wittgenstein le gustaba dar a entender: trazar tal distinción requiere algún aparato teórico. De manera más general, lo que se propone es, en efecto, un despliegue de nociones que, juntas, se afirma que son suficientes para caracterizar el dominio de un lenguaje; y esto se propone en oposición consciente a la concepción del significado como dado en términos de condiciones de verdad defendida por Frege y en el *Tractatus*, y que, correcta o incorrectamente, aún ejerce una influencia profunda en el pensamiento de los filósofos. En mi propia posición tentativa, lo hace

134 *Ibid.*, I-650.

135 *Ibid.*, II (i), p. 489.

equivocadamente: pero se requieren fuertes argumentos para establecer esto. En el último capítulo se argumentó que se necesita decir mucho para mostrar que una teoría veritativo-condicional del significado arroja un tratamiento satisfactorio de cómo funciona un lenguaje –mucho más que lo que Davidson cree necesario decir, y mucho más que lo que cualquiera ha tenido éxito en decir; y, además, no aduje mis principales razones para dudar de que el enfoque en términos de condiciones de verdad sea el correcto. Pero hay, en apariencia, objeciones igualmente fuertes hacia el enfoque en términos del uso favorecido por Wittgenstein: esas objeciones necesitan ser atendidas, no simplemente ignoradas. Exhibiendo una hostilidad hacia las teorías sistemáticas, un seguidor de Wittgenstein podría evadirlas: pero eso no puede alterar el hecho de que está empleando una metodología que descansa en ideas generales sobre el significado, y que esas ideas generales pueden ser reivindicadas solo mediante un esbozo plausible de un tratamiento sistemático del lenguaje en términos de solamente esas ideas.

Nadie capaz de reconocer la filosofía profunda puede abrir *Philosophical Investigations* sin percibir que se trata de la obra de un genio. La técnica que emplea está basada, no obstante, en una concepción bastante particular de en qué consiste el significado, una concepción sostenida conscientemente. En efecto, toda indagación que proceda por medio de investigaciones lingüísticas debe estar fundada, consciente o inconscientemente, en alguna concepción tal, que será revelada por lo que sea que se considere como un tratamiento adecuado del significado de las expresiones. No tenemos derecho a aceptar o rechazar una concepción tal como una cuestión de gusto personal. Especialmente para aquellos que aún adhieren al axioma fundamental de la filosofía analítica, es un asunto crucial decidir sobre el modelo correcto del significado y de la comprensión; y solo una indagación explícita sobre la forma correcta de una teoría del significado para un lenguaje puede decidir la cuestión.

Apéndice

Entrevista

El siguiente es el texto, tal como se publicó en la edición original alemana de este libro, de una entrevista conmigo, dirigida por su traductor, el Dr. Joachim Schulte, el 31 de octubre de 1987. Una entrevista publicada es una producción conjunta. El entrevistador escoge las preguntas, guía el curso de la entrevista, la reorganiza en una secuencia más natural, suprime explicaciones irrelevantes o mal consideradas, y modifica lo que es expresado torpemente en algo expresado elegantemente; es tan responsable por el eventual texto como la persona entrevistada. Por esta razón, he mantenido el texto tan cercano como me fue posible al impreso en la edición alemana. No pude resistir la tentación de mejorar dos de mis respuestas, pero he sido cuidadoso y evité cambiarlas de un modo que afecte las preguntas posteriores del Dr. Schulte.

SCHULTE: En los años recientes han aparecido muchas quejas en Gran Bretaña con respecto a la situación académica de las universidades. Sus subsidios han sido recortados, algunos departamentos de filosofía han sido cerrados: la situación es desalentadora. Hablemos sobre el pasado: ¿cómo era esto cuarenta años atrás en Oxford? ¿No tenía entonces la impresión de que en la filosofía estaban teniendo lugar desarrollos realmente importantes, que algo decisivo estaba ocurriendo?

DUMMETT: Las cosas se veían bastante diferentes entonces. Yo era un estudiante de grado entre 1947-50 –justo después de la guerra– y había una tremenda autoconfianza y un tremendo aislamiento. La mayoría de los filósofos en esta universidad en esa

época estaban convencidos de que todo el trabajo interesante en filosofía se estaba dando en Oxford. Estaban asombrosamente satisfechos con eso. Pensaban ciertamente que nada muy valioso se estaba haciendo en Estados Unidos, y mucho menos en el continente europeo. Wittgenstein aún estaba enseñando en aquel entonces –en Cambridge. Algunas personas en Oxford sabían algo sobre lo que estaba enseñando; el resto se lo preguntaba –todos sabían que era algo muy importante, pero no sabían muy bien de qué se trataba. Pero, aparte de Cambridge, todo lo que valía la pena en filosofía estaba sucediendo en Oxford. Realmente allí había una enorme autoconfianza; “sabemos cómo hacer las cosas en filosofía”, pensaban; “sabemos cómo formular preguntas y cómo encarar sus respuestas”.

Yo mismo me sentía poco a gusto con todo eso. *The Concept of Mind* de Ryle, cuando salió, sentó las bases para la discusión por un largo tiempo: fue bastante difícil alejarse de eso. Yo no pensaba que la influencia positiva de Ryle fuera tan estupenda: su influencia negativa, al enseñarnos a ignorar tantas cosas –a Carnap, por ejemplo– fue mucho mayor. Me sentía bastante hostil hacia la influencia de Austin. Pensaba que era un hombre muy astuto, pero sentía que su influencia en la filosofía era nociva. Por lo tanto, me sentí apartado de gran parte de eso, y ciertamente no me sentí parte de ningún gran movimiento que tuviera lugar en Oxford.

Era muy escéptico sobre la complacencia de Oxford. La primera visita de Quine a Oxford, que tuvo lugar en los tempranos 50, me causó cierto entretenimiento. Él estaba entonces en sus cuarenta –no era el gran hombre mayor que es ahora. Era entretenido ver a muchos filósofos de Oxford, que tenían una tremenda necesidad de trenzarse en combate con él y que daban por sentado que iban a ganar; dado que no se habían tomado el trabajo de leer lo que él había escrito y no eran conscientes de la sutileza de su posición y de su habilidad para defenderse, estaban extremadamente desasosegados cada vez que perdían. Austin fue el único que estuvo a la altura de Quine. Hubo un encuentro de la Sociedad Filosófica en el cual Austin leyó un artículo y Quine le replicó. El artículo de Austin era una crítica a una pequeña nota

al pie de un artículo de Quine –un punto demasiado insignificante en efecto. Austin sabía obviamente a quien se enfrentaba; era el único que lo sabía.

Vi una gran cantidad de veces a Quine mientras se encontraba en Oxford y mantuve muchas discusiones con él. No sentía una completa simpatía por sus puntos de vista, pero me sentía mucho más solidario con ellos que cualquier otro en Oxford.

Para ese entonces, por supuesto, sabíamos lo que Wittgenstein había enseñado: las *Philosophical Investigations* habían sido publicadas, y un poco antes de eso, el *Blue Book* y el *Brown Book* habían llegado mecanografiados y habían sido leídos por todo el mundo. Estaba profundamente impresionado, y por cierto tiempo me consideré a mí mismo, sin duda erróneamente, como un wittgensteiniano. Por supuesto también tenía un gran interés en Frege.

SCHULTE: ¿Fue un interés desde el comienzo de sus estudios filosóficos?

