



## Sobre *La herencia del pragmatismo*, de Hillary Putnam

André Gaillard Chacón

### 1. La Importancia del Movimiento “Pragmatista”

Creo conveniente remitirme a Kant en tanto que punto de partida a partir del cual el pragmatismo configura sus tesis. Si Kant centra buena parte de sus esfuerzos en establecer una metodología del análisis de la conciencia, la <<logic of science>> se centrará en el análisis del lenguaje. Mientras Kant trató de dilucidar cómo una conciencia en general puede aprehender la legalidad objetiva de las ciencias, para lo cual tuvo que sustituir la psicología empirista del conocimiento de Hume y Locke por una lógica <<trascendental>> del conocimiento, la moderna <<logic of science>> no sólo ignora los problemas relativos a al discurso de las facultades psíquicas, sino también el problema de la conciencia como sujeto del conocimiento empírico; sin embargo, la <<logic of science>> no apela a la lógica formal en su renovación matemática, sino a la <<sintaxis lógica>> y la <<semántica>> de los *lenguajes* científicos. Estos lenguajes, en tanto que <<semantical frameworks>>, constituyen el nuevo basamento de las reglas *a priori*, los cuales pretenden dar cuenta de las realidades por medio de la *descripción* y la *explicación* (Carnap). Así pues, el problema kantiano de la validez del conocimiento científico para una <<conciencia en general>> será sustituido, en la moderna <<logic of science>>, por el problema de la <<justificación>> lógico-sintáctica y lógico-semántica de enunciados científicos (hipótesis) o teorías; desde este punto de vista, la validez de los conocimientos se determina por medio de criterios de consistencia lógica y verificabilidad. Asimismo, hay que decir que, en la moderna <<logic of science>>, el sujeto trascendental kantiano es ya innecesario, ya que el sujeto de la ciencia no deja de ser un mero objeto de la misma. Por otro lado, la función trascendental del sujeto es sustituida por la lógica del lenguaje científico: la lógica del lenguaje y la comprobación empírica de los enunciados ocupan el lugar que antaño ocupara el sujeto trascendental kantiano. Desde este punto de vista, la cuestión de la validez objetiva del conocimiento, en tanto que tiene que ver con la fundamentación lógica y empírica de los hechos descritos, es independiente de la cuestión kantiana de la pregunta por las condiciones subjetivas de la posibilidad de la experiencia, cuestión que queda relegada a la *psicológica* del origen del conocimiento: así pues, se establece una distinción tajante entre el *contexto de descubrimiento* y el *contexto de justificación*.

No obstante, esta reducción, promovida por la <<logic of science>>, de la lógica trascendental kantiana a la sintaxis y la semántica parece que necesita ser corregida por una filosofía del lenguaje orientada pragmáticamente. La insuficiencia de la <<logic of science>> se puede ver en la imposibilidad de ésta de proporcionar un

criterio de distinción entre proposiciones universales contingentes y generalizaciones de síntomas, por una parte, y los enunciados nomológicos relevantes para la explicación, por otra. La dimensión pragmática de los signos, introducida por Ch. Morris en la <<logic of science>> no pretende ser una mera psicología empírica, sino que pretende ir más allá, a saber, pretende ser el análogo semiótico de la <<síntesis trascendental de la apercepción>> postulada por Kant. Según Apel (APEL 1985:152), análogamente a como Kant consideraba que era posible alcanzar algo parecido a la unidad de la conciencia del objeto (y de la autoconciencia), los modernos lógicos de la ciencia, basados en las tesis de Morris, partiendo de la base semiótica o analítico-lingüística, creían tener la posibilidad de alcanzar, por medio de la interpretación de los signos, algo parecido a una interpretación global del mundo.

Por su parte, los filósofos analíticos de la ciencia podrían objetar a estos modernos teóricos de la ciencia herederos de Morris que no es posible una interpretación global del mundo o, dicho de otro modo, no es posible una unidad trascendental de la interpretación de mundo, sino, a lo sumo, una especie de <<convencionalismo crítico>>, menos pretencioso. Popper, el segundo Wittgenstein y el último Carnap son un ejemplo paradigmático de esta objeción.

A este respecto, Apel contraargumenta a los que defienden esta objeción que el <<convencionalismo crítico>>, a pesar de ser un postulado indispensable, no es incompatible con una interpretación global del mundo, sino que más bien la presupone:

*"[...] un <<convencionalismo crítico>>, frente a un convencionalismo dogmático (metafísico), no puede consistir en una voluntad de reducir el conocimiento a mera convención; sólo puede consistir en distinguir, mediante una reserva falibilista, las convenciones de los expertos accesibles aquí y ahora del siempre anhelado consenso, absolutamente intersubjetivo, sobre la validez de los enunciados científicos. Pero esto significa que el <<convencionalismo crítico>>, correctamente entendido, no excluye, sino que más bien presupone, el postulado de una interpretación unitaria del mundo totalmente intersubjetiva. El falibilismo es siempre un meliorismo, lo cual significa, entre otras cosas, que la exigencia básica de falsabilidad -como Popper, por ejemplo lo estableció- no parte del presupuesto metafísico de la inutilidad de todos los esfuerzos humanos por conocer, sino de un presupuesto metodológico: que pueden corregirse todos los enunciados o teorías científicas alcanzables fácticamente. Sin embargo, este presupuesto metodológico se encuentra implícito en el postulado cuasi-kantiano de la interpretación unitaria del mundo como <<principio regulativo>> de la investigación" (APEL 1985: 153).*

Tampoco le parece asumible a Apel la pretensión de Wittgenstein de echar por tierra la idea del <<principio regulativo>> de la interpretación unitaria del mundo. Para Wittgenstein, en última instancia, no hay más que una pluralidad de juegos lingüísticos que son inconmensurables entre sí y que un juego lingüístico no cabe ser descrito desde el punto de vista de una objetividad externa, sino desde el interior del propio juego lingüístico. En cambio, para Apel (APEL 1985: 154-155), aunque los juegos lingüísticos realmente existentes presuponen un estrecho vínculo entre el uso de los signos, la praxis del comportamiento y la comprensión del mundo, el acuerdo intersubjetivo universal es posible, para lo cual es necesario que se trasciendan esos límites concretos que condicionan a los juegos lingüísticos particulares.