DUMMETT: No desde el comienzo. Simplemente ocurrió que Austin hizo algo muy bueno al inventar un curso opcional en P.P.E. que fue llamado, absurdamente, “Fundamentos de la epistemología moderna”, y consistió en una serie de textos establecidos, comenzando con el *Teéteto*, y finalizando con las *Grundlagen* de Frege. Fue con ese propósito que Austin tradujo las *Grundlagen*. Leí ese libro porque había elegido hacer ese curso. Estaba completamente boquiabierto; nunca había leído nada de esa calidad en mi vida entera. Decidí por lo tanto que tenía que leer todo lo que ese hombre había escrito. Muy poco de ello se encontraba entonces en inglés, y mi alemán era muy rudimentario en ese entonces, así que me senté con esos textos y un diccionario. Pensaba que la obra de Frege era absolutamente genial. Fue a partir de allí que adquirí un interés en la lógica matemática y en la matemática en sí. Después de haber sido elegido como *Fellow* de *All Souls*¹³⁶ trabajé por mi

136 [N. del T.: ser un “Fellow” en las academias norteamericanas y europeas es asimilable a la posición de “Becario Postdoctoral” en nuestras academias latinoamericanas. “All Souls” es uno de los *College* que conforman la Universidad de Oxford.]

propia cuenta sobre matemática durante un año a partir de libros, y luego asistí a tutoriales por un año para aprender un poco más. Fue realmente Frege quien me posicionó en esa dirección, y nunca perdí mi interés en él. Por supuesto, cuando comencé a leer filosofía como un estudiante de grado no sabía quién era Frege. El suyo era tan solo uno de aquellos nombres que se encontraban en el *Tractatus*, como el de Mauthner.

SCHULTE: Entonces, ¿usted tiene alguna deuda con Austin después de todo?

DUMMETT: Sí, por supuesto que la tengo. No deseo parecer completamente hostil hacia Austin, pero creo que su influencia en la filosofía –a diferencia de sus escritos– fue perjudicial y empujó a la gente en la dirección equivocada.

SCHULTE: ¿Usted cree que el rótulo “Filosofía de Oxford” es, al menos descriptivamente, correcto? ¿Usted cree que fue alguna vez correcto tener un rótulo que cubriera tanto a Austin como a Ryle, que eran muy distintos, y a todos los jóvenes de esa época...?

DUMMETT: Creo que se trataba de un rótulo lo suficientemente justo. Había suficientes similitudes, y la mayoría pensaba en ellos mismos como pertenecientes a una única escuela. Había algunas personas, yo mismo incluido, que no querían ser identificadas con esa escuela. Elizabeth Anscombe, no hace falta que lo diga, era una, y Philippa Foot, otra. Lo que es difícil de recordar ahora es si esa alta valoración que la filosofía de Oxford tenía de sí misma era generalmente aceptada en la mayor parte de los Estados Unidos. Austin, por ejemplo, fue a Berkeley a dar conferencias; estaban enormemente impresionados allí con él e intentaron desesperadamente inducirlo a que se uniera a su departamento. Había muchas personas en Estados Unidos, ahora en sus avanzados cincuentas o en sus tempranos sesentas, que estaban realmente inspirados por el trabajo de los miembros de la escuela de Oxford, mucho más que por el de Wittgenstein. A excepción de Kripke, Malcolm, Allbritton, Dreben y otros pocos, se le presta

muy poca atención a Wittgenstein en los Estados Unidos. Esa es una gran diferencia entre la filosofía estadounidense y la británica. Quizás nosotros no entendamos correctamente a Wittgenstein, pero al menos intentamos hacerlo.

*

SCHULTE: En el libro usted repetidamente llama a Frege el abuelo de la filosofía analítica. ¿Usted cree que hay alguien más que podría reclamar ese rótulo, o es el único abuelo?

DUMMETT: Él es el único abuelo, creo –aunque sé que uno normalmente tiene dos abuelos. Russell y Moore me parecen más como tíos, o posiblemente tíos abuelos. Supongo que tendríamos que llamar a Bolzano el bisabuelo. En Bolzano encontramos el mismo rechazo del enfoque psicologista que encontramos en Frege, pero no la riqueza del análisis semántico.

SCHULTE: Se reclama sobre sus escritos acerca de Frege que, mientras ha desarrollado ciertos aspectos fructíferos de su trabajo, muy a menudo ha leído más de lo que realmente hay, que su interpretación no es históricamente correcta. Incluso si esas críticas fueran correctas, ¿pensaría que eso es malo?

DUMMETT: Están parcialmente en lo correcto sobre mi primer libro, *Frege: Philosophy of Language*; pero no fue algo del todo malo. No acepto que leo demasiado en el trabajo de Frege: no creo que eso sea cierto. Pero ahora lamento haber escrito ese libro tan poco histórico. Pensaba que las conexiones interesantes eran entre Frege y lo que viene después, y no entre Frege y lo que vino antes; y aún sigo pensando de ese modo. Pero esto me llevó a escribir deliberadamente el libro de un modo particular, del que ahora me arrepiento.

Eso se muestra en la ausencia, en la primera edición, de prácticamente todas las referencias. Las inserté en la segunda edición; pero fue más profundo que eso: concierne al modo de composición. Lo adopté porque hallé que era una distracción localizar

el pasaje que tenía en mente. Quería pensar y discutir el tema, y hallé por experiencia que me retrasaba el buscar las referencias: decidí por consiguiente ponerlas luego, y entonces, torpemente, olvidé hacerlo.

Esto, sin embargo, habría tenido un efecto malo incluso si lo hubiera recordado. Es mucho mejor citar el pasaje, incluso al costo de una larga discusión. Un efecto de citar de memoria sin buscar el pasaje es que pasas por alto el contexto y de ese modo, las conexiones que el autor hace y que deberían señalarse y discutirse. El otro efecto es la sobreinterpretación: en ciertos casos, aunque creo que no en muchos, coloqué demasiados comentarios sobre aquello que estaba reproduciendo. No creo que los comentarios estuvieran equivocados; no obstante, uno debe distinguir entre la cita real y la interpretación, y muchas veces fallé al hacer claramente esa distinción.

El segundo libro, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, por supuesto fue *sobre* cómo Frege debe ser interpretado, y estuve por lo tanto obligado a escribirlo de un modo bastante diferente. Es un serio defecto del primer libro que haga muy poco para trazar el desarrollo del pensamiento de Frege. No es solo que hice muy poco de eso en el libro: había hecho muy poco de eso en mi propio pensamiento. Ubiqué cosas juntas que debían haberse mantenido aparte, porque Frege las dijo en distintos momentos y desde distintos puntos de vista. Me parece que su trabajo desde 1891 hasta 1906 es una unidad y puede ser tratado como tal; no sé de ningún desarrollo significativo en ese período, en sus opiniones, sus teorías o sus puntos de vista. Pero después de ese período, y especialmente antes de él, hubo un desarrollo muy rápido –no puedes tratar ni a su período temprano ni al tardío como una unidad. Pero que no haya dicho nada sobre Lotze no me preocupa en lo más mínimo. No escribiría ese libro del mismo modo si tuviera que escribirlo ahora, pero gracias al cielo, no tengo que hacerlo.

SCHULTE: Es notable que hoy en día las *Nachlass* de Frege sean citadas más que la obra que Frege realmente publicó. ¿No se trata de un desarrollo un tanto desafortunado?

DUMMETT: La observación es justa, pero no estoy seguro sobre las razones para ello. El trabajo publicado tiene ciertamente mayor autoridad –obviamente la tiene por sobre algo que decidió no publicar. Los únicos escritos que tienen igual autoridad son aquellos que envió, sin éxito, para su publicación.

SCHULTE: ¿Como “*Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift*”?

DUMMETT: Sí. Hay ciertas cosas que se hacen más explícitas en los trabajos no publicados. El ejemplo más notable concierne a la cuestión de si para una expresión incompleta la distinción entre sentido y referencia todavía se puede hacer. Que se puede, está escrito con absoluta claridad en “*Einleitung in die Logik*” de 1906. Pero hay muchas cosas que son discutidas con mucho mayor detalle en las *Nachlass*, por ejemplo qué es la lógica y el concepto de verdad; aparte de “*Der Gedanke*”, hay mucho más sobre la verdad en los trabajos no publicados. Esto lo conduce a uno a preguntarse qué habría pasado si todas las *Nachlass* hubieran sobrevivido.

*

SCHULTE: Hemos mencionado a Wittgenstein y usted dijo que fue una influencia muy fuerte. Ya ha dicho que la publicación de *Investigations* le causó una fuerte impresión. ¿Qué pensó cuando, más tarde, salió *Remarks on the Foundations of Mathematics*? Quizás usted ya había visto las notas de la conferencia sobre la matemática.

DUMMETT: Había visto las notas de la conferencia; en la versión de Bosanquet, habían estado circulando mecanografiadas al mismo tiempo que los *Blue* y *Brown Books*. Yo de hecho reseñé los *Remarks on the Foundations of Mathematics* cuando salió por primera vez. Me sentí simultáneamente estimulado y frustrado por el libro. Le contaré la experiencia que tuve: había intentado escribir esa reseña del modo usual, con el libro a mi lado y buscando pasajes en él, y encontré que no podía hacerlo. No podía capturar el pensamiento de Wittgenstein para determinar precisamente qué estaba diciendo. Cuando intentaba resumir sus puntos de vista y

citar extractos como ilustración, encontraba que todo se desmoronaba en mis dedos. Entonces alejé el libro y deliberadamente no pensé más en la reseña por unos tres meses. Entonces, con mi memoria deteriorada sobre el libro, escribí la reseña –deliberadamente sin volver a abrirlo: porque entonces pude ver ciertos temas con un enfoque nítido, que sabía que se nublaria tan pronto como volviera a abrirlo. Por fin, inserté algunas referencias. A pesar de que el libro causó gran impacto en mí, sentí que era un trabajo mucho menos terminado que las *Investigations* –no meramente como una pieza de escritura, sino como una pieza de pensamiento.

SCHULTE: En muchos aspectos –sobre todo, en el énfasis sobre características constructivas– los *Remarks on the Foundations of Mathematics* de Wittgenstein recuerdan al intuicionismo. Pero el libro es mucho menos solidario con otros constituyentes del pensamiento intuicionista.

DUMMETT: Hay dos puntos principales. Primero, hay una gran divergencia entre Brouwer y Wittgenstein en su actitud hacia el lenguaje. Brouwer dice constantemente que la representación lingüística de una prueba puede ser a lo sumo imperfecta. Su actitud es genuinamente solipsista. Realmente cree que es una cuestión de lo que sucede en la mente del matemático individual, quien no puede transmitir perfectamente a alguien más qué es exactamente. Obviamente eso es totalmente contrario a las ideas de Wittgenstein sobre el tema; y no solo de Wittgenstein, sino de prácticamente todos los demás. Dos cosas sobre las que seguramente casi todos estarían de acuerdo es que la matemática es una actividad comunitaria, y que una prueba matemática debe ser por lo tanto comunicable. Aquí hay una fuerte oposición entre Brouwer y Wittgenstein, y en este tema simpatizo enteramente con Wittgenstein. Me parece que la viabilidad del intuicionismo depende de su capacidad de eliminar esa orientación solipsista que le legó Brouwer.

El segundo punto es uno que encuentro muy difícil de aceptar: la completa separación que hace Wittgenstein de la matemá-

tica respecto de la filosofía de la matemática. Él pensaba que el modo en que los matemáticos de hecho proceden en sus pruebas es asunto de *ellos*; no es asunto de los filósofos ni de nadie más criticarlos sino solo describir lo que hacen. Las reflexiones filosóficas de los matemáticos sobre su actividad son otra cosa. Entonces, las observaciones de Wittgenstein que parecen constructivistas y que simpatizan con el intuicionismo no buscan tener las consecuencias que Brouwer extrajo, a saber, que nosotros debemos hacer matemática de un modo distinto. Supongo que Wittgenstein pensó que un matemático que modificara su procedimiento por razones filosóficas, como hizo Brouwer, estaría cometiendo un error: debería mantener esa parte de su pensamiento completamente separada de la parte puramente matemática. Nunca he podido simpatizar con esta idea. No veo por qué nuestro pensamiento debe estar particionado en esos varios compartimentos entre los que la comunicación no es posible.

SCHULTE: ¿Cómo se topó por primera vez con el intuicionismo? ¿Se trató de una revelación repentina, como con los escritos de Frege?

DUMMETT: Fue un proceso más gradual. Aprendí mucho por primera vez cuando llegué a ser *Reader*¹³⁷ en Filosofía de la matemática en Oxford en 1962. Sabía algo sobre intuicionismo antes de eso: había escrito un libro que nunca publiqué llamado *The Law of Excluded Middle*; había estudiado lógica intuicionista y estaba interesado en las bases sobre las cuales una ley de la lógica puede ser criticada o desafiada. Mi artículo “*Truth*” de 1959 muestra una fuerte influencia de las ideas intuicionistas. Pero había estudiado muy poca matemática intuicionista y solo entonces comencé a leer todos esos trabajos de Brouwer que son tan densos. Cuando lo hice por primera vez, aún me encontraba bajo la influencia de

137 [N. de T: Se trata de un rango académico que rige en Gran Bretaña y en las universidades pertenecientes al *Commonwealth*, que se ubica por encima de *Senior Lecturer* y por debajo de *Professor*. Si bien ese rango actualmente ha caído en desuso, podría ser asimilable al grado de *Associate Professor* en la academia norteamericana.]

Frege, un platónico más o menos impenitente acerca de la matemática. Al principio me sentía un tanto hostil hacia el intuicionismo debido a su tono psicologista. Pero mi interés en la pregunta, cómo puede uno criticar una ley fundamental de la lógica, me obligó a estudiarlo con cierto detalle y con simpatía creciente, como la única teoría existente de tipo constructivista o verificacionista que había elaborado las consecuencias para nuestros modos de pensar y de razonar. Por supuesto nunca simpaticé con la hebra solipsista fuerte o, al menos, idealista en el pensamiento de Brouwer. Es extraordinario que, hasta donde sé, no haya una sola mención a Frege en todos los escritos de Brouwer. Ataca ideas mejor representadas por Frege que por Hilbert, a quien menciona; pero es como si nunca hubiera escuchado sobre Frege. Si hubiera conocido el trabajo de Frege, habría tenido que reflexionar sobre qué defensa hacer contra sus críticas al psicologismo.

*

SCHULTE: Una de las cuestiones centrales en gran parte de sus escritos se refiere a la forma que debería adoptar una teoría del significado. Ahora me preguntaba, ¿tiene alguna importancia si alguna vez construimos una teoría del significado de esa forma que consideramos la mejor? Expresado de otro modo: ¿necesitamos solamente consideraciones que conciernan de modo exclusivo a la forma de una teoría tal o debemos tener ciertas ideas sobre el contenido?

DUMMETT: Creo que ciertamente debemos tener algunas ideas respecto del contenido. Considero que la investigación acerca de la forma correcta de una teoría del significado y la investigación completa sobre cómo debería verse una teoría del significado es un instrumento de la investigación filosófica. Por supuesto no hay posibilidad alguna de construir de hecho una teoría del significado para todo el lenguaje natural; probablemente esa sería una empresa inútil, y ciertamente una que está más allá de nuestra capacidad de realización. Pero una explicación satisfactoria de la forma que tal teoría tomaría respondería las preguntas

fundamentales de la filosofía del lenguaje: qué es el significado, y qué es para las palabras y oraciones tener el significado que tienen.

No creo que sea posible restringirse a la forma general de una teoría del significado porque una propuesta sobre la forma correcta para la teoría no podría ser evaluada hasta que hayan sido ensayados casos obvios de pruebas –algunos casos sencillos para comenzar pero luego otros más difíciles también–, para ver si era realmente plausible que una teoría del significado pueda ser dada de ese modo. Por lo tanto, uno tendría que prestar atención a los contenidos incluso para responder la pregunta sobre la forma.