La figura de Peirce es muy importante en el conjunto del movimiento pragmatista porque, frente a la <<logic of science>> ya citada, defendió que no podemos dilucidar las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento

atendiendo únicamente a la formalización sintáctica de las teorías y el análisis semántico de la relación *diádica* entre teorías y hechos, sino mediante algo más subjetivo, análogo a la <<unidad trascendental de la conciencia>> kantiana, que toma cuerpo en el análisis de Peirce de la triple dimensión pragmática de la interpretación de los signos, transformando la manera kantiana de explicar la necesidad de determinar categorialmente nuestras representaciones (*Vorstellungen*). Peirce negó la estrategia kantiana de derivar las categorías a partir de la lógica para, en su lugar, proponer una doctrina fenomenológica de las categorías y una metafísica que las compruebe inductivamente; así pues, Peirce, con el <<giro hacia los fenómenos>>, se incorporaría al neokantismo de fines del siglo XIX. Por otro lado, para Peirce la experiencia experimental es posible en la medida en que descansa en la referencia básica del sentido de la realidad al contexto de las ciencias experimentales, comprobables mediante la praxis instrumental (J. Habermas, por su parte, teniendo en cuenta esta remodelación peirceana de kant, introdujo el llamado <<interés técnico del conocimiento>>, para determinar el marco cuasi-trascendental constitutivo de los objetos). Asimismo, Peirce sugirió que el <<a priori metódico>> de las categorías clásicas kantianas podría formularse en los términos del *a priori* antropológico del instinto; interpretación que ha calado hondo en autores de la talla de N. Chomsky, E. Lenneberg, J. Piaget y otros. Según Peirce, el *a priori* del instinto es imprescindible para la construcción científica de hipótesis, el cual sería más tarde superado y relativizado mediante la construcción teórica, determinada ahora no por el instinto, sino por la reflexión.

Peirce hace uso de la expresión <<unity of consistency>>, la cual no tiene que ver con la unidad objetiva de las representaciones (*Vorstellungen*) en un yo-conciencia, sino con la consistencia semántica de una representación (*Repräsentation*) de los objetos, válida intersubjetivamente, y construida mediante signos. Para Peirce, tal consistencia sólo cabe determinarla en la dimensión de la interpretación de los signos; pues bien, tal dimensión es la denominada por Morris <<dimensión pragmática>>. Peirce en ningún momento considera que la lógica deductiva formal de los *símbolos* conceptuales sea la sustituta de la <<lógica trascendental>> kantiana, sino que su semiótica cuasi-trascendental, postula, junto con los signos conceptuales, otros dos tipos de signos que deben hacer posible el tránsito de los estímulos sensoriales y las cualidades de la intuición a los conceptos o los juicios. A partir de la noción de *relación-signo* como <<punto supremo>> provisional de su filosofía, Peirce deduce trascendentalmente *tres tipos de inferencias* y *tres tipos de signos* como ilustraciones de las tres *categorías fundamentales*.

Para Peirce, un signo es *algo que representa una cosa distinta del propio signo para un interpretante en algún aspecto o cualidad*. En el signo se encuentran implícitas tres categorías:

- 1) La categoría de la *primeridad*. Consiste en la cualidad carente de relaciones, por la cual algo se expresa como algo –en su *ser así*– por medio de un signo. Bajo esta categoría caen los signos denominados comúnmente <<iconos>>. El icono integra, en la síntesis de la representación (*Repräsentation*), el contenido de la imagen de una cualidad del mundo experimentada;
- 2) la categoría de la *segundidad*, que tiene que ver con la relación diádica del signo con los objetos por él denotados. A esta categoría corresponde el <<índice>> como tipo de signo, el cual debe estar presente en todo juicio de experiencia para garantizar el encuadre espacio-temporal de los objetos. Los adverbios y los pronombres cumplen esta función;
- 3) la categoría de la *terceridad*, por la cual el signo sirve como <<mediación>> entre algo y el <<interpretante>>. A esta categoría corresponde el denominado <<símbolo>>, el cual, en tanto que <<representación>>, tiene la función de sintetizar algo mediante conceptos. Sin embargo, el símbolo sería

vacío de contenido si no intergrase las funciones del índice y el icono, a modo como para Kant los conceptos sin la intuición son vacíos; y a la inversa, las funciones del índice y el icono serían <<ciegas>> si no contasen con la función de los símbolos. Al mismo tiempo, la interpretación da sentido a las funciones del índice (por ejemplo, un poste indicador) y el icono (por ejemplo, un cuadro, un modelo o un diagrama).

Peirce sostiene que *la verdad de los juicios de la experiencia queda determinada por el consenso de la comunidad supraindividual de investigadores, que establece la interpretaciones que son válidas con independencia de las opiniones de los sujetos particulares*; tal es la <<máxima pragmática>> de Peirce, la cual supone una transformación de la <<lógica trascendental>> de Kant. En ella convergen el postulado semiótico de la unidad supraindividual de la interpretación y el postulado de la lógica de la investigación, la cual consistente en la confirmación experimental de la experiencia *in the long run* (al final de la investigación). El sujeto trascendental de Kant es sustituido por la comunidad ilimitada de experimentación, que es a la vez la comunidad ilimitada de interpretación. En este sentido, Peirce dice que no se puede realizar una deducción de los principios de las ciencias a partir de los juicios sintéticos *a priori* kantianos. Por ello, hay que cuestionar la relevancia de los juicios sintéticos *a priori* que no sean relativos, ya que afirmarlos como absolutos conduciría a una especie de *dogmatismo metafísico*. Así pues, Peirce sustituye los <<principios constitutivos de la experiencia>> kantianos por los <<principios regulativos>>, que son siempre relativos e históricos; no obstante, para Peirce, tiene que ser posible el maridaje entre los principios constitutivos y los principios regulativos al final de la investigación (*in the long run*), cuando la investigación llegue a su fin y entonces quepa hallar verdades indubitables. Al parecer, Peirce evita caer en el escepticismo kantiano a la vez que escapa a la necesidad kantiana de establecer la verdad absoluta de las proposiciones científicas *hic et nunc* ya que, para Peirce, las proposiciones científicas son, ante todo, *fallibles*, corregibles. Esta posición, dicho sea de paso, recuerda al *falsacionismo* de K. R. Popper.

Peirce sustituye asimismo la distinción kantiana entre los fenómenos *cognoscibles* y las cosas en sí *incognoscibles* por la distinción entre lo conocido *ahora* y lo conocido *in the long run* (al final de la investigación, cuando quepa hallar la verdadera realidad). Lo conocido aquí y ahora tiene como característica distintiva el ser fallible. Tampoco es aceptable para Peirce la dicotomía *razón teórica/razón práctica*, ya que el proceso histórico del conocimiento involucra un compromiso social y moral de todos los miembros de la <<comunidad de investigadores>>, compromiso que obliga a los propios investigadores a declarar fallibles sus propias posiciones para posibilitar así un diálogo entre ellos. Esto último llevó a Peirce a proclamar una especie de <<socialismo lógico>> que podría formularse así: <<quien quiera comportarse lógicamente (es decir, como los requisitos de la lógica sintética de la experiencia posible exigen) tiene que sacrificar sus propios intereses individuales en aras de los intereses ligados a la comunidad ilimitada de investigadores, que es la única que posibilita alcanzar la verdad absoluta como meta>>.

## 2. "¿Qué Edad tiene la Mente?"

### 2.1. Visión Histórica

Este capítulo pretende ser un desarrollo histórico no exhaustivo de lo que a lo largo de la historia se ha entendido por <<intelecto>> o <<mente>>. Putnam hace un repaso de algunas de las concepciones más sobresalientes (Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Berkeley, Kant..) para pasar a tratar el estado de la cuestión hoy en día.