Hay, además, problemas bien conocidos en la filosofía del lenguaje que fácilmente están expresados como, o son ya, preguntas sobre el contenido de la teoría en lugares particulares. El resultado de los análisis de los operadores modales, de los adverbios y de las adscripciones de creencias, por ejemplo, podrían ser colocados en aquellas partes de la teoría del significado, a cuya descripción contribuirían.

SCHULTE: Se ha hablado mucho respecto de ofrecer una teoría del significado para un fragmento de un lenguaje. ¿Usted cree que realmente podemos hablar sobre un fragmento sin tener una noción de cómo debiera verse la teoría del lenguaje completo? Muchas personas dicen: no sabemos nada acerca de cómo se vería una teoría para todo el lenguaje, pero aquí tienes una para este fragmento. ¿Cree que se trata de una tarea fructífera?

DUMMETT: Creo que hay dos motivaciones bien distintas para hablar sobre un fragmento. Una surge de las restricciones de Tarski sobre un lenguaje semánticamente cerrado. Si tratamos de formular, en inglés o en alemán, los contornos de una teoría del significado para un lenguaje natural, debemos mantener alguna distinción nocional entre el lenguaje objeto y el metalenguaje en el cual la teoría se formula, pues sabemos de antemano que tendremos grandes problemas si tratamos de ofrecer una teoría que cubra todos aquellos conceptos semánticos usados en la teoría

misma. Entonces, por esa razón, debemos distinguir el metalenguaje del lenguaje objeto, y por consiguiente debemos formular nuestra teoría del significado para lo que sería propiamente un fragmento del inglés o del alemán que excluye los términos semánticos utilizados en la teoría. Esa es una motivación bastante diferente de aquella para dar una teoría del significado para algún fragmento muy restringido. Hacer eso no es inútil, pero no resulta claro que su éxito señale el camino por el cual extender la teoría a todo el lenguaje. Es muy posible que las partes que hemos omitido nos obliguen a construir una teoría muy diferente. Entonces, aunque no sea inútil, no puedes construir demasiado sobre ello.

SCHULTE: ¿Será que el fragmento restringido quizás pueda servir a algún otro propósito, si bien no al de responder a las preguntas filosóficas concernientes al concepto de significado?

DUMMETT: No, la conclusión es la misma, la evidencia mucho más endeble. Construir una teoría del significado no es una empresa científica, pero al interior de la ciencia surge lo mismo: usted puede ser capaz de construir una teoría exitosa para un caso especial, y esperar que pueda extenderse al caso general, pero usted no puede contar con ella con seguridad. Puede ser que cuando intente extenderla tenga que reformular la teoría por completo. Creo que ocurre exactamente lo mismo en nuestro caso.

SCHULTE: Una pregunta especulativa: algunas veces Frege habla de un lenguaje “ideal”. ¿Usted cree que tenía en mente un fragmento muy extenso capaz de ser construido, o estaba pensando en un ideal puro por el cual debemos luchar pero que nunca podremos alcanzar de hecho?

DUMMETT: Creo que había dos concepciones que no distinguí expresamente. Una fue la de un lenguaje que debe representar perfectamente nuestros pensamientos; este es un ideal inalcanzable, y creo que él lo sabía. Por ejemplo, un lenguaje tal podría expresar cualquier pensamiento de una sola manera. Frege creía

que oraciones correspondientes de las formas “A y B” y “B y A” expresaban el mismo pensamiento; un lenguaje ideal, por lo tanto, no tendría esas dos formas de escribirlo. En otras palabras, un operador binario conmutativo tendría dos lugares de argumento indistinguibles: una imposibilidad práctica para cualquier escritura que se parezca a aquellas que tenemos.

Una condición menos demandante sobre un lenguaje artificial, mencionada a menudo por Frege, es que tiene que estar perfectamente equipado para conducir argumentos deductivos sin riesgo de falacia. Él creía que esto era posible en la práctica, y que de hecho se había logrado mediante su simbolismo lógico. Ello requiere la escisión de las expresiones, incluidos los demostrativos y los indécicos, que son defectuosas o inadecuadas de varias maneras.

SCHULTE: Entonces, ¿habría sido esencialmente un medio para evitar ambigüedades, vaguedades, términos singulares sin una referencia y demás?

DUMMETT: Efectivamente. Habría habido un criterio absolutamente preciso para la validez de una inferencia; para aplicarlo, uno debe ser capaz de evitar toda indefinición de valor veritativo.

SCHULTE: ¿Usted cree que aquello que Geach una vez llamó “semántica de Hollywood” va, en alguna medida, en la dirección de lo que Frege tenía en mente?

DUMMETT: ¿A qué se refería? ¿A la gramática de Montague?

SCHULTE: Sí.

DUMMETT: No: los objetivos son distintos. Montague deseaba construir una sintaxis y una semántica para los lenguajes naturales tal y como son. Frege apuntaba a crear un lenguaje artificial libre de lo que consideró los muchos defectos del lenguaje natural y, por lo tanto, un instrumento confiable para llevar a cabo inferencias deductivas. No es coincidencia que su solución

al problema que por siglos había desconcertado a los lógicos, el de alcanzar un análisis *general* de las expresiones de generalidad, haya sido lograda al introducir el recurso de los cuantificadores y las variables que no tienen relación directa con los medios para expresar generalidad en el lenguaje natural. No estaba interesado en ningún tratamiento preciso de los mecanismos del lenguaje natural, y era escéptico sobre la posibilidad misma de un mecanismo tal.

*

SCHULTE: En sus escritos, el acto de habla de la afirmación juega un rol central. Si es así, debe haber algún modo de distinguirlo de actos de habla diferentes, tales como las preguntas, las órdenes, etc. A menudo se ha objetado a esto que las oraciones asertóricas son usadas para realizar todos los actos de habla posibles: las usamos para dar órdenes, para hacer pedidos y cosas por el estilo. ¿Usted cree que es genuinamente importante separar el acto de habla de la afirmación de los otros, y usted cree que la objeción que he mencionado tiene peso?

DUMMETT: Ciertamente creo que la aserción se ubica en un nivel diferente del resto, en el sentido siguiente. Es bastante sencillo dar un tratamiento de muchos de los otros tipos de actos de habla una vez que se sabe qué es una afirmación. Hacer una pregunta es un caso muy claro. Ciertamente es que aún hay problemas, por ejemplo, sobre cuántos tipos distintos de actos de habla uno debe permitir. Con oraciones en el modo imperativo es obviamente equivocado decir que todas sirven para dar órdenes; hay también consejos e instrucciones, tal como la instrucción en una lata “Caliente el contenido lentamente”. Eso está, en efecto, en imperativo, pero se encuentra lejos de expresar una orden. Aquí hay un problema, desde mi punto de vista, ya que uno no debería ser demasiado preciso sobre qué constituye una orden. Si alguien grita “¡Sal de esa cama de flores!” o “¡Deja a ese perro tranquilo!”, es dudoso si se trata de una orden. Un caso más claro es el grito “¡Ten cuidado!”, cuando alguien está a punto de dar un

paso frente a un auto que se está aproximando. ¿Es esa una orden? No, sería equivocado hablar en este caso de una orden.

SCHULTE: Una advertencia, quizás.

DUMMETT: Sí, una advertencia.

SCHULTE: Pero quizás uno no quiera tener un acto de habla especial de advertencia.

DUMMETT: Es allí donde reside la dificultad. Austin considera como básica la pregunta “¿Cuántas cosas distintas puede decirse que uno hace al proferir cierta oración o frase?”. Entonces procede a catalogar todos aquellos verbos que expresan una acción que puede ser realizada al proferir ciertas palabras, y considera que a cada uno de ellos le corresponde un tipo de fuerza ilocucionaria. Pero esa no es la pregunta correcta para hacer en conexión con esto. La pregunta correcta es “¿Qué formas de acto de habla debes conocer para entender una instancia de ellos? ¿Qué prácticas debes haber aprendido?”. No creo que sea necesario aprender específicamente qué son las advertencias para dar o comprender lo que alguien quiere decir cuando dice “¡Ten cuidado!”. Entonces, dar una advertencia no debería ser considerado como un tipo de acto de habla, paralelo a, digamos, hacer un pedido.