Putnam considera en primer lugar la posición de Aristóteles, centrada en la noción de *psuché*. Nos dice Putnam que lo que Aristóteles entiende por *psuché* nada tiene que ver con lo que hoy en día entendemos por <<mente>>, sino con lo que podríamos denominar <<organización funcional>> (Putnam 1997: 20). Asimismo, Putnam considera la noción aristotélica de *nous*, la cual tiene un significado más restringido que el de <<mente>>; en efecto, el concepto de *nous* no involucra sentimientos o pasiones:

*"Las <<pasiones>>, los deseos naturales de afecto (al menos, de afecto físico), de sustento, de comodidad, así como los sentimientos agresivos y de venganza, la vanidad y el deseo de admiración, que son parte de nuestra naturaleza, no son ninguna de ellas parte de el nous". (PUTNAM 1997: 20-21).*

A este respecto, nos dice Putnam (PUTNAM 1997: 25) que Maimónides sostiene que, si algo Individualiza al *nous pasivo*, es que es indestructible y no contiene cosas tales como recuerdos, deseos o mi autoconocimiento, ya que estas cosas no proceden de la razón. No obstante, nos advierte Putnam que esta posición nada tiene que ver con lo que modernamente entendemos por inmortalidad del alma (en el sentido de que mi espíritu se separa del cuerpo cuando éste muere).

Putnam considera también la posición de Aquino (PUTNAM 1997: 22 ss.) . Para el autor medieval los sentidos producen representaciones o *fantasmata* (que nada tienen que ver con la fantasía, sino con las percepciones). Aquino dice que los *fantasmata* son materiales, aunque no en el moderno sentido reductivo de materia (neuronas, circuitos cerebrales, etc.). Para Aquino, no se puede pensar sin el cuerpo, lo que presupone el rechazo de la concepción del cuerpo como una especie de <<carcel>> del alma, ya que, para Aquino, Dios cree en las virtualidades del cuerpo; en efecto, el cuerpo y el alma estaban hechos el uno para el otro, de tal manera que, cuando no funciona un miembro del todo, tampoco funciona el otro.

A propósito de la noción de *nous*, nos sigue diciendo Putnam:

*"Si esta interpretación es correcta, entonces cuando recuerdo mi nombre o lo que tomé en el desayuno, algo en mi cerebro activa mi imaginación pasiva y produce un fantasma desde el interior en lugar de desde el exterior); mi nous actúa sobre este fantasma y obtiene de él información conceptual" (PUTNAM 1997: 23).*

A este respecto nos dice Putnam (PUTNAM 1997: 28) que, para Aristóteles, el *logos* llega a mi mente, a través de mi percepción, despojado de toda materialidad. Así, por ejemplo, no se puede decir que tengo una silla material dentro de mi cabeza cuando comprendo lo que es una silla, sino que tengo la *forma* de la silla. Atendiendo al tratado *De Anima*, las percepciones producen en nosotros *fantasmas*, los cuales se identifican con lo que, siglos más tarde, será denominado <<impresiones de los

sentidos>> o <<imágenes>> mentales. En cualquier caso, no hay que dejar de tener en cuenta que, para Aristóteles, la <<forma>> de las cosas está tanto en las cosas mismas como en mis *fantasmas* mentales, producidos al ver, oler o tocar las cosas.

Putnam trae a colación la posición de Descartes (PUTNAM 1997: 29), quien relaciona la cuestión de las imágenes mentales con la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias. Para Descartes, sólo las imágenes mentales, no los objetos, tienen cualidades secundarias: por ejemplo, puedo decir que mi imagen mental de esta mesa que tengo delante es suave, roja, etc., mas no puedo decir esto mismo de la mesa en sí. Sin embargo, la cosa cambia con las llamadas <<cualidades primarias>>, ya que, para Descartes, éstas están presentes tanto en la mente como en el objeto. En cambio, para Berkeley una imagen mental o una impresión sensorial nada tienen que ver con las cualidades primarias: las ideas no tienen textura, dureza, etc. A este respecto, dice Berkeley que las sensaciones propias de los sentidos externos no nos remiten a las cosas físicas, sino a las ideas de las cosas físicas. Así pues, la única extensión que conocemos es la extensión de las ideas y no hay tal cosa como un reino material independiente de las <<ideas>> y que sea causa de éstas.

Para Kant (PUTNAM 1997: 31 ss) hay, por un lado, la pura subjetividad, que no es otra cosa que el <<Espíritu>> de Berkeley, el cual es siempre sujeto, yo, y nunca objeto (que Kant denominaba “unidad trascendental de la apercepción”)el cual, por otro lado, es asimilable al yo que Hume creía hallar por medio de la introspección. Putnam (PUTNAM 1997: 31) cree que Kant consideraba que la mente se caracteriza por una dualidad parecida a la que sostenía Berkeley: por un lado, tenemos los procesos meramente psicológicos (por ejemplo, las leyes de asociación) y, por otro lado, los procesos de <<síntesis>>, cuya naturaleza no nos es accesible. Sin embargo, si algo diferencia a la postura de Kant de otras como la de Descartes es que Kant no consideraba que el ser humano estuviese compuesto por dos clases de <<sustancias>>, sino que esas presuntas dos sustancias no son más que los dos puntos de vista desde los cuales puede ser considerado un ser humano en particular. De hecho, en la *Crítica de la razón práctica* nos dice Kant, a propósito de la disyuntiva entre libertad y determinismo, que, en tanto que seres meramente naturales, es decir, en tanto que fenómenos, estamos sometidos a las leyes <<naturales>>; sin embargo, en tanto que noúmenos, somos sujetos capaces de obrar libremente, no determinados por las leyes de la causalidad natural.

## 2.2. La Mente en la Actualidad

El problema mente-cuerpo ha cambiado desde que en la década de los sesenta los computadores calasen hondo en el campo de la investigación. Son famosas las <<metáforas computacionales>>, que tratan de explicar el funcionamiento del psiquismo en los términos de un *software* cualquiera. El modelo computacional tuvo como consecuencia, entre otras, el renacer de viejos problemas de la filosofía postkantiana, en el ámbito de la filosofía analítica de la ciencia de corte anglosajón.

Vemos, por otra parte, que el término <<intencionalidad>> (acuñado por F. Brentano) campa por doquier en el ámbito de las ciencias cognitivas. A este respecto, surgirán propuestas audaces, como la de Margaret Boden (PUTNAM 1997: 32) que propone modelos para tratar de integrar el problema de la conciencia, la subjetividad y la libertad en el universo material.

Nos dice Putnam (PUTNAM 1997: 33) que el problema de la mente tal y como lo trató Kant ha calado, más que en las discusiones contemporáneas acerca de la naturaleza de los datos de los sentidos, en el ámbito de las ciencias cognitivas basadas en el modelo computacional aplicado al psiquismo. Según Kant, el acto de

que, por ejemplo, un ser humano determinado piense la proposición <<hay vacas en Rumanía>> y el hecho de que, a la par que piense esa proposición, emita una serie de ruidos o palabras para expresar verbalmente el contenido de la proposición, mantienen una relación que no se reduce a la de causa-efecto. El juicio (no ya el hecho de emitir una serie de ruidos para expresar una proposición) es lo que Kant llama <<síntesis>>. Para Kant, una psicología empírica no podría dar cuenta de esa síntesis.