Así, no estoy diciendo que no haya problemas respecto de los actos de habla de estos otros tipos. No obstante, es por supuesto relativamente no problemático describir las prácticas involucradas en la realización de los actos de habla de estos tipos. Por contraste, claramente es en extremo difícil describir la práctica lingüística de la afirmación. La afirmación adquiere su importancia central a través de su conexión con la verdad. Frege dijo que el sentido se encuentra estrechamente conectado con la verdad; pero la verdad se encuentra igualmente conectada con la afirmación o con el juicio (según nos ocupemos del discurso o del pensamiento). Uno no puede saber qué es la verdad o la falsedad a menos que conozca la significación de las proferencias asertóricas: de otro modo, no hay una base para distinguir la ver-

dad de la falsedad. Según mi punto de vista, por lo tanto, la *afirmación* es a la vez un concepto mucho más difícil que el concepto de *pregunta*, *orden* y el resto, y mucho más fundamental.

Ahora, en lo que respecta a la segunda parte de su pregunta, no estoy muy impresionado por esta objeción. Muchos de los casos citados, por ejemplo, por Davidson, son simplemente espurios. Uno tiene que distinguir entre aquello a lo que alguien se dirige al decir esto y aquello, y qué está diciendo. Una oración indicativa o declarativa que es usada *genuinamente* para dar una orden es una que no admite, excepto como una broma muy mala, una respuesta como si fuera una afirmación. Muchos de los ejemplos dados son unos en los que lo que el hablante de hecho hizo fue hacer una afirmación, si bien el punto obvio detrás de ella era lograr que el oyente hiciera algo. Una preferencia tal, ciertamente, no podría ser equiparada con una orden, porque una respuesta como a una afirmación, aunque tal vez irritante, no sería lingüísticamente inapropiada. Entonces no creo que esta sea una dificultad muy seria.

SCHULTE: Respondiendo a esta objeción davidsoniana, uno siempre tiene que poner en juego dos conceptos, a saber, el del contenido de la preferencia y el del punto de lo que se dice. ¿Usted cree que haya alguna manera de alcanzar una formulación más clara de esas dos nociones centrales, o quizás sea importante que permanezcan vagas y de textura abierta?

DUMMETT: Puede haber muchos casos en que la aplicación sea difícil, pero el principio de la distinción es bastante claro. Incluso para entendernos unos a otros, constantemente tenemos que evaluar los motivos o las intenciones que descansan detrás de lo que se dice; en ciertas oportunidades esto es perfectamente obvio y en otras, es difícil. “¿Lo está diciendo como una broma o en serio?”, “¿Pensó que su observación era relevante para la conversación anterior, o cambió de tema?”. Constantemente necesitamos, en el curso de la conversación, hacernos preguntas de este tipo.

Es esencial que las preferencias lingüísticas sean, en general, acciones voluntarias racionales y que tengamos que evaluarlas

como tales. Pero el punto destacado es que tales evaluaciones son como las de toda acción no lingüística, como cuando nos preguntamos a nosotros mismos “¿Por qué hizo esto?” o “¿Hacia qué estaba apuntando cuando hizo esto?”. Uno no tiene, por decirlo así, que *aprender* eso como parte de adquirir el lenguaje. Uno simplemente lo recoge en el curso de aprender cómo responder a otras personas e interactuar con otra gente.

Lo que debería ser reconocido como parte del “juego de lenguaje”, como perteneciente a nuestra práctica lingüística, y descrito dentro de la teoría del significado, es todo aquello que sea específico para aprender el lenguaje. Hay muchas cosas que permanecen iguales de un lenguaje u otro, pero que sin embargo deben ser aprendidas como parte de adquirir un lenguaje. Esa me parece la distinción principal; pero no pretendo que siempre sea sencillo aplicarla. La idea de Davidson es que todo aquello que Frege denominó “fuerza” puede ser asignado a la primera categoría, es decir, a lo que no es propio del lenguaje como tal. Es suficiente con conocer las condiciones de verdad de las preferencias; aprehender que lo que fue dicho sirvió para lograr que el oyente hiciera algo o para hacerle una pregunta sería parte de evaluar los motivos del hablante al decir algo con esas condiciones de verdad. Simplemente no creo esa teoría.

SCHULTE: Pareciera que siempre estamos en posición de redesccribir preferencias de tal modo que su punto se vuelva claro. Pero en cuanto intentamos sistematizar nuestros medios para hacerlo, surgen las dificultades; siempre volvemos a reformular la preferencia a fin de aclarar el punto de realizarla.

DUMMETT: No estoy tan seguro de eso. Es a menudo una cuestión de cómo una preferencia importa para otra. “¿Dijo eso como un argumento para lo que había dicho previamente o como una concesión?”, podríamos preguntar. La respuesta podría no ser del todo clara. Que está sosteniendo cierta tesis pero permitiendo una excepción, podría ser un modo de considerarlo; otro modo de considerarlo podría ser que está ofreciendo una razón más bien oscura para aceptar la aseveración principal. Lo mismo se

aplica a entender un discurso, como opuesto a una sola oración. Cuando alguien realiza un discurso político, da una conferencia, o simplemente habla largamente en el curso de una conversación, uno tiene que captar cómo esa persona pretende que los varios enunciados que hace estén relacionados unos con otros. A veces, da un argumento para lo que acaba de decir, a veces da uno para lo que está a punto de decir, a veces da una ilusión de una tesis general, a veces hace una concesión o establece una condición, a veces comienza un tema nuevo. Para entender el discurso uno tiene que comprender en cada etapa cuál de estas cosas está haciendo. El hablante puede ofrecer pistas lingüísticas. Hay algunas altamente formalizadas como “por lo tanto”, “pues” (como una conjunción), “debe admitirse que” y “por ejemplo”; pero su uso no es requerido.

En ausencia de tal indicación lingüística, es cuestión de discernir la intención o el punto de las sucesivas preferencias que componen el discurso. Aquí no estamos interesados en distinguir actos de habla, que tiene que ver con la fuerza con la que es proferida una única oración. En el curso de una conferencia, por ejemplo, el orador podría hacer preguntas que va a responder o que deja para que la audiencia responda, o podría hacer exhortaciones tales como “Nunca olviden que” o “No te dejes engañar”. Ni siquiera una conferencia es una serie de afirmaciones; pero captar si algo de lo que dijo el orador es una afirmación o una pregunta es bastante diferente de aprehender su relación con las otras cosas que ha dicho.

SCHULTE: Usted una vez dijo que Frege virtualmente causó una revolución en la filosofía. Mediante su obra, la primacía que desde Descartes tenía la teoría del conocimiento fue desafiada, y la filosofía del lenguaje ocupó su lugar. Esa tesis ha sido muy discutida y recibió una oposición fuerte. ¿Hoy usted diría lo mismo, o ahora quisiera modificarla un poco?

DUMMETT: No quiero modificarla mucho. Lo que dije quizás haya sido una descripción más precisa de lo que ocurrió desde Frege en adelante más que de la filosofía antes de él. Uno puede distin-

guir la filosofía del lenguaje y la filosofía del pensamiento. Frege crecientemente tendió a decir “De lo que realmente hablo es del pensamiento y no del lenguaje”, especialmente después de 1906, cuando llegó a creer que el lenguaje lo había engañado en la construcción de bases lógicas equivocadas para la aritmética. De hecho ofreció una explicación filosófica sobre los pensamientos, en su sentido del término, a saber, los contenidos de las actitudes proposicionales: lo que puede ser creído, conocido o dudado. Pero a pesar de sus descargos, lo hizo enteramente por medio de un bosquejo de una teoría del significado para el lenguaje, explicando qué es para las expresiones lingüísticas tener sentidos.