Siguiendo la línea de investigación de Kant, W. Sellars y W. V. O. Quine (PUTNAM 1997: 34ss) dicen que los enunciados, independientemente de se los piense, se los diga o se los escriba, tienen propiedades semánticas. Así, el enunciado <<hay vacas en Rumanía>> es verdadero, contiene palabras que denotan un conjunto de vacas y el territorio geográfico <<Rumanía>> y la relación [(x,y) x está contenido espacialmente en y]. Las propiedades <<ser verdadero>> y <<denotar>> del anterior ejemplo, son características *semánticas* que nada tienen que ver con la psicología. La semántica no tiene que ver, pues, con el estudio de la mente, sino con el estudio del lenguaje.

Por su parte, los científicos cognitivos que creen poder dar cuenta en los términos de su especialidad del problema de la semántica manifiestan posiciones muy variadas. Por ejemplo, nos dice Putnam (PUTNAM 1997: 37) que hay una escuela de pensamiento en el MIT que dice que hay un lenguaje del pensamiento innato, el <<mentalese>>, que tiene la estructura del lenguaje de la lógica simbólica clásica o <<fregeana>>. Así, los significados de las proposiciones habladas o escritas son determinadas por el <<mentalese>>. Hay, por otro lado, quien sostiene que los sistemas por los cuales los humanos procesamos la información son en buena medida inconscientes. Este interés, inherente a la psicología cognitiva, de estudiar la mente se remonta a la década de los 50, cuando el neoconductismo pretendía dar un enfoque experimental a la famosa <<caja negra>> que los conductistas clásicos habían dejado de lado. Los neoconductistas pensaban que aunque las imágenes mentales seguían considerándose un misterio, cabría la posibilidad de estudiar la mente de manera indirecta, a través de los resultados pragmáticos (conductuales) a que daba lugar. También transformaron la hipótesis del inconsciente según Freud para adaptarla a sus propios puntos de vista: así, Dollard y Miller (VARELA 1992: 73) reinterpretaron los análisis de Freud en términos de una teoría conductista del aprendizaje. Sin embargo, teóricos herederos de la postura de Freud, entre los que cabe citar a J. Lacan (VARELA 1992: 73), llamaron la atención acerca del tratamiento científicista del inconsciente según el enfoque cognitivo, enfoque que se olvida de que Freud, ante todo, pretendía trascender la <<trampa>> de las representaciones, incluidas las representaciones del inconsciente. A este respecto, hay que decir que si en algo se diferencia el inconsciente de Freud del que postulan cognitivistas del estilo de Pylyshyn es que, para Freud, el ámbito de lo consciente y el inconsciente tenían la misma clase de representaciones y que, al contrario de lo que postulan los cognitivistas, es teóricamente posible que el inconsciente devenga consciente.

Profundizando en la cuestión del inconsciente tal y como lo trata la psicología cognitiva, hay que decir que, para los cognitivistas:

- a) hay una serie de procesos mentales de cuyo funcionamiento no somos conscientes ni tenemos la capacidad de traerlos a la conciencia y;
- b) el yo o sujeto cognitivo está profundamente dividido. Michael Dennet (VARELA 1992: 74) dice que ninguno de nosotros tiene conciencia de estar operando en un medio simbólico cuando pensamos.

Así pues, al contrario que el psicoanálisis, el cognitivismo postula que las tareas cognitivas no pueden de ninguna manera ser integradas en la conciencia. Por poner un ejemplo, no podemos conocer las reglas que rigen la generación de

imágenes mentales o procesos visuales ya que, si tales procesos fuesen conscientes, no podrían ser rápidos y automáticos y no podríamos funcionar con normalidad.

Los cognitivistas suelen trazar una distinción tajante entre la conciencia y la cognición: la primera tiene que ver con los procesos mentales conscientes, en tanto que la segunda tiene que ver con los procesos mentales inconscientes. Postulan asimismo que la conciencia no aporta nada al funcionamiento de la cognición, lo que tiene como consecuencia que el yo –que en principio suponemos que es coherente y unificado; una perspectiva estable desde la cual pensamos, percibimos y actuamos– queda fracturado (Varela 1992: 76).

Para Ray Jackendoff, la distinción computación simbólica inconsciente/mente consciente se entiende mejor en los términos *mente computacional/mente fenomenológica* (VARELA 1992: pp. 77-78). En el fondo, esta nueva distinción redonda en la clásica distinción intencionalidad/conciencia. Para Jackendoff, el funcionamiento de la cognición es tal que ésta se dirige al mundo de una cierta manera, es decir, no a un mundo fisicalistamente entendido, sino al mundo tal y como nosotros lo experimentamos (es decir, un mundo cromático, macroscópico, etc.). Pero si la intencionalidad (que para Jackendoff se caracteriza por tener un carácter representacional e inconsciente) y la conciencia (que se caracteriza su “consciencia”) son esencialmente distintas, ¿cómo es que la cognición (nivel inconsciente) aprehende el mundo tal y como nosotros lo experimentamos conscientemente?. Así pues, la clásica distinción cartesiana entre mente y cuerpo la podemos reinterpretar, para Jackendoff, como sigue:

- a) distinción *mente fenomenológica-cuerpo*, es decir, <<¿cómo un cerebro puede tener experiencias conscientes?>>;
- b) distinción *mente computacional-cerebro*, es decir, <<¿cómo un cerebro puede razonar?>>;
- c) distinción *mente computacional-mente fenomenológica*, es decir, <<¿cómo se relacionan ambas instancias?>> o <<¿cuál es la relación entre los estados computacionales y la experiencia consciente?>>

A este último interrogante responde Jackendoff diciendo que un subconjunto de elementos de la mente computacional causa los estados de la experiencia consciente, o bien, que estos últimos son efecto de la primera (VARELA 1992: 78). En concreto, los elementos de la aprehensión consciente son tales que no pertenecen a ninguno de los dos polos de la cognición por separado (es decir, ni sólo al nivel central o intelectual, ni sólo al nivel periférico o sensorial), sino que son representaciones “de nivel intermedio” entre estos dos estratos (VARELA 1992: 79), involucrando a ambos. No obstante, dice Jackendoff que la organización de la aprehensión consciente está determinada por la mente computacional y que, por tanto, la mente computacional debe *dar cuenta* de las distinciones fenomenológicas. Pero la explicación de Jackendoff es circular:

*“La fuerza empírica de esta hipótesis consiste en aportar pruebas fenomenológicas a la teoría computacional. La teoría computacional debe ser suficientemente expresiva (debe contener suficientes distinciones adecuadas) para volver posible el mundo de la conciencia. Por ende, si existe una distinción fenomenológica que aún no esté expresada por nuestra actual teoría computacional, la teoría se debe enriquecer o revisar”<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> JACKENDOFF, Ray (1987), *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge, Massachusetts, Bradford Books/MIT Press, 1987, p. 25 (citado por VARELA et al. (1992), *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa)



Es decir, la mente computacional explica y hace posible la estructura cognitiva consciente a la par que las distinciones fenomenológicas que realizamos en la vida consciente deben enriquecer la estructura de la mente computacional inconsciente; pero, a la par, sostiene que la mente computacional causa la mente fenomenológica: la circularidad del argumento es notoria. Aun así, lo que trata de decirnos Jackendoff es que las distinciones que realizamos en la vida cotidiana son producto de una conciencia desatenta. Esa característica imprecisión de las distinciones que realizamos en el ámbito fenomenológico serían consecuencia de la falta de crítica del pensamiento de la tradición occidental a las distinciones que realizamos en la experiencia <<no atenta>>, consciente o fenoménica. Como hemos dicho más arriba, la unidad que intuitivamente reconocemos a la conciencia queda hecha trizas para la psicología cognitiva: esa unidad supuesta por nosotros, que al parecer brinda unidad y soporte a los elementos más dispares de nuestro yo, queda puesta en entredicho. Para Jackendoff, la mente computacional contiene un subgrupo de elementos que son los que dan lugar a la mente fenoménica y cada subgrupo controla un aspecto concreto en la organización de la mente fenomenológica (teniendo en cuenta que, para Jackendoff, la mente fenomenológica contribuye a enriquecer las teorías de la mente computacional). En cualquier caso, aunque acabamos de decir que, según Jackendoff, la mente fenomenológica enriquece las teorías de la mente computacional, la instancia que tiene poder causal es la mente computacional (VARELA 1992: 81-82). Pero si la mente fenomenológica no tiene poder causal, entonces no tiene efectos y, por tanto, “no sirve para nada”. Pero si la mente fenomenológica no sirve para nada: ¿cómo se explica entonces el que seamos conscientes?, ¿es que es acaso la conciencia un mero epifenómeno?. Estas y otras más son cuestiones que, hoy por hoy, ni Jackendoff ni la psicología cognitiva están en disposición de poder resolver.

Por su parte, Jerry Fodor postula que el <<mentalese>>, que determina la significación de nuestras expresiones, tiene una estructura modular (PUTNAM 1997: 37). Como apunta F. J. Robles (Robles: 1996: 175) la concepción modular prefiere ocuparse de procesos cognitivos fuertemente localizados, en detrimento de procesos computacionales mentales como la resolución de problemas:

*“He señalado que la distinción funcional entre el análisis de las entradas y la fijación de creencias coincide punto por punto con la distinción, en materia de arquitectura, entre facultades verticales y horizontales. A la vez, la distinción entre estos dos tipos de facultades corresponde a la que existe entre procesos computacionales relativamente locales y relativamente globales. Ahora puedo añadir que estas distinciones representan asimismo la línea de demarcación entre las áreas en que la investigación cognitiva ha resultado más fructífera durante los últimos veinte años, aproximadamente, y las áreas cuya indagación ha deparado muy escasos avances. A la vez que se han averiguado datos de sumo interés en la psicología del análisis de las entradas –sobre todo en las áreas del lenguaje y la visión– la psicología del pensamiento se ha mantenido prácticamente inabordable. En concreto, a mi modo de ver, los intentos de elaborar modelos generales del proceso de solución inteligente de problemas han arrojado muy escasos resultados, pese al rigor e ingenio con que se ha conducido esta empresa”<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup> FODOR, J. A. *La modularidad de la mente*, Madrid, 1986, pp. 133-134 (citado por ROBLES, F. J. (1996), *Para aprehender la psicología. Un análisis histórico-epistemológico del campo psicológico*, Madrid, Siglo XXI Editores, p. 174)

No obstante, Fodor reconoce que la mente, entendida de esta manera, aunque determina el contenido conceptual de nuestras expresiones, no determina la referencia de éstas al mundo externo (PUTNAM 1997: 37). Así pues, para Fodor, el problema de la referencia es una cuestión que no le corresponde tratar a la psicología, sino más bien a la filosofía.

Nos dice Putnam (PUTNAM 1997: 37-38) que hay otros filósofos que centran sus investigaciones en el problema de la referencia. Para estos filósofos, la referencia quedaría determinada por el modo como el uso de los términos está causalmente determinado por las cosas externas. Así pues, hay una cierta conexión causal entre la característica de la cosa y el uso de la palabra que refiere a ella. Por otro lado, sostienen que para evitar caer en explicaciones circulares, es preciso determinar esa conexión causal sin emplear en la explicación ningún término que presuponga la noción de referencia. A este respecto, la explicación que da S. Kripke me parece sumamente reveladora:

*“La vez anterior terminamos hablando acerca de una teoría del nombrar dada mediante un conjunto de tesis que aparecen aquí en el pizarrón.*

- (1) *A cada nombre o expresión designadora “X” le corresponde un cúmulo de propiedades, a saber, la familia de aquellas propiedades  $\phi$  tales que A cree “ $\phi X$ ”.*
- (2) *A cree que una de las propiedades, o algunas tomadas conjuntamente, seleccionan únicamente un individuo.*
- (3) *Si la mayor parte, o una mayoría ponderada, de las  $\phi$ s son satisfechas por un único objeto y, entonces y es el referente de “X”.*
- (4) *Si el voto no arroja un único objeto, “X” no refiere.*
- (5) *El enunciado “Si X existe, entonces X tiene la mayor parte de las  $\phi$ s” es conocido a priori por el hablante.*
- (6) *El enunciado “Si X existe, entonces X tiene la mayor parte de las  $\phi$ s” expresa una verdad necesaria (en el idiolecto del hablante).*

*(C) Para que una teoría tenga éxito, la explicación no ha de ser circular. Las propiedades usadas en la votación no deben suponer ellas mismas la noción de referencia de tal manera que ésta resulte en último término imposible de eliminar” (KRIPKE 1972: 79)*

Nos dice Kripke que la cláusula “(C)” no es una tesis, sino una condición de las tesis anteriores, es decir, las tesis (1)-(6) no pueden satisfacerse si conducen a un círculo o, lo que es lo mismo, no pueden ser satisfechas si no conducen a una “determinación independiente de la referencia” (KRIPKE 1972: 80). Dice Kripke que un ejemplo de circularidad es la frase <<Sócrates es “el individuo llamado “Sócrates”>>. Los que defienden la validez de frases de este tipo dicen que no sería una trivialidad decir que Sócrates era el filósofo más sobresaliente de la antigua Grecia, pero sí lo sería decir que Sócrates es el individuo llamado “Sócrates”. Russell, defensor de este tipo de explicaciones, incurriría, a juicio de Kripke, en un círculo vicioso.