Los dos proyectos podrían separarse, sin embargo. Uno podría emprender la construcción de una filosofía del pensamiento –esto es, un análisis de lo que es captar un pensamiento, juzgarlo como verdadero, tener una creencia con un cierto contenido, y cosas por el estilo– que no procediera de ese modo, que no tomara un análisis del lenguaje como la ruta hacia el análisis de los pensamientos. Algunos filósofos recientes, históricamente ubicados en la tradición analítica, como Gareth Evans y bastante más recientemente Christopher Peacocke, han intentado hacer exactamente eso –explicar el pensamiento independientemente del lenguaje, y el lenguaje a su vez en términos de nociones relativas al pensamiento considerado como prioritario en el orden de la explicación.

Desde tal punto de partida, la filosofía del pensamiento aún debe ser vista como fundamental para el resto de la filosofía, aunque ya no identificada con la filosofía del lenguaje. Eso no es decir que los cimientos deban ser completados antes de que cualquier otra cosa pueda tocarse; la fundamentación del asunto aún continúa siendo un análisis adecuado de los pensamientos, su estructura y sus relaciones de unos con otros, y es sobre esta base que reposará toda la filosofía. Esta perspectiva fue realmente novedosa con Frege, en mi opinión, y se debió en parte a que ha sido la primera persona en ver claramente cómo uno podría dar tal análisis.

Es cierto que ha habido ciertos intentos de filósofos previos, pero fueron de poca utilidad; nadie pudo tomarlos como una

fundamentación para algo, y estaban enredados con la epistemología. Frege realizó una distinción muy clara entre las preguntas sobre el contenido de los pensamientos y el significado de las oraciones, por un lado, y las preguntas genuinamente epistemológicas sobre, digamos, el proceso de pensar, por otro lado. Así que realmente creo que esta fue una perspectiva novedosa. Lo que dije originariamente quizás haya dado la impresión de que todos después de Descartes conservaron una concepción por completo cartesiana de la tarea de la filosofía; ello sería un error. No obstante, incluso con Kant, el énfasis fundamental fue epistemológico; él no supuso que había que desarrollar un trabajo previo sino que se sumergió directamente en cuestiones epistemológicas. Esto se debió en parte a que pensó que la lógica era trivial, y que no había nada más que hacer en la materia. Así que todavía respaldo, en una gran medida, lo que dije.

SCHULTE: Usted mencionó a Evans y a sus seguidores. ¿Cree que la primacía que le otorgan a la filosofía del pensamiento, independiente del lenguaje, sea en algún sentido una regresión a Descartes, o se trata de una nueva concepción del pensamiento? ¿Podemos hacer una distinción clara entre sus teorías y aquellas de los filósofos anteriores a Frege?

DUMMETT: Aunque al principio uno pudiera pensar que no, de hecho hay una distinción clara. No es por nada que aquellos filósofos pertenecen a la tradición analítica, aunque hayan puesto de cabeza el principio fundamental de la prioridad, en el orden de la explicación, del lenguaje sobre el pensamiento. Hay dos diferencias. Primero, su atención no se centra en el conocimiento como tal. Es cierto que una separación limpia de todas las cuestiones epistemológicas probablemente sea imposible de alcanzar. No pretendo que toda la filosofía desde Descartes haya sido solo una nota al pie de él, pero al menos con él no hay ambigüedad. Cuando habla de ideas claras y distintas, no está hablando de captar sentidos, sino del conocimiento y del reconocimiento de la verdad. No está planteando preguntas sobre qué significan las proposiciones, acerca de cuál es su contenido. Por lo general,

considera su contenido como no problemático; la pregunta que plantea es sobre qué tenemos el derecho de afirmar que sabemos. Este no es en absoluto el punto de arranque de Evans y de sus seguidores. Su punto de arranque consiste en preguntas tales como: ¿qué es captar estos conceptos? ¿Qué es tener un pensamiento sobre uno mismo, sobre el momento presente o sobre el ayer? ¿Qué expresamos en el lenguaje por medio de los demostrativos y qué es tener el pensamiento correspondiente a una oración como “Esta mesa acaba de caerse”? Creo que, en efecto, esta es una diferencia muy grande.

La otra diferencia es extremadamente importante, pero más difícil de explicar. Evans tenía la idea de que hay un concepto menos refinado y más fundamental que el de conocimiento, sobre el cual los filósofos se han concentrado demasiado, a saber, el concepto de información. La información es transmitida por la percepción y retenida en la memoria, aunque también es transmitida por medio del lenguaje. Uno necesita concentrarse en ese concepto antes de aproximarse al de conocimiento en sentido propio. La información es adquirida, por ejemplo, sin que uno tenga necesariamente una captación de la proposición que la encarna; el flujo de la información opera en un nivel mucho más básico que la adquisición y transmisión del conocimiento. Creo que esta concepción merece ser explorada. No es una que alguna vez se me haya ocurrido antes de leer a Evans, pero probablemente sea fructífera. Esto también distingue muy claramente su trabajo de la epistemología tradicional.

SCHULTE: Es típico de la filosofía pre-fregeana que filósofos como Descartes pudieran estar realmente preocupados por el problema de cómo distinguir entre el sueño y la vigilia. Supongo que eso no puede ser problemático para nadie que le conceda prioridad al lenguaje. ¿Cómo se da el asunto para Evans y pensadores similares?

DUMMETT: Evans no estaba preocupado por este problema en su aspecto epistemológico. Estaba preocupado por las ilusiones, más que por los sueños, pero en un respecto bastante diferen-

te: no estaba preocupado por la investigación epistemológica “¿Cómo podemos distinguir entre las ilusiones y las percepciones correctas?” sino que preguntó “¿Qué está sucediendo cuando, bajo la influencia de la ilusión, tienes, o consideras que tienes, un pensamiento sobre lo que erróneamente piensas que estás percibiendo?”. Esta es una pregunta que lo fascinó –y correctamente, en mi opinión; pero esa es una pregunta bastante distinta de la planteada por la epistemología tradicional.

*

SCHULTE: El estatus de la filosofía del lenguaje es evaluado muy diversamente por distintos filósofos analíticos. Algunos la consideran como una parte de la filosofía de la mente; otros dicen que es parte de la filosofía de la acción, sobre el fundamento de que el habla es un tipo de acción. Una tercera posición es que la filosofía del lenguaje es fundamental, y que todas las demás ramas de la filosofía deben, en última instancia, reducirse a las preguntas dentro de la filosofía del lenguaje. ¿Aceptaría alguna de estas tres posiciones?

DUMMETT: No debería identificarme a mí mismo de manera absoluta con ninguna de ellas, pero, por supuesto, si tuviera que escoger, entonces elegiría la última sin vacilar. Hacer de la filosofía del pensamiento parte de la filosofía de la mente me parece un error rotundo. Si esto significa una teoría como la de Chomsky, de acuerdo con la cual una teoría del significado es realmente una teoría de algo muy complicado que sucede en el cerebro, creo que es un modo completamente no filosófico de ver el asunto. La filosofía no está preocupada con lo que nos *permite* hablar del modo en que lo hacemos, sino con qué es para nuestras preferencias tener los significados que tienen, y nada que suceda en el cerebro puede explicar eso. Creo que no se gana nada al considerar la filosofía del lenguaje como parte de la filosofía de la acción, tampoco. Por supuesto es verdad que hablar es un modo de hacer algo; eso es sin duda correcto, pero no te conduce a ningún sitio. El *único* sentido que veo en esto es algo sobre lo que ya hemos

hablado, a saber, que una preferencia lingüística se hace con alguna intención o con algún motivo; por lo tanto, todas aquellas consideraciones que generalmente se dan dentro de la filosofía de la acción, se aplican. Pertenecen, sin embargo, al trasfondo. Es esencial describir el lenguaje como una actividad consciente de criaturas racionales. Si les estuvieras dando una descripción del lenguaje humano a unos marcianos que nada saben sobre los seres humanos, tendrías que explicarles eso, o no sabrían de qué tipo de fenómeno se trata. Nada de eso, sin embargo, es específico del lenguaje; los rasgos específicos del lenguaje no son explicables en el marco de una filosofía general de la acción.

*

SCHULTE: Si uno observa imparcialmente los desarrollos recientes en filosofía analítica, uno tiene la impresión de una nueva ingenuidad. Veinte o treinta años atrás, las explicaciones de las expresiones modales en términos de mundos posibles eran criticadas fuertemente y consideradas como anticuadas. De manera similar, con muchos conceptos psicológicos, como la intención: había un acuerdo generalizado en que eran inservibles, excepto como gobernados por criterios conductistas. Pero ahora, desde hace unos cuantos años, la semántica de mundos posibles ha estado de moda, y muchos conceptos mentales son empleados sin necesitar mayor análisis. ¿Una buena tradición ha sido olvidada?

DUMMETT: Esta pregunta no es fácil de responder. Las ideas que las personas alguna vez tuvieron se pierden. Me ha impresionado la enorme influencia de la moda en la filosofía: la semántica de mundos posibles es un ejemplo excelente. Tales modas se apoderan de casi todos en un momento particular, y después todos se alejan. No creo que la moda de la semántica de mundos posibles haya sido simplemente un error. Ocurrió porque Kripke tuvo éxito al usar ese aparato para hacer algunos puntos que golpearon con fuerza a todos; entonces muchos ingresaron en un estado mental en el que difícilmente podían pensar excepto en aquellos términos. En un período anterior, la distinción entre proposiciones analíti-

cas y sintéticas había jugado un papel similar: se había convertido en una herramienta básica del pensamiento, y entonces parecía indispensable e irrefutable. Eso lo encuentro muy irritante: ahora las personas hablan sin pensar de la “necesidad metafísica”, por ejemplo, sin ver ninguna necesidad de preguntarse a sí mismos qué quieren decir. Si la filosofía ha estado más sujeta a los caprichos de la moda últimamente que antes, no lo sé; si lo ha estado, no sé cuál es la explicación. Estoy de acuerdo con usted en que ciertas cosas se pierden por completo: los fundamentos para distinguir el motivo de la causa, por ejemplo.

*

SCHULTE: Hablemos ahora sobre verificacionismo. ¿Hay una clara distinción entre el antirrealismo que usted ha discutido y el verificacionismo del Círculo de Viena?

DUMMETT: Para serle sincero, encuentro difícil asignarle al Círculo de Viena una doctrina clara, coherente. La teoría es presentada a menudo como una mera prueba de significatividad, más que como una teoría sobre qué es el significado; carece, luego, de fundamento. Una prueba para la significatividad –una mera prueba para determinar si una expresión dada tiene un significado– requiere como fundamento una teoría sobre qué es el significado. Pero es difícil enunciar qué podría ser esa teoría del significado; quiero decir, dar una imagen coherente de ella. Sus partidarios ciertamente no intentaron que fuera una interpretación rigurosa del verificacionismo, pues produce resultados ridículos. Esto es que el significado de un enunciado consiste en un procedimiento para decidir su verdad o falsedad, de modo que si realmente no tienes, al menos en principio, un procedimiento efectivo tal, entonces el enunciado debe carecer de sentido. Eso arroja un principio de verificación mucho más estricto que lo que alguna vez se atrevieron a proponer, y sus resultados son absurdos; es demasiado restrictivo.

Entonces, ¿cuál es el próximo paso? El paso natural siguiente, aunque nunca exactamente dado por los positivistas, quienes in-

tentaron debilitar el principio de verificación de otras maneras, es el que me interesa. Es un paso paralelo a la movida intuicionista en matemática, a saber, decir que captar el significado de un enunciado es ser capaz de reconocer una verificación de él si es producida, sin necesidad de tener un procedimiento para llegar a una. Si dices eso, sin embargo, me parece imposible sostener la lógica clásica, por razones bien conocidas: la ley del tercero excluido puede entonces valer solo para aquellos enunciados que sabes cómo verificar o falsificar. Para otros enunciados simplemente está abierto, y no estás en posición de reclamar un valor veritativo para ellos. Y sin embargo los miembros del Círculo de Viena estaban inquebrantablemente convencidos de que la lógica clásica era correcta. No se trata solo de un resbalón: era central para toda su concepción de la lógica, y para su modo de hablar sobre las tautologías a la manera del *Tractatus*. No puedo ver, por consiguiente, cómo sus puntos de vista se mantienen juntos. No la considero como una teoría que rechazo; no la considero como una teoría coherente en absoluto.

El segundo punto sobre el positivismo lógico es difícil de precisar. Sin duda, ninguno de ellos habría afirmado expresamente esto, pero sin embargo escribieron como si cada oración pudiera tener el significado que tiene independientemente del resto del lenguaje: esto es, asociamos un significado con la oración al conocer el método para su verificación, donde la verificación se piensa como algo en sí mismo independiente del lenguaje. Puede ser una secuencia muy compleja de experiencias sensoriales, o cualquiera de un conjunto grande de experiencias sensoriales, de modo que la noción de verificación está aquí siendo considerada implícitamente como algo que involucra un componente no lingüístico. Ninguna operación con el lenguaje juega algún rol en el proceso y, por consiguiente, el significado, por así decir, se asocia directamente con la oración con independencia de su ser parte del lenguaje. Los miembros del Círculo de Viena con seguridad no habrían dicho que el significado se asocia independientemente del hecho de que la oración es parte del lenguaje, pero de todos modos esa es la imagen que se transmite.

El hecho fundamental, por el contrario, es que nuestra comprensión del lenguaje es la captación de un sistema o una

estructura. No quiero decir que sea un sistema en el sentido rechazado por Wittgenstein cuando dijo que el lenguaje no es un cálculo: me refiero a la existencia de múltiples interconexiones, de modo que la comprensión de una oración dependerá generalmente de la comprensión de una gran parte del lenguaje, de acuerdo con la complejidad explícita o implícita de la oración. Esto significa que si das una explicación de qué está involucrado en la comprensión de una oración, que puede ser en términos de verificación, esa verificación involucrará el razonamiento, que es llevado a cabo él mismo en el lenguaje.

Además, debido a que los filósofos del Círculo de Viena concibieron la verificación como dada enteramente en términos sensoriales, consistente en secuencias de datos sensoriales, se vieron forzados a realizar una distinción radical entre los significados de las oraciones empíricas y los significados de las oraciones matemáticas. Llamarlas a ambas “significativas” se convirtió, virtualmente, en un juego de palabras. Tienen dos tipos de significado bien diferentes. Eso me parece bastante equivocado. Más bien, hay una escala: los enunciados matemáticos están en un extremo de la escala, donde la verificación consiste enteramente en un proceso de razonamiento –razonamiento deductivo. Quizás haya en el otro extremo de la escala oraciones que solo pueden ser usadas como informes de observaciones. La mayoría de las oraciones, sin embargo, se encuentran en algún lugar del medio de la escala. Eso, creo, equivale a una crítica muy fuerte a los filósofos del Círculo de Viena. Ellos fallaron al no tomar en cuenta la interconectividad del lenguaje, la dependencia de la comprensión de una parte del lenguaje respecto de la comprensión de otra, y por esta razón tuvieron que hacer esta falsa dicotomía.

SCHULTE: En varios lugares usted ha acentuado que, por más fuertes que puedan ser los argumentos en favor del antirrealismo, estamos dispuestos por naturaleza a continuar siendo realistas. ¿Quizás sea necesario, a fin de comprender correctamente el antirrealismo, ser tentado por el realismo?

DUMMETT: Creo que eso es verdad. El momento en que estuve

más cerca de respaldar por completo una concepción antirrealista fue en mi artículo “*Truth*”. En general, sin embargo, he intentado evitarlo. He intentado permanecer agnóstico entre una posición realista y una antirrealista, pero he insistido en que las justificaciones usuales para el realismo son inadecuadas, y que, por lo tanto, hay un gran problema por resolver. Como dije en mi artículo “*The Reality of the Past*”, es en el caso temporal donde se torna más repugnante adoptar una posición antirrealista, esto es, una posición antirrealista sobre el pasado. Hay un fuerte impulso para tomar el punto de vista realista, y de ninguna manera quiero comprometerme con descartarlo como un mero error de la mente humana. No veo cómo la posición realista pueda ser defendida contra el ataque antirrealista, pero estaría muy feliz de que se me muestre cómo es posible. Ciertas personas toman toda esta cuestión muy seriamente, y creo que tienen razón en hacerlo. Otros reaccionan con indignación, porque se sienten tan fuertemente convencidos de la verdad del realismo que descartan toda la discusión como un disparate. Están bastante equivocados, en mi opinión, al hacer a un lado la pregunta, pues es un problema filosófico serio. Encuentro difícil creer que los argumentos en contra del realismo sean tan fuertes como aparentan ser. Sería bastante desdichado si encontrara que realmente debería adoptar una concepción antirrealista del pasado; esa sería una posición muy incómoda para mí. Puede ser que haya algún punto de vista intermedio, pero no puedo ver simplemente cuál sería.

*

SCHULTE: En el libro, usted discute autores a quienes rara vez ha mencionado en sus trabajos anteriores. Habla sobre Bolzano, menciona a Brentano y discute extensamente a Husserl. Entiende que este es un interés bastante reciente. ¿Cómo le afecta esta manera tan diferente de hacer filosofía?

DUMMETT: Confieso que no siento, al leer a Husserl, el placer que siento al leer a Frege. La escritura de Husserl está repleta de palabras, y no se expresa con tanta claridad como lo hace Frege.

A pesar de todo, encuentro a Husserl interesante. La cuestión histórica es también interesante. Si comparas las *Investigaciones Lógicas* con Frege, no están demasiado alejados. Por supuesto, hay diferencias considerables, y si miras hacia adelante a los desarrollos posteriores, las ves con mayor claridad. Sin embargo, es una pregunta muy interesante: ¿cómo llegaron a divergir tan ampliamente las tradiciones que fundaron? ¿Qué hay en el trabajo de cada uno, en el momento en que estuvieron más cerca, que condujo a esa divergencia? Es también interesante preguntar sobre el trasfondo del giro lingüístico: ¿qué había antes de que ese paso fuera dado, que permitió que fuera tan natural darlo?

Disfruté leer a Bolzano, aunque me pregunto si alguien alguna vez ha leído por completo *Wissenschaftslehre*. Me parece un gran defecto que sea tan enorme. Solo leí selecciones, pero disfruté leer a Bolzano mucho más de lo que disfruté leer a Husserl.

SCHULTE: Ha habido algunos intentos recientes de tender un puente sobre el golfo entre la fenomenología y la filosofía analítica. ¿Es un desarrollo genuinamente positivo? ¿No sería mejor, para enfrentar los problemas, enfatizar las diferencias, con el objetivo de descubrir qué lado está en lo correcto?

DUMMETT: Hay mucho de verdad en eso. El problema es que el golfo se hizo tan ancho que se volvió extremadamente difícil comunicarse a través de él. No digo que uno deba pretender que la filosofía en las dos tradiciones sea básicamente lo mismo; obviamente eso sería ridículo. Podemos restablecer la comunicación solo volviendo al punto de divergencia. No sirve de nada ahora gritar a través del golfo.

Es obvio que los filósofos nunca alcanzarán un acuerdo. Es una pena, sin embargo, si ya no pueden hablar entre ellos o comprenderse entre ellos. Es difícil alcanzar tal comprensión, porque si crees que las personas están en la senda equivocada, no tendrás gran deseo de hablar con ellos o de tomarte la molestia de criticar sus posiciones. Pero hemos alcanzado un punto en el cual es como si estuviésemos trabajando en distintos temas. Me alegra

que ahora haya varias personas, tanto en Alemania como en Italia, que estén familiarizadas tanto con Husserl como con Frege y puedan relacionarlos entre sí.

*

SCHULTE: Usted ha sido durante algún tiempo muy activo políticamente, no en partidos políticos, sino en la lucha contra el racismo. Eso fue claramente provocado por convicciones morales. ¿Cree que eso estuvo conectado en sentido amplio con sus ideas filosóficas?

DUMMETT: Solo en el sentido más amplio. Cuando me involucré por primera vez, ciertamente no lo veía como consecuencia de mi trabajo filosófico. Podría haber sido diferente si hubiera trabajado mucho sobre ética o filosofía política, pero no lo hice –mi trabajo se ubica por completo en el otro extremo del tema. Sin embargo, creo que los académicos en general, y quizás los filósofos particularmente, tienen el deber de hacerse ellos mismos sensibles a las cuestiones sociales y, si ven la oportunidad de hacer algo efectivo, hacerlo. Esto es porque están favorecidos de un modo particular: tienen tiempo para reflexionar y son más dueños de su tiempo de lo que lo son la mayoría de las personas, por muy ocupados que puedan estar. También creo que tienen una responsabilidad particular. Si eres un intelectual, y particularmente si apuntas a ser un filósofo, y por consiguiente piensas en cuestiones muy generales, entonces debes ser capaz de responder a problemas generales urgentes, sin importar si el público los está ignorando o si ha puesto su atención en ellos.

Es solo en ese sentido muy general, sin embargo, que veo alguna conexión. En la situación en la que estábamos en Gran Bretaña en ese entonces, vi una posibilidad de hacer algo significativo en un sector en el cual había muy pocas personas realizando algún tipo de acción o incluso conscientes de cuál era la situación. No creo que pudiera haberme respetado a mí mismo como filósofo si no hubiera emprendido esa tarea: habría sentido que todo mi compromiso con la filosofía era una farsa. Pero es solo en ese sentido general que existía alguna conexión con

mis ideas filosóficas.

SCHULTE: Hay una tradición filosófica predominante que le otorga una primacía a la razón práctica. Desde el punto de vista de esa tradición, una filosofía que carezca de una ética –una filosofía moral– como parte integral es gravemente incompleta. ¿Ese es un pensamiento que puede respetar, o usted cree que es falso?

DUMMETT: Por supuesto que lo respeto. Es ciertamente verdadero, pero eso no significa que todos los que trabajen en filosofía también tengan que trabajar en ética o incluso, si los desafían, estar en una posición de decir “Mi sistema ético es el siguiente”. En el siglo XIX, estaban todos esos profesores de filosofía en Alemania que publicaban una *Lógica*, una *Metafísica* y una *Ética*, y luego habían producido un “sistema”. En ese sentido, no todo el que produzca trabajo filosófico significativo tiene que producir un sistema. Ciertamente es que Frege no fue un profesor de filosofía sino de matemática, pero es un claro ejemplo de alguien que contribuyó enormemente a la filosofía, pero en absoluto a la ética. En efecto, no estoy seguro de que me habría gustado su *Ética* si hubiera escrito una. Por supuesto es cierto que si uno tiene una filosofía completa, tiene que incluir a la ética. Pero si lo que se quiere decir es que la ética es la corona de todo el asunto, no soy de esa opinión.

SCHULTE: ¿Quiere escribir un libro sobre ética?

DUMMETT: No.

Impreso en noviembre de 2020
en los talleres gráficos de Elías Porter
Buenos Aires, Argentina.