Dice Kripke que enunciar la frase en tiempo pasado haría que no fuese trivial, sino falso, que nos dijese que Sócrates era el individuo llamado “Sócrates”, ya que los hablantes del castellano denominamos al filósofo más sobresaliente de la antigua Grecia “Sócrates”, pero es claro que los griegos no usaban esta expresión entrecorrida para referirse a Sócrates ya que, de hecho, pronunciaran el nombre de manera muy diferente de la nuestra. Pues bien, por lo mismo, no es nada trivial que nos digan que el profeta Isaías era llamado “Isaías”; de hecho, es falso que los contemporáneos del profeta se refiriesen al profeta con la expresión “Isaías”. Nos dice

Kripke a este respecto (KRIPKE 1972: 80) que un intento de superar estas circularidades podría ser decir que Sócrates es el individuo denominado "Sócrates" por mí o, al menos, por los hablantes del castellano hoy en día, lo que, en algún sentido, podría ser una trivitalidad. Pues bien, Kripke sale al paso para decirnos que pretender enmendar la circularidad de este modo no conduce a ninguna parte, ya que frases como <<usaré el término Glunk para referirme al hombre al que llamo "Glunk">> necesitan de una determinación individualizada del referente de la palabra "Glunk".

Rechazada la teoría de Russell, Kripke apela a su teoría de las cadenas comunicativo-causales.:

*"En general nuestra referencia no sólo depende de lo que nosotros pensamos, sino de la otras personas en la comunidad, de la historia de cómo nos llegó el nombre y de cosas por el estilo. Es siguiendo dicha historia como uno llega a la referencia" (KRIPKE 1972: 102).*

A juicio de Kripke, la referencia se determina por una suerte de "bautismo inicial" (KRIPKE 1972: 103), mecanismo por el cual el objeto puede nombrarse ostensivamente; o bien, la referencia puede determinarse mediante una *descripción*. A este respecto, nos dice que la descripción de la referencia no debe ser sinónima al nombre que usamos, sino que debe servir para fijar la referencia del nombre. Así pues, hay un individuo o grupo de individuos que acuñan un nombre por vez primera y le dan una referencia determinada. Con el discurrir del tiempo, el nombre pasa "de eslabón en eslabón" (KRIPKE 1972: 104), propagándose a través de personas distantes tanto espacial como temporalmente (Nos dice Kripke [KRIPKE: 1972: 104] que una buena forma de romper con esta condición sería, por ejemplo, usar el nombre "Napoleón" para referirme a mi perro y no al famoso general francés).

Por lo que a Putnam respecta (PUTNAM 1997: 39), le parece poco clara la noción de <<causa eficiente>> en el contexto de la teoría comunicativo-causal, tan poco clara como la noción de <<referencia>>. A juicio de Putnam, la noción de causa eficiente se revela a todas luces ineficaz, si se entiende por <<causa>> la referencia misma en tanto que <<explica>> el que usemos un nombre para referirnos a ella:

*"Cuando decimos, por ejemplo, que nuestros encuentros con gatos son los que han causado que usemos la palabra gato como lo hacemos, estamos confiando en la vieja noción de causa-como-lo-que-explica; lo que queremos decir es que ciertos sucesos que involucran gatos son los que explican el hecho de que usemos la palabra como lo hacemos. Sin embargo, usar en una teoría de la referencia una noción no reducida de explicación sería explicar lo oscuro en términos de lo más oscuro" (PUTNAM 1997: 39)*

John Searle lanza una serie de objeciones a la teoría de las cadenas comunicativo-causales. En primer lugar (SEARLE 1992: 243) es posible satisfacer las condiciones para usar con éxito un nombre propio incluso aunque no haya una conexión causal, ya sea interna (intencional) o externa (relación entre el nombre y el objeto *externo* al que se refiere el nombre). Se puede identificar al portador de un nombre por la posición que el nombre ocupa en el sistema. Así, si necesito saber la ubicación de la calle Hortaleza, bastaría con consultar un callejero y ver qué puesto ocupa la letra <<H>> en el callejero; no necesito, por tanto, salir al encuentro de la calle física. En segundo lugar, Searle niega que la presencia física del objeto sea indispensable para determinar la referencia. (SEARLE 1992: 246) Searle pone el ejemplo de la típica tribu en que los adultos enseñan a sus súbditos los rasgos característicos del cielo que anuncian una tormenta. En este ejemplo, los maestros adultos adaptan nombres propios a determinadas descripciones del cielo para

anunciar tormentas inminentes: de esta manera, los nativos aprenden que determinada palabra se usa para referirse a las tormentas sin necesidad de tener la tormenta físicamente presente, ya que les basta con una descripción de los rasgos del cielo que anuncian una tormenta próxima (no físicamente presente). Pues bien, a juicio de Searle, este ejemplo refuta la idea de Kripke de que sólo los eventos físicos causan el que acuñemos determinadas palabras para referirnos a ellos. Para Searle, al contrario que Kripke, el significado no depende de cadenas histórico-causales, sino de *contenidos intencionales* asociados a la cadena de hablantes: de esta manera, si preguntamos a alguien quién era Sócrates, el contenido intencional que corresponde a una persona no erudita puede ser “la persona a la que se refiere el autor de los *Diálogos*”; en cambio, el contenido intencional asociado a una persona erudita puede ser “el inventor del método dialógico”. Así pues, el contenido intencional de los individuos determina la referencia, aunque la descripción que hagamos de los eventos sea falsa (SEARLE 1992: 252).

Putnam (PUTNAM 1997: 39-40) dice que hay una corriente alternativa que complementa a la de Kripke que, sin desechar la teoría de las cadenas comunicativo-causales, pretende construir un modelo computacional que explique el que los individuos establezcan cadenas causales entre la subrutinas que están dentro de la cabeza de los hablantes por un lado, y los eventos y las cosas externas por otro. Tal corriente dice Putnam que podría denominarse <<sociofuncionalismo>> (PUTNAM 1997: 40). Una manifestación de este sociofuncionalismo nos dice Putnam que la podemos encontrar en el MIT. En este instituto hay una corriente de investigadores que está desarrollando un modelo que pretende dar cuenta del característico <<órgano del lenguaje>> mediante un <<nivel semántico de representación>>: se trata de un programa que es, en su conjunto, parte de un programa más amplio que pretenden llevar a cabo los teóricos de la referencia causal. Podríamos decir que este modelo del uso del lenguaje estaría basado en el solipsismo metodológico, ya que el uso del lenguaje únicamente dependería de lo que hay dentro de la cabeza del hablante individual y, como complemento, habría unas cadenas comunicativo-causales que conectarán las subrutinas que se dan en el interior de la cabeza de los hablantes con los eventos y las cosas externas.

Apunta Putnam (PUTNAM 1997: 40) que, a pesar de todos los intentos de investigación acerca de cómo los hablantes establecen relaciones causales entre sus expresiones y el mundo externo, hay ciertas “constricciones” que vienen dadas por la interpretación de la conducta de los hablantes, a saber, que no podemos determinar con absoluta certeza si los hablantes se refieren por medio de sus expresiones a lo que nosotros creemos que se refieren cuando los observamos comunicarse:

*“Interpreto al hablante de un lenguaje de la jungla cuando miro lo que él está viendo, tocando y escuchando, y asumiría que muchas de sus palabras se refieren a las cosas que percibe. Pero no siempre interpretamos a los hablantes como si estuvieran refiriéndose a aquello que causó el que ellos introdujeran la palabra o locución que están usando. ¡Qué difícil puede llegar a ser la interpretación!” (PUTNAM 1997: 40)*

Ciertamente, ni siquiera los teóricos más actuales de la antropología dicen que sea posible una interpretación definitiva de las conductas de los agentes. Así, por ejemplo, M. Agar dice que tanto el antropólogo como el nativo pertenecen a dos mundos irreductibles entre sí y la tarea del antropólogo no consiste en explicar la conducta del nativo en los términos del antropólogo, sino de establecer un *horizonte común*, en el sentido de Gádamer, en el los marcos –tradiciones- de ambos agentes confluyan de alguna manera. Naturalmente, el antropólogo no comprende de buenas a

primeras lo que el nativo hace, sino que las hipótesis que el antropólogo lanza para tratar de explicar la conducta del nativo sufren quiebras hasta que llega un momento en que la interpretación del antropólogo y la del nativo, por así decirlo, <<enganchan>>:

*“En el encuentro entre tradiciones diferentes, la etnografía se concentra en las diferencias que aparecen. Las expectativas no resultan satisfechas; algo no tiene coherencia; los propios “supuestos de coherencia perfecta” –para usar la frase de Gadamer- son violados. Por conveniencia, llamaremos quiebras a las diferencias que percibe el etnógrafo. El término es de Heidegger, pero la idea general aparece ilustrada en toda una variedad de discusiones antropológicas [...] Una quiebra señala una disyunción entre dos mundos; el problema para la etnografía es el de proporcionar una explicación que la elimine. La naturaleza específica de la quiebra –para repetir un argumento anterior- será función de las tradiciones del etnógrafo, del grupo y de la audiencia. Cambia alguna de las tres y el contenido de la quiebra cambiará con ella. La etnografía “definitiva” no existe.*

*Una vez que ocurre una quiebra, algo debe rehacerse al respecto. Por conveniencia, llamaremos proceso de resolución al proceso de trasladarse desde la quiebra hasta la comprensión. Este proceso es emergente, y al igual que la quiebra que lo impulsa, se halla limitado por las tradiciones en las que ocurre. Parafraseando a Gadamer, uno formula inicialmente un significado para la quiebra, pero luego lo desarrolla y lo refina en interacción con la “cosa misma”. Gadamer enfatiza la naturaleza emergente de este proceso, y la importancia de la apertura frente al fenómeno y la sensibilidad para lo que tenga de nuevo” (AGAR 2003: 123-124).*

Putnam nos ilustra un ejemplo paradigmático de los problemas de interpretación en las ciencias (PUTNAM 1997: 41-42). En un estudio de metalurgia, Cyril Smith mostró que las propiedades de la molécula del oxígeno no explican las conductas observables de las cenizas metálicas. Ello llevó a C. Smith a afirmar que el flogisto existe, que consiste en los electrones valencia. Obviamente, nadie aceptó la tesis de C. Smith. La teoría de las cadenas comunicativo-causales interpretaría este error diciendo que no hay conexión causal alguna entre los electrones valencia y las propiedades de las cenizas y que, por lo tanto, el uso de la palabra *flogisto* es inadecuado. Pero, a juicio de Putnam, la teoría comunicativo causal no resuelve la inadecuación de la palabra *flogisto* a los fenómenos observados, es más, desde el punto de vista de la teoría comunicativo causal no habría ningún problema en usar la palabra *flogisto*, puesto que el uso de dicha palabra cumple con el trámite adecuado: una entidad es responsable de la conducta observable de un *fenómeno* y la observación de la conducta de dicho fenómeno conduce a la elaboración de una teoría que contiene un término –en este caso, la palabra *flogisto*- que se refiere a esa entidad que causa el comportamiento del fenómeno que observamos: la palabra *flogisto* se referiría a esa entidad aunque no captemos sus propiedades esenciales la primera vez que formulamos la teoría. Otra posible respuesta posible para explicar la inadecuación de la palabra *flogisto* a los fenómenos observados nos dice Putnam que podría ser que usar la palabra *flogisto* para referirse a los electrones valencia convertiría en falsas las creencias de mucha gente. Pero aunque el empleo de un término viejo para referirse a entidades hasta entonces desconocidas falsee las creencias de la gente, su uso puede llegar a justificarse con el paso del tiempo. Esto es lo que ocurrió, a juicio de Putnam, con la palabra <<electrón>> tal y como era usada por Bohr. Hoy en día sabemos que no se puede medir con exactitud la velocidad y la posición de un electrón en un momento dado, pero Bohr usaba la

palabra <<electrón>> para referirse a entidades de las que suponía que sí se podía hallar su posición y momento exactos. A este respecto, podemos decir que Bohr falseó las creencias de sus contemporáneos al hacerles creer que los electrones eran mensurables en lo que respecta a su posición y su momento exactos. Con el tiempo, Bohr continuaría elaborando teorías cada vez más perfectas sobre los electrones a la par que mantenía el uso de la palabra <<electrón>>. Ese progresivo acercamiento a la realidad de los electrones convertía a estos en lo que Husserl llamaba “polo ideal”, hacia el cual se dirigen todas las teorías de los electrones.

Así pues, la interpretación es un trabajo laborioso que dista mucho de ofrecernos resultados inmediatos, puesto que, como más arriba hemos visto a propósito de Michael Agar, toda interpretación adecuada de los fenómenos observados va irremediablemente precedida de quiebras. A este respecto, dice Putnam que “interpretar a alguien no es algo que puedas reducir a un algoritmo” (PUTNAM 1997: 42). Ahora bien, dice Putnam que describir la conducta de un fenómeno no es condición suficiente para tener una interpretación del mismo (PUTNAM 1997: 42). Por su parte, K. R. Popper, niega la relevancia cognoscitiva de las descripciones, ya que toda descripción está *contaminada* por expectativas previas. Por tanto, no se pueden construir descripciones químicamente puras:

*“Es muy cierto que cualquier hipótesis particular haya sido precedida por observaciones; por ejemplo, las observaciones que trata de explicar. Pero estas observaciones, a su vez, presuponen la adopción de un marco de referencia, un marco de expectativas, un marco de teoría. Si las observaciones eran significativas, si creaban la necesidad de una explicación y, así, dieron origen a la invención de una hipótesis, era porque no se las podía explicar dentro del viejo armazón teórico, del viejo horizonte de expectativas. Y aquí no hay ningún peligro de regresión ala infinito [...] En realidad, la creencia de que podemos comenzar con observaciones puras, sin nada que se parezca a una teoría, es absurda. Este absurdo queda bien ilustrado por la historia del hombre que dedicó su vida a la ciencia natural anotó todo lo que podía observar y transmitió su inapreciable colección de observaciones a la Royal Society para que se la usara como material inductivo. Esta historia nos muestra que, si bien la recolección de escarabajos puede ser útil, la de observaciones no lo es [...] Hace veinticinco años traté de explicar esto a un grupo de estudiantes de física de Viena comenzando una clase con las siguientes instrucciones: “tomen papel y lápiz, observen cuidadosamente y escriban lo que han observado”. Me preguntaron, por supuesto, qué es lo que yo quería que observaran. Evidentemente, la indicación “¡observen!” es absurda (ni siquiera cumple con las reglas del idioma, a menos que se sobreentienda el objeto del verbo transitivo). La observación es siempre selectiva. Necesita un objeto elegido, una tarea definida, un interés, un punto de vista o un problema. Y su descripción presupone un lenguaje descriptivo, con palabras apropiadas; presupone una semejanza y una clasificación, las que a su vez presuponen intereses, puntos de vista y problemas” (POPPER 1983: 71-73).*

Para Putnam, para construir una cadena comunicativo-causal del tipo apropiado es necesario no sólo una descripción de la misma, sino también una teoría normativa de la interpretación (PUTNAM 1997: 42). Putnam parece decirnos que una hermenéutica es, en este terreno, una herramienta fundamental. Como dice H. Albert (ALBERT 2000: 122) la hermenéutica se presenta en sus orígenes como una disciplina tecnológica. Ese carácter tecnológico de la hermenéutica hace que ésta necesariamente tenga que hacer uso de leyes para tratar de explicar el fenómeno

humano. A su vez, el que el fenómeno humano sea susceptible de ser tratado por medio de leyes implica tener una concepción unitaria de la racionalidad humana:

*“[La hermenéutica] fue desarrollada ya antes del surgimiento del historicismo -en el siglo XVIII- y era concebida como una teoría del arte racional. Esta teoría del arte debía tener carácter general y, por tanto, descansar sobre apreciaciones generales relativas al funcionamiento del entendimiento lingüístico. Con ello se asumió, no obstante, la misma relación entre la teoría del arte –o tecnología- y su fundamento teórico que se asume hoy en el marco de la teoría de la ciencia también para las ciencias naturales. Y es que una disciplina tecnológica sólo es posible cuando se dan legiformalidades en el ámbito correspondiente*

*[...] En conexión con la pregunta por el campo de objetos de las ciencias del espíritu Gadamer se pronuncia ahora también sobre el problema de la naturaleza del hombre. También aquí desea evidentemente confrontar la concepción naturalista con una tesis historicista. En las ciencias del espíritu, piensa concretamente, no se podría hablar “de un idéntico objeto de la investigación en el mismo sentido” que en las ciencias naturales. La hermenéutica romántica todavía habría “pretendido encontrar en la homogeneidad de la naturaleza del hombre un sustrato ahistórico para la teoría de la comprensión” y, con ello, a los mismos agentes de la comprensión los “habría desligado de todo condicionamiento histórico”. Pero la “autocrítica de la conciencia histórica” conduciría finalmente a “reconocer no sólo en el acaecer sino asimismo en el comprender el condicionamiento histórico”.*

*Pero Gadamer formula la tesis del particular “modo de ser de la existencia” –es decir, de su historicidad, signifique esto lo que signifique- como una tesis totalmente general. Y en efecto, en ello ocurre para su concepción de la comprensión del mismo modo a la “homogeneidad de la naturaleza del hombre”. Esta homogeneidad, en su caso, puede ciertamente acabar en algo así como una plasticidad que admite cualesquiera improntas culturales tal como es asumido por muchos representantes de la antropología cultural. Sin una homogeneidad semejante, en todo caso, también la universalidad del comprender pretendida por Gadamer quedaría sin fundamento alguno.*

*Por lo demás, la homogeneidad de la naturaleza del hombre es evidentemente conciliable sin más con condiciones históricas siempre cambiantes. El hecho de que las distintas circunstancias culturales influyan en el pensar, el sentir y el actuar de los hombres, no es de ningún modo incompatible con que haya propiedades universales de la naturaleza humana que tienen igualmente relevancia para eso y, con ello, también para el problema de la comprensión. Por eso una antropología universal tampoco tiene por qué entrar en contradicción con las ciencias que se ocupan de la realidad socio-histórica” (ALBERT 2000: 122-154).*

Por último, hay otra línea de investigación totalmente diferente que también trata la problemática conexión de las palabras con el mundo, pero que rechaza la existencia de cadenas comunicativo causales: tal corriente es la que representa Jerry Fodor (PUTNAM 1992: 43). Para Fodor, explicar el contenido de las palabras es algo que no involucra a las cosas a las que se refiere; en última instancia, para Fodor, las cadenas causales son irrelevantes. Esto supone despreciar los datos a la par que –a juicio de Putnam- implica un compromiso con una teoría de la interpretación. Así pues, los datos o correlatos externos de las representaciones con que operan los cerebros de los individuos son, en último término, irrelevantes. A juicio de Putnam, un modelo exhaustivo de cómo trabaja el cerebro, que fuese capaz de predecir lo que diría un

determinado individuo en el futuro o que decidiese en qué contextos es adecuado formular determinadas frases podría decirnos, en el límite, si la gente piensa si la palabra *flogisto* se refiere a los electrones valencia, pero no podría solucionar el problema de si, independientemente de lo que la gente piense, el flogisto se refiere o no a los electrones valencia. Suponer que tal modelo fuera capaz de decidir la referencia de las expresiones, lo convertiría en un algoritmo para determinar la corrección de las interpretaciones, cosa que hemos visto que es imposible (PUTNAM 1997: 44-45).

## Bibliografía

- AGAR, Michael (2003), <<Hacia un lenguaje etnográfico>>, en GEERTZ, Clifford y CLIFFORD, James (eds.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa
- ALBERT, Hans (2000), <<Sentido, comprensión e historia. Para la crítica del historicismo y la hermenéutica>>, en *Racionalismo crítico. Cuatro capítulos para una sátira del pensamiento ilusorio*, Madrid, Síntesis.
- APEL, Karl Otto (1985), <<De Kant a Peirce: La transformación semiótica de la lógica trascendental>>, en *La transformación de la filosofía*, vol. II, Madrid, Taurus
- KRIPKE, Saul (1972), <<Segunda conferencia. 22 de enero de 1970>>, en *El nombrar y la necesidad*, México, UNAM
- PUTNAM, Hillary (1997), <<¿Qué edad tiene la mente?>>, en *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Piados
- POPPER, Karl Raimund (1983), <<La ciencia: conjeturas y refutaciones>>, en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Buenos Aires, Piados
- ROBLES, Francisco José (1996), <<La “materialización” de la cuasidad: el modelo computacional de la mente>>, en *Para aprehender la psicología. Un análisis histórico-epistemológico del campo psicológico*, Madrid, Siglo XXI de España Editores
- SEARLE, John (1992), <<Nombres propios e intencionalidad>>, en *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992
- VARELA, Francisco J., THOMPSON, Evan y ROSCH, Eleanor (1992), <<Símbolos: La hipótesis cognitivista>>, en *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa