

EL LENGUAJE DEL PENSAMIENTO COMO LENGUAJE PRIVADO. UNA CRITICA WITTGENSTEINIANA AL INNATISMO DE FODOR

Carlos RODRIGUEZ SUTIL

Departamento de Personalidad, Evaluación y Psicología Clínica
Facultad de Psicología

RESUMEN

En este artículo se realiza una crítica del mentalismo innatista de Fodor (y Chomsky), mediante la crítica del cartesianismo y de las entidades internas que realizó el segundo Wittgenstein. Wittgenstein demuestra que un lenguaje privado, anterior a la lengua materna, postulado por racionalistas y empiristas, es (lógicamente) imposible. El lenguaje del pensamiento, postulado por Fodor, puede ser considerado como tal lenguaje privado. Frente a su psicología computacional, para lo cual no existe el aprendizaje sino la psicología "naturalista", según la cual el niño aprende los conceptos en "redes", sin atravesar estados intermedios. En conclusión, la psicología deberá ser: no reduccionista, no dualista, contextual (ecológica), semántica y activa.

Palabras clave: Innatismo, mente, lenguaje privado, Fodor, Wittgenstein.

ABSTRAC

The language of thinking as private language. In this article a critical analysis of Fodor's (and Chomsky's) innate mentalism is presented. In order to accomplish that we consider the critique of Cartesianism and internal entities as stated by the Second Wittgenstein. As Wittgenstein showed, a private language previous to the natural language, as is postulated by rationalist and empiricist philosophers, is not (logical) possible. Fodor's language of thought is such a private language. Besides his computational psychology, that describes the learning process as the actualization of innate concepts, we defend a "naturalist" psychology, that considers the infant as learning a network of concepts without going through any intermediate states. In conclusion, psychology ought to be: not reductionist, not dualist, contextual (ecological), semantic and active.

Key words: innatism, mind, private language, Fodor, Wittgenstein.

Jerrold A. Fodor es muy conocido, además de como filósofo de la psicología próximo a las posiciones de Chomsky, por la exposición de un ambicioso modelo de aparato

psíquico que, en parte, recoge las facultades del alma de la tradición escolástica (Fodor, 1986). Según dicho modelo existen facultades horizontales –atención, memoria, pensamiento– independientes de los contenidos a

los que se apliquen, y facultades verticales (*módulos*), específicas de ciertos dominios, genéticamente determinadas, es decir, *innatas*- “computacionalmente autónomas” y que se asocian a estructuras neurales diferenciadas. Los módulos son mecanismos de computación especializados en ciertas áreas de procesamiento de la información: el color, la forma, las relaciones tridimensionales, etc. Estos sistemas están “encapsulados”, lo que significa que son independientes de otros sistemas cognitivos. Quizá la hipótesis de mayor alcance y que ha levantado la mayor polémica, es la de que el lenguaje es uno de esos sistemas modulares.

Con un “aparato” psíquico descrito en tales términos el papel que desempeña la percepción es el de representar al mundo de una forma que sea accesible al pensamiento (Fodor, 1986, p.40). También se postula la existencia de una percepción inconsciente, pues muchos aspectos del comportamiento de las personas son sensibles a información de la que no se tiene conciencia (ibídem, p.91). La perspectiva de partida coloca al individuo fuera de su entorno, como preconiza el “solipsismo metodológico” (Fodor, 1982).

Fodor, por encima de todo, se declara ferviente defensor de la psicología del procesamiento de la información y de la metáfora computacional frente a cualquier otra alternativa. Llega a decir, incluso, que la psicología computacional será la que prevalecerá en el futuro (Fodor, 1982, p.285). Sospechamos, no obstante, que éste juicio tajante se apoya en una descripción bastante pobre de las otras opciones posibles, como después veremos.

En las siguientes páginas intentaremos mostrar que la base en la que se asienta el sistema cognitivo fodoriano, el innatismo del lenguaje, no resiste la crítica de las entidades internas que realizó Ludwig Wittgenstein durante la última parte de su vida, y que se conoce como el *Argumento del Lenguaje Privado* (ALP). Esa crítica nos parece extensible a muchas versiones de la psicología del pro-

cesamiento de la información pero, por razones de método, nos limitaremos aquí a la forma en que dicha psicología toma cuerpo en el modelo de Fodor. Dicha elección se justifica porque, como recientemente ha afirmado García Madruga (1991, p.68), el modelo de Fodor, y Chomsky -su “mentalismo innatista”- se ha convertido en la posición metateórica básica, compartida por gran parte de los psicólogos cognitivos. Aportamos de ésta manera nuestro grano de arena a la animada discusión que se viene desarrollando en nuestro país de un tiempo para acá sobre estas ideas.

Muchos razonamientos aquí incluidos podrán parecer fragmentarios o escasos pero, desgraciadamente, el espacio de un artículo no nos permite recoger, como ya intentamos en otro lugar (Rodríguez Sutil, 1989a), la complejidad del pensamiento de Wittgenstein. Así habríamos deseado refutar la acusación de conductismo que en ocasiones se le ha dedicado (p.e. Chihara y Fodor, 1967), o exponer su crítica al psicoanálisis (Cf. Rodríguez Sutil 1989b) y al reduccionismo biológico así como a otras escuelas psicológicas contemporáneas. Tampoco trataremos con mucha extensión el asunto tan apasionante como bizantino de si las máquinas pueden pensar o no, ni nos pronunciaremos sobre la alternativa que últimamente se ha esgrimido contra el mentalismo innatista: el *conexionismo* (Cf. Cela Conde y Marty, 1990).

PSICOLOGIA COMPUTACIONAL FRENTE A PSICOLOGIA NATURAL

Fodor (1982) proclama que la psicología computacional es la única que vamos a tener en el futuro. Dicha afirmación se realiza después de haber planteado que existen tres tipos de doctrinas en litigio. Las dos primeras se caracterizan de la siguiente manera:

... la teoría representacional de la mente (de acuerdo con la cual la

actitudes proposicionales son relaciones que mantienen los organismos con las representaciones mentales) y la teoría computacional de la mente (de acuerdo con la cual los procesos mentales sólo tienen acceso a las propiedades-formales-no-semánticas de las representaciones mentales a partir de las cuales se definen). (1982, p.277)

De acuerdo con la doctrina computacional los procesos mentales son formales, es decir, sólo tienen acceso a las propiedades formales, o *sintácticas* de las representaciones del entorno que proporcionan los sentidos. Por tanto, no tienen acceso a las propiedades *semánticas*, incluyendo la de ser verdad, la de tener referentes o, incluso, la de ser representaciones *del entorno* (1982, p.283). La psicología proposicional, que tiene mucho contacto con la psicología popular o con la antigua psicología introspectiva, puede ser de gran interés para nosotros pero, según ha comentado Fodor hace poco (Cf. García-Albea, 1990), a lo mejor nos tenemos que acostumbrar a que nunca reciba un tratamiento científico.

La otra posibilidad que reconoce Fodor es la de una psicología "*naturalista*": "... que define sus generalizaciones a partir de las relaciones entre las representaciones mentales y sus causas ambientales" (1982, p.277).

Observará el lector que las diferentes doctrinas sólo son valoradas a partir de las representaciones mentales, como si de un elemento ineludible se tratara. Más adelante Fodor promete demostrar que la psicología naturalista no es fructífera y agrega que el psicólogo naturalista muchas veces es un conductista, que pretende el abandono no sólo de la condición de formalidad, sino también de la noción de representación mental. Fodor no llega a definir entre qué elementos se producen las relaciones que estudia esta doctrina, ni enumera la plantilla de psicólogos

naturalistas que, aun sin ser muy amplia, entendemos que no se reduce a los partidarios del conductismo.

Si por naturalismo entendemos el *contextualismo* del que habla R.A.Dixon (1987) o el *colectivismo* de Ch.J.Patterson (1987) habría que incluir autores como Bateson y los comunicacionistas de Palo Alto, Vygotsky y la Escuela de Moscú, Georges H.Mead y otros teóricos del aprendizaje social, como Albert Bandura. La característica común a estos psicólogos, en otros sentidos tan diferentes, es la perspectiva contextual -o "ecológica"- y, especialmente, el que todos ellos centran su atención en la *actividad* de las personas. En ningún caso estos autores toman al sujeto por un perceptor pasivo.

Fodor (1982), cuando enumera las condiciones de la psicología naturalista, más parece que tuviera en mente el fisicalismo de Carnap que ninguna otra cosa:

Generalmente, entonces, una psicología naturalista intentará especificar los objetos del entorno en un vocabulario tal que las relaciones entorno/organismo sean casos de leyes (*law-instantiating*) cuando se los describa así. Pero aquí surge de nuevo la deprimente consecuencia: no tenemos acceso a dicho vocabulario antes de la elaboración (¿completamiento?) de las ciencias no-psicológicas. 'Lo que le gusta a Granny con su arenque' no es, por ejemplo, una descripción según la cual la sal sea un caso de la ley; tampoco lo es "sal", presumiblemente. Lo que necesitamos es algo como 'NaCl', y descripciones como 'NaCl' sólo son disponibles *después* de haber elaborado nuestra química. (1982, p.300)

Ahora bien, para una psicología naturalista, incluso para Skinner, el lenguaje de la química, como el de las otras ciencias, puede

y debe ser secundario ante los hechos de la cultura (históricos) que condicionan el que los arenques los comamos salados y no dulces. Para el equilibrio psicológico del tal Granny, cuando come su arenque, no parece que el lenguaje de la química moderna sea muy importante, aspecto éste que también han resaltado Garrett y Graham (1986).

Posiblemente Fodor no ha entendido la filosofía contextual de Wittgenstein, al que indefectiblemente califica de “conductista” (1980, 1984, 1987), identificando su postura con la del filósofo de Oxford Gilbert Ryle (1949). Frente a la crítica de Ryle (y de Wittgenstein) al dualismo cartesiano, Fodor propone un *materialismo mental*: “determinados estados mentales son idénticos a determinados estados físicos” (1980, p.93; Cf. 1984, p.87) y, más adelante, el *funcionalismo* (Fodor, 1981). Como mostraremos a continuación, ambas soluciones no sólo no superan las dificultades del dualismo sino que se hace acreedoras a las mismas críticas.

La obra principal que vamos a tomar como objeto de nuestro comentario es *El Lenguaje del Pensamiento* (1984, p.74 y ss.) lugar donde se examina con cierta extensión el ALP wittgensteiniano, pero antes consideramos conveniente exponer en profundidad dicho ALP a partir de los textos originales.

CRITICA DEL DUALISMO CARTESIANO

Una de las ideas más peligrosas para un filósofo, escribe Wittgenstein en los *Zettel* (Z, 605, 606), es que pensamos en nuestras cabezas, en un espacio completamente cerrado, oculto. Esta confusión procede de lo que el filósofo de Oxford Gilbert Ryle (1949) denominó “error categorial”. Tomemos para ilustrarlo el ejemplo del visitante que acude a la Universidad y, después de haberle mostrado las aulas, laboratorios, bibliotecas, etc., pregunta dónde exactamente se encuentra “la” Universidad.

“Mental” y “material” pertenecen a distintas categorías lógicas; el error categorial consiste en buscar un espacio material donde se localice lo mental, la *res cogitans* cartesiana. Una vez que se le atribuye ese espacio -la caja craneana en nuestra cultura, no así en otras- se dota a lo mental de características similares a lo material (fenoménico). La razón por la que nos inclinamos a hablar de la cabeza como del lugar de nuestros pensamientos es por la existencia de palabras como “pensar” y “pensamiento” junto a las palabras que denotan actividades (corporales), tales como escribir, hablar, etc. La existencia de los últimos verbos nos hace buscar una actividad, diferente de éstas, pero análoga a ellas, que corresponda a la palabra “pensar”: “Cuando las palabras tienen *prima facie* en nuestro lenguaje ordinario gramáticas análogas, nos inclinamos a intentar interpretarlas análogamente; es decir, tratamos de hacer valer la analogía en todos los campos” (BIB,p.7; pp.33-34 de la traducción castellana).

Wittgenstein ataca el dualismo pero, como advierte David Pole (1958, p.149 y ss.), no por ello hay que tomarle por un “monista”. No niega que los términos mentales tengan un uso, pero intenta evitar la imagen de interioridad que se les asocia (PI,II, p.223). Este “rechazo” de la interioridad facilita el que se identifique a nuestro filósofo con el conductismo.

Desde el primer párrafo de las *Investigations*, con el ejemplo de un tendero que consulta etiquetas y muestras para cumplir el pedido “cinco manzanas rojas”, Wittgenstein está rechazando la noción de “imagen interna”. Según la concepción ordinaria, compartida con ciertas modificaciones por la psicología cognitiva, la imagen se lleva encima igual que podemos utilizar un retal de tela para confrontar (Cf. Pole, 1958, p.116). Si el proceso fuera así de simple sería, en realidad algo muy complicado. Para comprobar que la imagen que nuestra memoria nos proporciona

de 'rojo' es la correcta deberíamos disponer de un tercer término de comparación, y así indefinidamente. Antes o después llegamos al momento en que hacemos las cosas y las hacemos bien.

Los errores se originan en nuestra tendencia a darles un valor *per se* a estas imágenes internas, cuando en realidad la imagen interna sólo posee estabilidad si se la contrasta con el uso (PI,I, 258. 293). El rojo que tú imaginas no es el mismo que ves delante de ti, entonces ¿cómo puedes decir que es lo que imaginabas? (PI,I, 443). Seguramente porque a ambos se aplica la misma palabra.

Para Wittgenstein el postulado esencial no son los sistemas representacionales, sino la comunicación interpersonal. La imagen interna es subsidiaria de la imagen externa, la auténtica, y, en último extremo, del lenguaje (PI,II, p.196/451).

Yo puedo ver la *figura 1*, comenta el fi-

lósofo vienés, como un pato o como un conejo, pero no debemos confundir "ver" con "ver como", el primero es un verbo perceptivo mientras que el segundo es una forma de pensamiento. Ambas cualidades no se dan separadas. Para el procesamiento de la información la percepción representa al mundo de manera "accesible" al pensamiento. Wittgenstein advierte la imposibilidad de separar percepción de pensamiento. El que veamos la figura como un conejo o como un pato es una interpretación, interpretar es algo que nosotros hacemos, es una acción (PI,II, p.193; RPP,I, 1; RPP,II, 546). Cuando interpretamos elaboramos una conjetura, expresamos una hipótesis que puede mostrarse falsa, pero detrás de la interpretación no hay ninguna 'esencia', interpretación y experiencia visual no son distinguibles (PI,II, p.193; RPP,I, 8, 9, 13, 20; II, 360) (Cf. Budd, 1989, p.90). Esto cuestionaría, por extensión, la distinción

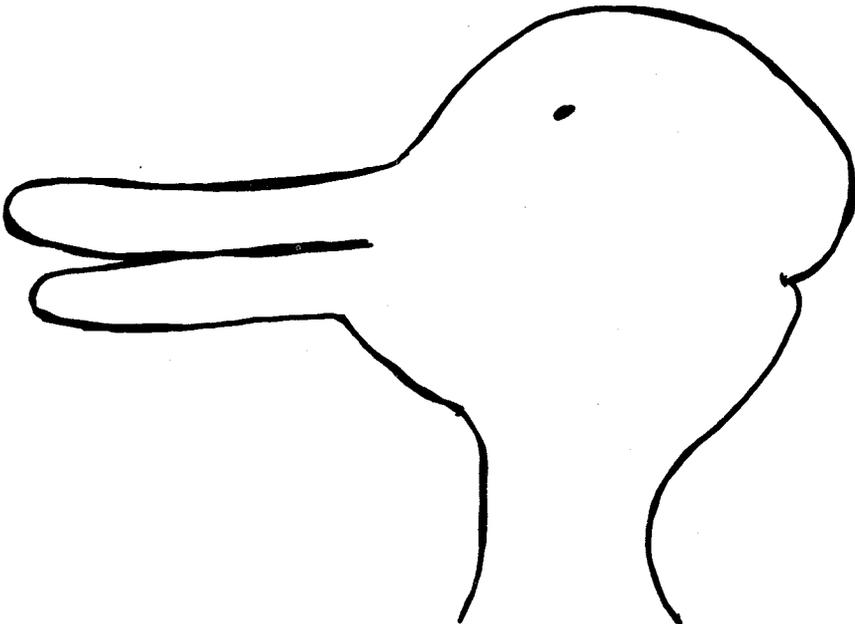


Figura 1

chomskyana entre *competencia y actuación* que Fodor defiende (Cf. García-Albea, 1990).

LA CRITICA DEL LENGUAJE PRIVADO

Exponer el *Argumento del Lenguaje Privado* (ALP), como nos proponemos en éste momento, equivale a desarrollar el núcleo esencial de las *Philosophical Investigations* (PI), la principal obra de Ludwig Wittgenstein durante su época de madurez.

El ALP ha sido calificado como la crítica radical de las dos corrientes filosóficas de mayor enjundia en occidente: racionalismo y empirismo (Cf.p.e. Kenny, 1984a, p.160; García Suárez, 1976, p.21; Wright, 1986, p.211). Un supuesto común a ambas tendencias, a menudo no explicitado, es que nuestro lenguaje es, en principio, un *lenguaje privado* (LP), pues sus palabras adquieren significado en virtud de una *definición ostensiva interna*. Recordemos que una definición ostensiva es la que establece una relación directa entre el signo y el objeto (“esto es ‘tal’ cosa”) y que algunos la toman como unidad básica del conocimiento humano. En el comienzo de las *Investigations* se recoge la descripción que hizo San Agustín en las *Confesiones* de cómo aprendió su lengua materna. San Agustín da por supuesta la existencia innata de toda una serie de conceptos que vamos nominando según adquirimos el lenguaje o, dicho de otra forma, que nacemos con un lenguaje al que traducimos las palabras que nos enseñan.

Si unos seres humanos hablaran sólo en monólogo ese no sería propiamente un LP, pues no encierra dificultades de comprensión insalvable. Un auténtico lenguaje privado tendría ciertas características: “*Las palabras de éste lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante. A sus emociones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender éste lenguaje*” (PI,I, 243). Conviene que recordemos esta definición, de un lenguaje *lógicamente pri-*

vado, pues -como bien advierte Bouveresse (1976, p.412)- es frecuente que las críticas al ALP comiencen por una definición así para terminar discutiendo si es posible un LP en la práctica.

Crispin Wright (1986, p.210) ha propuesto una matización interesante a la definición anterior. No habría que considerar LP aquel que sólo una persona puede entender, sino aquel que dos personas no pueden tener razones adecuadas para creer que comparten. Si yo no tengo razones para afirmar que tu comprensión de ‘dolor’ coincide con la mía, tampoco las tengo para afirmar que difiere.

Nuestro filósofo viene a decir, siguiendo la explicación del británico Kenny (1984a, p.161) uno de sus comentaristas más perspicaces, que los defensores del lenguaje privado cometen dos errores: a) creer que la experiencia es privada, y b) creer que las palabras pueden adquirir significado mediante definiciones ostensivas (privadas). Podríamos afirmar, comenta Kenny, que el dolor es privado en cuanto a su conocimiento o en cuanto a su posesión. La primera posibilidad recibe el nombre de “*incomunicabilidad*” y el de “*inalienabilidad*” la segunda. Respecto a la *incomunicabilidad*, Wittgenstein escribió:

¿Hasta qué punto son mis sensaciones privadas?

—Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo.—Esto es en cierto modo falso y en otro un sinsentido (...)

Los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor (...) De mi no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor.(PI,I, 246)

De alguna manera es cierto que una persona no puede saber si otra tiene dolores, pero no porque en realidad no se sepa, sino porque no tiene sentido decir que se sabe o

no. No es una cuestión empírica. El enunciado no es comparable con una afirmación de facto, como “es posible para un ser humano cruzar a nado el Atlántico”, sino con otra de corte lógico o gramatical, es decir, perteneciente al *modo de representación*, como “no hay meta en una carrera de resistencia”. En principio, no somos peores en nuestro conocimiento de la experiencia de las otras personas que en cualquier otra cosa (RPP,II, 566; Cf. PI,II, p.224).

Respecto a la inalienabilidad escribe Wittgenstein:

“Otro no puede tener mis dolores”-
¿Qué son mis dolores? ¿Qué cuenta aquí como criterio de identidad? (...)”¡Pero otro no puede sin embargo tener ESTE dolor!”-La respuesta a esto es que no se define ningún criterio de identidad mediante la acentuación enfática de la palabra “éste”. (PI,I, 253).

Contra la opinión común, Wittgenstein considera concebible que uno sienta dolor en el cuerpo de otra persona (WWK, 22-12-29, pp.43-4; PR, 90 y ss.; BIB, 49-55). Nuestro cuerpo no es el límite de nuestras sensaciones. El ciego, por ejemplo, es capaz de sentir los obstáculos en el extremo de su bastón (PI,I, 626). Pensemos, también, en el “miembro fantasma” de los amputados. Ambos casos cuestionan el principio de la inalienabilidad.

Wittgenstein no niega la posibilidad de que engañemos sobre nuestras sensaciones. Bien al contrario, la mentira existe. Pero mentir es un juego de lenguaje que requiere ser aprendido como cualquier otro (PI,I, 249, 250). De la misma forma que sólo es posible la duda cuando ya existe la certeza (Z, 410; OC, 310) podemos decir que sólo es posible la mentira cuando ya existe la verdad.

La explicación de cómo adquirimos el lenguaje de las sensaciones es la siguiente.

Las palabras se conectan con la expresión primitiva de las sensaciones y ocupan su lugar; la expresión verbal del dolor reemplaza al grito, sin ser una descripción del mismo (PI,I, 244, 293; RPP,I, 308). Si los hombres no manifestaran su dolor no se le podría enseñar a un niño la expresión ‘dolor de muelas’, pero cuando damos un nombre al dolor presuponemos la gramática de la palabra “dolor” (PI,I, 257; RPP,I, 309). Los términos de un juego de lenguaje no se aprenden aislados sino en el seno de una gramática. Una gramática se define por el seguimiento de ciertas reglas, cuyo origen, según el LP, debería ser privado, interior antes que exterior.

SEGUIMIENTO DE REGLAS

Uno de los pasajes más fascinantes de las *Philosophical Investigations* es aquel que Wittgenstein dedica a discutir el supuesto de un *diario privado*. El ejemplo no está tomado al azar. Si un filósofo -cartesiano o empirista- plantea que lo primeramente dado es la experiencia de nuestro propio yo -ya sea en su unidad o en la diversidad de los *sense-data*- antes que el lenguaje social, me sería posible llevar un diario privado de mis propias sensaciones. Las sensaciones son, pues, *objetos internos*, a los que los demás sólo tienen un acceso indirecto. Este sería el diario privado:

Imaginémonos éste caso: Quiero llevar un diario sobre la repetición de determinada sensación. Con éste fin la asocio con el signo “S” y en un calendario escribo éste signo por cada día que tengo la sensación. -En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo. -¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! -¿Cómo?, ¿puedo señalar a la sensación?- No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la

vez concentro mi atención en la sensación -como si la señalase internamente. (...) -“Me la imprimo”, no obstante, sólo puede querer decir: éste proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. (PI, I, 258)

Con frecuencia se ha tomado ésta crítica como una declaración de escepticismo sobre la memoria, considerando -como Ayer (1967) y Strawson (1967)- que esa forma de escepticismo al mismo tiempo es fatal para cualquier forma de lenguaje público. Estos autores, en cambio, no ven dificultad en introducir un nombre privado por inducción a partir de alguna característica recurrente de las sensaciones.

Ahora bien, frente a la interpretación habitual que diría ‘La próxima vez que yo llame “S” a algo, ¿Cómo sabré que realmente es “S”?’’, Kenny (1984a, p.170) propone con todo acierto ‘La próxima vez que yo llame “S” a algo, ¿Cómo sabré lo que signifique con “S”?’’. Incluso para pensar *falsamente* que algo es S debo conocer el significado de “S”. Dicho de otra forma, se trata de un problema *semántico* y no *epistemológico* (Cf. Hintikka e Hintikka, 1986, p. 259).

El defensor del LP podría plantear la existencia de una tabla interior, imaginaria, donde yo consultaría si la hora de salida de un tren es exactamente la que yo recuerdo (PI,I, 265; Z, 552). Pero esa tabla sólo sería de utilidad, viene a decir Wittgenstein, si existe un criterio externo de corrección; si no, es como alguien que comprara varios ejemplares del periódico de hoy para cerciorarse de que las noticias son verdaderas. Esto se debe a que el concepto de sensación no tiene su origen en nuestro interior. De ser otro el caso sería como si, para asegurarnos de que

lo que una persona está experimentando ahora mismo es dolor, tuviéramos que pincháramos con un alfiler para evocar el recuerdo correcto (Z, 546). Para dudar de si alguien tiene dolor lo que necesitamos no es dolor, sino el *concepto* de “dolor” (Z, 547-8). Para hacer un uso correcto de la tabla debemos despertar el recuerdo que pertenece a “S”, pero como la tabla es imaginaria no puede haber ninguna consulta real, lo más que puede suceder es que *recuerde* el ejemplar que acompaña a “S”, es decir, lo que “S” significa: pero esto es precisamente lo que se supone que confirma la tabla (Kenny, 1984a, p.171). Nos encontramos, entonces, con un típico juego metafísico en el vacío.

Toda defensa del LP debe ser capaz de establecer una distinción entre “parece correcto” y “es correcto”, si se quieren realizar auténticas afirmaciones, es decir, afirmaciones empíricas (Wright, 1986, p.227 y ss.). Pero dicha distinción no es posible en el LP. No es posible seguir una regla de forma privada. Si las reglas del LP son impresiones “Las balanza en la que se pesan las impresiones no es la impresión de una balanza” (PI,I, 259). Una cinta métrica que se expande o se contrae de acuerdo con lo que uno *cre*e que es la medida del objeto no es una cinta métrica en absoluto (Baker y Hacker, 1985, pp.150-3). Seguir la regla es una práctica que no se puede realizar en privado, de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla (PI,I, 202). Además, una práctica es algo que ocurre más de una vez; ‘seguir una regla’ es una costumbre (PI, I, 199).

Una interpretación del ALP que ha recibido bastante atención es la que debemos a Kripke (1982). Este autor resalta, desde un principio, que el ALP, normalmente referido a las sensaciones puede aplicarse, siguiendo al propio Wittgenstein, a cualquier caso de seguimiento de reglas, por ejemplo, aritméticas. Kripke parte de la llamada “*paradoja de Wittgenstein*” :“una regla no podría determinar ningún curso de acción porque todo curso

de acción puede hacerse concordar con la regla” (PI, I, 201). Si un escéptico recalitrante negara por sistema el que estemos utilizando determinada función matemática, nunca podríamos desarmarle. Cuando enunciemos cualquier regla que supuestamente dé cuenta de nuestra actuación surgirá la posibilidad de sustituirla por cualquier otra regla que explique los mismos casos. Ante esa posibilidad, según Kripke (1982, p. 66 y ss.), Wittgenstein elabora una *solución escéptica*. Una solución escéptica, comenta, de un problema filosófico es la que comienza concediendo que los planteamientos negativos del escéptico son incuestionables pero, a pesar de ello, nuestra creencia ordinaria es correcta porque, en contra de las apariencias, no requiere la justificación que el escéptico ha mostrado como insostenible.

Wittgenstein, siempre según Kripke, acepta su propio argumento escéptico: una regla no puede determinar ningún curso de acción; y ofrece una solución escéptica: no es posible hablar de un individuo aislado significando cualquier cosa, es decir, siguiendo una regla privadamente. Podemos mantener nuestra creencia ordinaria de que estamos siguiendo una regla, la de la suma, por ejemplo, pero debemos dejar de pensar que esa regla puede tener una existencia fuera del sistema social de seguimiento de reglas.

Sin embargo, se ha reprochado a Kripke, si cualquier curso de acción puede ponerse de acuerdo con la regla, de la misma forma puede ser puesto en conflicto con ella, y las mismas nociones de “acuerdo” y “conflicto” pierden todo sentido (Baker y Hacker, 1985, p.144). No es posible formular un problema escéptico sobre lo que constituye acuerdo o conflicto con la regla. Si el seguir una regla sólo existe como práctica, no es separable de sus aplicaciones; no hay lugar por tanto para un argumento escéptico.

Pero el trabajo de Kripke es importante, además, porque Noam Chomsky (1986, cap. 4) lo toma como exposición de referencia del

ALP wittgensteiniano para defenderse de su crítica. Según Chomsky (1986, pp. 235-6) el ALP afirma que: “ “Juzgar si un individuo está siguiendo en realidad una regla dada en aplicaciones concretas” es determinar “si sus respuestas concuerdan con las propias”. Ante esto aduce Chomsky, y éste nos parece ser el punto central de su extensa argumentación, que no es cierto en casos normales, pues nosotros juzgamos que las personas siguen reglas cuando sus respuestas difieren de las nuestras. Pero, adviértase bien, con esto se está confundiendo “seguir una regla” con “seguir la regla correcta”, cuestión lógicamente posterior y que sólo puede ser decidida cuando se hayan adquirido, socialmente, las reglas sobre corrección e incorrección -o, si se quiere, sobre igualdad y diferencia. Primero aprendemos lo que es seguir una regla, en la práctica, después a seguir la regla A o la regla B. Sólo si estamos de acuerdo en lo que es seguir una regla podremos decir que alguien sigue la regla correcta o no. Cuando yo juzgo que una persona está siguiendo una regla, aunque no sea la mía, estoy utilizando el criterio de seguimiento de reglas de la comunidad lingüística. Como decíamos más arriba, hasta para pensar *falsamente* que algo es S debo conocer el significado de “S”. Después de cometer ese “error” Chomsky puede sugerir que la referencia a la comunidad de usuarios de una lengua -que el ALP establece- está fuera de cuestión, pero es porque él previamente ha proyectado dicha lengua más allá de sus fronteras legítimas, al organismo prelingüístico. En el siguiente apartado examinamos el asunto desde otro ángulo.

A VUELTAS CON LA REFERENCIA INTERNA

En 1954 -un año después de haberse publicado las *Philosophical Investigations*- Alfred Ayer y Rush Rhees se enzarzan en una disputa sobre el ALP que difunde la *Aristotelian Society*. Ayer, que intenta defender el LP

y, por ende, la definición ostensiva privada, comienza definiendo el ALP wittgensteiniano de una manera distorsionada:

Este argumento se basa en dos suposiciones, que yo considero falsas. Una es que en un caso de éste tipo es imposible, lógicamente imposible, comprender un signo a menos que se pueda observar el objeto que significa, o al menos observar algo con lo que está asociado normalmente. (1967, p.89)

Ahora bien, Wittgenstein en ningún lugar afirma que exista el objeto 'dolor' separado de sus manifestaciones y, desde luego, no dice que no comprendamos la palabra "dolor". El niño sustituye, en parte, la expresión natural de dolor por la expresión lingüística, pero no hay ningún objeto interno 'dolor' que pueda expresarse de ambas maneras. Mas, continúa el texto de Ayer:

Y la otra es que para que una persona sea capaz de dar significado (*meaning*) a un signo es necesario que otras personas sean capaces de comprenderlo también. (ibídem).

Como ocurría con Chomsky, ante nuestros ojos se ha efectuado el número de prestigios: el ALP ha sido reinterpretado desde la perspectiva egocéntrica cartesiana para luego refutarlo. Bien al contrario. No es que para dar significado a un signo necesitamos que las otras personas lo comprendan, sino que el significado que le damos a un signo es el uso que la comunidad lingüística nos transmite. Para la perspectiva egocéntrica el vector iría en principio del individuo al grupo, mientras que para el ALP el vector va en principio del grupo al individuo. Así, cuando Ayer añade "Después de todo, algún ser humano debió de ser el primero en utilizar un símbolo" -cuestión, como se obser-

vará, empírica- la respuesta que nos merece es que el símbolo sólo logra ser tal si se repite en comunidad. Por otra parte ¿Para quién fue símbolo? ¿para el primero que lo enunció o para aquel que lo escuchó por primera vez?

Ayer ilustra su postura con la quimera de un Robinson Crusoe, nacido en un total aislamiento, que desarrollaría un lenguaje privado. Si es poco probable que tal persona exista, sigue diciendo el filósofo británico, *cuando menos es pensable*. A esto contesta Rhees (1954, p.70) que dicho Robinson sólo podría usar significativamente los signos si por "significa algo" entendiéramos algo psicológico (en oposición a lógico), y no es así porque lo psicológico, individual, sólo cobra sentido en la comunicación.

La estructura gramatical *objeto/designación* (en alemán *Gegenstand/Bezeichnung*) es equívoca a la hora de conceptualizar las sensaciones (PI, I, 293). Una imagen (*Vorstellung*) puede ser irreal, no tiene por qué corresponderse con un estado de cosas, eso le ocurre a la imagen del dolor (PI, I, 300-1). El error de la filosofía de las sensaciones -de los *sense-data*- radica en la creencia de que nuestras declaraciones sobre supuestos estados internos son "descripciones". Aquí la palabra "describir" nos toma el pelo. Es preciso que nos percateemos de que cuando decimos "describo mi estado mental" y "describo mi habitación" estamos utilizando juegos de lenguaje diferente (PI, I, 290). La confusión de ambos juegos es la que conduce a numerosos errores filosóficos: toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática (PI, II, p.222/p.507). Las descripciones son instrumentos para empleos especiales, no toda imagen verbal es una descripción, como los cuadros que cuelgan de nuestras paredes son pinturas en cierto modo ociosas (PI, I, 291). Ociosas porque las auténticas descripciones son las que están dotadas de alguna operatividad, como los croquis o las instrucciones verbales. Esto no es aplicable al lenguaje de las sensaciones, entendido como lenguaje privado.

Lo esencial de la vivencia privada no es que cada uno de nosotros posea su propio ejemplar, sino que no sabemos si el otro posee *esto* o algo distinto, si nuestra sensación de color “rojo” es igual que la de nuestro vecino (PI, I, 297; BlB, 60). Imaginemos ahora el caso (PI, I, 293) de que cada persona tuviera una caja en la que guarda algo que llamamos “escarabajo”, pero nadie puede mirar en la caja de otra persona y sólo sabe de qué se trata por la visión de *su* propio escarabajo (definición ostensiva interna). Pero si la palabra “escarabajo” tuviera un uso no habría de confundirse con la designación de una cosa, la cosa podría incluso no existir, ni siquiera sería un *algo*. Aun admitiendo que fuera posible el conocimiento privado de la sensación, dicho conocimiento se agotaría en sí mismo, no podría conocer el dolor de los demás a partir del mío, pretender lo contrario sería un absurdo.

No es posible tampoco mantener -como han pretendido Pears (1973, cap. 8) y Hintikka e Hintikka (1986, cap.10), una *versión débil* del LP, según la cual la referencia es privada y el sentido, público. Señalemos que el Wittgenstein maduro abandonó por completo la distinción fregeana entre sentido y referencia (*Sinn und Bedeutung*, Frege, 1973). No hay referencia fuera del sistema del lenguaje, fuera del sentido, por lo mismo que no existe la definición ostensiva interna. Nos preguntamos en qué punto exterior al lenguaje son capaces de colocarse estos autores para afirmar que el lenguaje de las sensaciones no es privado, pero que las sensaciones en cuanto tales sí lo son. Cuando Wittgenstein niega que el objeto interno, la sensación, sea un “algo”, no está afirmando que sea una “nada”.

VERDAD Y FORMAS DE VIDA

Para Wittgenstein la certeza no proviene del mundo fenoménico sino del sistema del lenguaje. El lenguaje es una actividad gobernada por reglas, como decíamos, reglas pú-

blicas, y añadir el calificativo de “públicas” debe considerarse un pleonismo. Verdadero y falso es lo que los hombres dicen pero los hombres están de acuerdo en el lenguaje que utilizan, concordancia que, afirma, no es de opiniones sino de *forma de vida* (PI, I, 241). El acuerdo en formas de vida sería previo, desde un punto de vista lógico, al acuerdo en la opinión sobre lo que es y lo que no es el caso (Gill, 1985, p.57). Sin embargo, por extrañeza que parezca, el acuerdo no es únicamente de definiciones sino también de juicios (PI, I, 242). El ‘acuerdo de juicios’ puede significar el consenso interpersonal sobre la verdad o falsedad de una amplia proporción de proposiciones empíricas (Cf. Baker y Hacker, 1985, pp. 258-262). Lo que estas proposiciones quieren decir aparece expresado con mayor nitidez en *On Certainty*, la última obra de Wittgenstein:

Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos. (OC, 105).

Hay proposiciones del sistema que no admiten prueba, es un trasfondo que nos viene dado y sirve para que las demás proposiciones se articulen (OC, 94-6). Están fuera de duda, son como los goznes que tienen que estar bien sujetos para que la puerta gire (OC, 341-3), es decir, son gramaticales. Si están fuera de duda no se puede demostrar su falsedad, para eliminarlas habría que cambiar todo el sistema, el *modo de representación* (PI, I, 104); Cf. Baker y Hacker, 1985, p. 272), y hay tantos modos de representación como *formas de vida*.

Como advierte Andrew Woodfield (1987) el planteamiento de Wittgenstein (y Quine) implica que los conceptos se aprenden en redes, no individualmente, y que el niño debe 'saltar' dentro de una red caracterizada por cierto tamaño y cierta estructura lógica, sin atravesar estados intermedios en los que la red fuera menor.

EL PENSAMIENTO Y EL LENGUAJE SEGUN FODOR

Comienza Fodor (1984, p.74) refutando que los lenguajes naturales sean el medio del pensamiento. No puede ser así, afirma, porque existen organismos no verbales que piensan. No parece, pues, compartir la hipótesis defendida por Vygotsky (1977, cap. IV), quien a su vez la atribuye a W. Stern, de que lenguaje y pensamiento son dos procesos en principio independientes que en un momento determinado del desarrollo entran en conjunción, quedando a partir de entonces inseparablemente unidos. Mas, aun suponiendo que pensamiento y lenguaje sean dos sistemas independientes, no comprendemos que la conclusión que deba extraerse sea que "los modelos computacionales de éstos procesos son los únicos con los que podemos contar". Es evidente que para Fodor son los únicos que cuentan y que dichos modelos presuponen sistemas representacionales. Dado que los sistemas representacionales de los organismos preverbales e infrahumanos no son lenguajes naturales, concluye, o abandonamos la psicología no verbal "o admitimos que parte del pensamiento, al menos, no se hace en inglés"(sic).

Puesto que los animales presentan, al igual que las personas, dificultades en el aprendizaje de conceptos disyuntivos, Fodor (1984, p.75) infiere que los sistemas representacionales de ambos tipos de organismos deben ser semejantes. Postula, por tanto, como algo dado, primitivo, la existencia de mecanismos internos.

Conocemos un pasaje de Wittgenstein, en concreto de los *Remarks on the Philosophy of Psychology*, que se halla bastante próximo de estas cuestiones. Se ocupa de los experimentos clásicos de Köhler con monos sobre resolución de problemas:

Yo quiero que el mono tenga que *reflexionar* sobre algo. Primero salta e intenta alcanzar la banana en vano, entonces lo abandona y quizá está deprimido - pero ésta fase no tiene por qué tener lugar. ¿Cómo es que el que coja el bastón tiene que ser algo a lo que él llegue en ningún caso *interiormente*? Ciertamente, se le podría haber mostrado una pintura que describiera algo así, y entonces él podría actuar de esa manera; o esa pintura simplemente podría flotar ante su mente. Pero esto de nuevo sería un accidente. Podría ser que él no hubiera llegado a esta pintura por reflexión. ¿Y sería una ayuda decir que todo lo que ha necesitado hacer era de alguna manera haber visto su brazo y el bastón como una unidad? (RPP, II, 224).

En algunos pasajes de las *Philosophical Investigations* se afirma que el conocimiento del alfabeto no es un estado del *aparato mental*, sino que simplemente es un *estado (de una persona)* (PI, I, 149, 572, 573; Cf. BrB, 117-8). Como comenta Budd (1989, p.27) lo que se cuestiona es el punto de vista de que alguien que posee la capacidad de conocer el alfabeto deba tener un aparato mental, algunos de cuyos estados sean el fundamento causal de la capacidad, y expliquen de esa forma sus manifestaciones. Esta, desde luego, es una manera de pensar que se halla muy arraigada en nuestras costumbres, que se integra en nuestra forma de vida desde antes de Descartes. Fodor, por ejemplo, la asume cuando escribe: "aun cuando los términos

psicológicos denoten disposiciones para comportarse de cierta forma, la condición causalmente necesaria para estar así dispuesto sería la de estar en el estado mental correspondiente” (1980, p.90)(recuérdese también la distinción entre competencia y actuación).

LA ADQUISICION DEL LENGUAJE

Fodor recurre a Chomsky para explicar la génesis del lenguaje a partir del pensamiento, convirtiendo al pensamiento simultáneamente en una especie de lenguaje. Si Chomsky está en lo cierto, escribe Fodor (1984, p.76), el aprendizaje del primer lenguaje supone la construcción de gramáticas que estén de acuerdo con un sistema de universales lingüísticos determinado de forma innata. Y este lenguaje, naturalmente, no puede ser un lenguaje natural “pues, *por hipótesis*, lo que está aprendiendo el niño es su primer lenguaje”. El párrafo central dice lo siguiente:

El aprendizaje de una lengua (incluyendo, naturalmente, la lengua materna) implica aprender qué significan los predicados de esa lengua. Aprender lo que significan los predicados de una lengua implica aprender a determinar la extensión de estos predicados. Aprender a determinar la extensión de los predicados implica aprender que caen dentro de ciertas reglas (es decir, reglas de verdad). Pero no se puede aprender que P cae dentro de R a no ser que se tenga un lenguaje en que se puedan representar P y R. Por eso, no se puede aprender una lengua a no ser que se tenga ya un determinado lenguaje. En concreto, no se puede aprender la primera lengua a no ser que se tenga ya un sistema capaz de representar los predicados de esa

lengua y *sus extensiones*. Y si no queremos caer en un círculo vicioso, ese sistema no puede ser la lengua que se está aprendiendo. (1975, p. 81).

Se podría objetar, para empezar, que el usuario de una lengua no tiene por qué aprender la extensión de los predicados de la misma, sino aprender a utilizarlos, desde una perspectiva pragmática (Cf. Gomila Benjam, 1990). No obstante, el aspecto central del argumento fodoriano creemos que consiste en que: a) para aprender que P cae dentro de R ya se debe estar en posesión de un lenguaje; y b) que dicho lenguaje no puede ser el mismo que se está aprendiendo. Nada podemos objetar al punto a), no es más que la negación de la definición ostensiva (Fodor no es un empirista). El punto b), en cambio, postula la existencia del lenguaje privado. A partir de la filosofía de Wittgenstein no tiene por qué considerarse un círculo vicioso que el sistema sea la propia lengua que se está aprendiendo, de hecho no hay más sistema que el lenguaje, y su estructura, sus reglas, son públicas o no son. Proponemos la noción de “*juegos de lenguaje*” de las *Philosophical Investigations* (PI, I, 7, 65, 66; BrB, p. 81); juegos como los que se usan para enseñar a los niños la lengua materna, que son *completos*, ya desde el principio, y se aprenden dentro de un contexto pragmático interpersonal.

Fodor, en nota al pie (1984, p. 76), para apoyar su postura realiza una aseveración que no podemos evitar calificar de “metafísica”: *De la nada no sale nada*. Ante proposición tan tautológica *nada* podemos oponer. Sin embargo, lo que después desarrolla en realidad es que “lo mismo sale de lo mismo”: el lenguaje se deriva del pensamiento que no es sino otra forma de lenguaje, pero innato. Añade, además, que existe una analogía entre aprender un segundo lenguaje y aprender un primer lenguaje partiendo de la dotación innata. El lenguaje con el que nace el orga-

nismo es el “lenguaje de la máquina” (1975, pp.83-84). Se apunta incluso la posibilidad de que un organismo naciera hablando su lenguaje máquina (p.85). Ahora bien, si la persona ya dispone de un lenguaje innato ¿para qué adquirir uno nuevo a lo largo de costosos años de aprendizaje? Desde otro ángulo, como ha cuestionado Rivière (1987, p. 72) refiriéndose más a Chomsky: “¿Cómo puede *aprender* un sistema dotado de algoritmos fijos de computación? ¿Cómo es posible que se incremente el poder representacional de esos algoritmos?”. La disociación dualista da al traste con cualquier forma de psicología evolutiva; es, como lo llama Woodfield (1987), el “*problema del pequeño científico*”. Chomsky (1983, p. 40) confiesa su sospecha de que la parte central de lo que llamamos “aprendizaje” consiste en el desarrollo de estructuras dirigido internamente, con el efecto activante, y sólo parcialmente formativo del medio ambiente.

Visto lo anterior no resulta sorprendente que Fodor salga en defensa de la versión agustiniana sobre la adquisición del lenguaje. Así cita el párrafo de las *Investigations* donde se comenta a San Agustín y donde se lee lo siguiente:

Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no entendiese el lenguaje del país; esto es, como si ya tuviese un lenguaje, sólo que no ese. O también: como si el niño ya pudiera *pensar*, sólo que no todavía hablar. Y “pensar” querría decir aquí algo como: hablar consigo mismo. (PI, I, 32).

Conviene destacar la última frase del párrafo. Pensar quiere decir aquí “hablar consigo mismo”. Sea lo que sea la base innata de nuestro comportamiento nunca la podremos considerar “pensamiento” en ese sentido, y ese sospechamos que es el error en el

que incurre el innatismo mentalista (aun cuando ese hablar consigo mismo sea inconsciente). El pensamiento como lenguaje interiorizado es una adquisición evolutiva relativamente tardía y condicionada por el aprendizaje social, es una “función superior” en el sentido de Vygotsky (1977; Cf. López Ornat, 1983; Siguán, 1987).

LENGUAJE Y BIOLOGIA

Pasamos a estudiar las conclusiones de Fodor sobre el ALP. Las siguientes citas textuales reproducen dichas conclusiones paso a paso:

En primer lugar —escribe Fodor— parece claro que el argumento del lenguaje privado no está dirigido realmente contra la clase de teoría que he estado defendiendo. No hay ninguna razón que obligue a un mentalista a suponer que las operaciones mentales tienen una intimidad epistémica en ningún sentido fuerte de la noción. En realidad, haría bien en no suponerlo si quiere que sus teorías psicológicas sean compatibles con la ontología materialista; *los fenómenos neurológicos son públicos*. (1984, p.87, subrayado nuestro).

Nos preguntamos ¿si la crítica de Wittgenstein no es aplicable a teorías como la que expone Fodor, contra qué se aplica en realidad? No hay ninguna razón que obligue a un mentalista a suponer que las operaciones mentales poseen una intimidad epistémica. Los organismos, en definitiva, no hablan “el lenguaje de la máquina” sino los lenguajes naturales. Pero, a nuestro entender, ese “lenguaje de la máquina”, innato, reúne todas las características de un lenguaje privado (aun que inconsciente).

La última frase del párrafo, que hemos subrayado, es cuando menos peculiar. Re-

coge el postulado reduccionista que Fodor ya enunció años atrás: “determinados estados mentales son idénticos a determinados estados fisiológicos” (1980, p. 93) y que parece compartir con Chomsky (1983, p. 13). El problema de este tipo de explicaciones es que cuando estamos estudiando los fenómenos neurológicos no estamos estudiando propiamente el comportamiento, conducta e inervación neuronal no son commensurables. Pero ahora no vamos a responder al reduccionismo biológico (Cf. Rodríguez Sutil, 1989a), digamos simplemente que este tipo de explicaciones parte de una confusión entre “criterios” (el comportamiento) y “síntomas” (la estructura neurológica subyacente) (Cf. Kenny, 1984b, p. 145).

Fodor, que debe advertir la debilidad del recurso a la biología, prosigue diciendo:

Supongo que Wittgenstein podría argumentar que los testimonios neurológicos en favor del uso coherente de los términos del lenguaje interno serían irrelevantes incluso en el caso de que existieran. De hecho, nosotros no utilizamos criterios neurológicos para determinar que alguien ha dominado el uso de un término cuando, por ejemplo, le estamos enseñando una lengua. Pero esto no tendría nada que ver, y además en un doble sentido. En primer lugar, el lenguaje del pensamiento se supone que es innato. Por eso, aunque haya obligación de dar sentido a la noción de su uso coherente, no hay ninguna obligación de demostrar cómo se podría enseñar o aprender. (1984, p. 87)

Ante esto no podemos más que reiterar nuestro rechazo a la práctica de llamar “lenguaje” al “pensamiento” y “lenguaje” a lo innato. ¿Está justificado llamar “lenguaje” a algo que ni se aprende ni se enseña? Es evi-

dente que si lo llamamos de alguna manera es porque hemos aprendido un lenguaje natural, el único que realmente conocemos. Luego podemos hablar, por ejemplo, del “lenguaje genético”, pero eso no deja de ser una analogía, a veces arriesgada.

Seguimos leyendo:

En segundo lugar, los testimonios de que el lenguaje del pensamiento se usa coherentemente podrían ser empíricos sin ser neurológicos. Por ejemplo, podrían tener la condición de ser la mejor explicación existente sobre la coherencia global de la vida mental de los organismos. (ibídem).

Pero esto es eludir la cuestión sin mucho disimulo. Recordemos que el argumento para liberarse de las críticas de Ryle al dualismo y a las entidades internas consistía en proclamar el mentalismo materialista, cuyo punto de anclaje son las organizaciones neuronales. El que la explicación computacional sea la mejor de que disponemos es una cuestión objetable. Pues hay aspectos sobresalientes del comportamiento de los que no da cuenta, como es el desarrollo intelectual de la persona y su relación activa con el medio ecológico (socio-histórico). Por otra parte, el modelo computacional infiere una serie de entidades internas cuya naturaleza epistémica se encuentra lejos de ser obvia. Al defender un mentalismo que tiene por sede la caja craneana se nos está sirviendo una versión remozada del dualismo cartesiano. Es como si Descartes, después de separar sustancia pensante y sustancia material, dijera que todo se reduce, en un más allá, a materia, pero siguiera manteniendo los dos espacios en la práctica.

¿PIENSAN LAS MAQUINAS?

En un trabajo posterior, Fodor (1981) asume una nueva forma de defensa del men-

talismo, a la que denomina “*funcionalismo*”, tomando prestado un término de prestigiosa historia en sociología y antropología social y dotándole de un sentido netamente apartado del original. Porque con el funcionalismo hace referencia a la distinción informática entre el soporte físico (*hardware*) y el soporte lógico (*software*). Fodor propone que el material del que esté hecho el sistema es secundario, lo importante es la función que realice, el que nosotros seamos sistemas biológicos es un accidente (Cf. García-Albea, 1990). Es indudable, como bien se encarga de repetir, que este tipo de psicología está teniendo un éxito inmenso en cuanto a difusión y número de investigaciones. No creemos, sin embargo, que con ella se superen los riesgos del dualismo a los que venimos aludiendo.

Parafraseando el valioso artículo de Gustavo Bueno (1985) podemos afirmar que, para que el isomorfismo entre cerebro y computadora se mantuviera, la psicología cognitiva debería desarrollarse en la dirección de una fisiología funcional del sistema nervioso, una especie de fisiología preliminar. La analogía entre los programas y los procesos mentales se sustenta en la creencia de que la psicología es la ciencia de la subjetividad. Los programas de ordenador parecen ser el equivalente “objetivo” de la introspección.

Terminaremos reproduciendo una extensa observación de Wittgenstein, escrita a principios de los años treinta, donde se nos muestran los absurdos a los que puede conducir la metáfora computacional:

Si pensamos en el pensamiento como en algo específicamente humano y orgánico, nos sentiremos inclinados a preguntar “¿Puede haber una prótesis para pensar, un sustituto inorgánico para el pensamiento?” Pues si pensar consiste exclusivamente en escribir o hablar, ¿por qué no lo podría hacer una máquina? “Sí, pero la máquina no sabe nada”.

Ciertamente no tiene sentido hablar de una prótesis sustitutoria para ver y escuchar. Hablamos de pies artificiales, pero no de dolores artificiales en el pie.

“¿Pero puede pensar una máquina?”-¿Puede tener dolores?- Aquí lo importante es lo que queramos decir con que algo *tenga* dolores. Puedo mirar a otra persona -el *cuerpo* de otra persona- como si fuera una máquina que tiene dolores. Y eso también lo puedo hacer, desde luego, en el caso de mi propio cuerpo. Por otra parte, el fenómeno del dolor que describo cuando digo algo como “me duelen los dientes” no presupone un cuerpo físico. (Puedo tener dolor de dientes sin tener dientes.) Y en éste caso no hay lugar para la máquina. - Es evidente que la máquina sólo puede reemplazar a un cuerpo físico. Y en la medida en que yo puedo decir de tal cuerpo que tiene dolores, así lo puedo decir también de la máquina. O incluso, aquello que podemos comparar con máquinas y llamar máquinas son los *cuerpos* que decimos que tienen dolores. (PG, 105).

Con esto de alguna manera completamos un ciclo. Wittgenstein está señalando la carencia esencial de la computadora: no tiene acceso a las propiedades semánticas, sólo a las formales (Cf. Fodor, 1982). Por ese motivo nunca podrá ser considerada el sustituto perfecto de la persona, sino sólo de su “cuerpo”, esto es, de las operaciones mecánicas, sin sentido. Los significados no son computacionales sino que fluyen en el intercambio social. Nosotros somos los que tenemos que decidir si la psicología se debe ocupar de las propiedades formales o de los significados. Las máquinas, al fin y al cabo, sólo nos darán lo que previamente hayamos

puesto en ellas, aunque pueda sorprendernos el resultado.

CONCLUSIONES

No resulta fácil extraer unas conclusiones breves de un trabajo tan complejo como el que aquí presentamos. Intentaremos, no obstante, señalar algunas ideas que nos parecen importantes de cara al desarrollo de nuestra ciencia. Cuando señalábamos, más arriba, que conducta e inervación neuronal no son commensurables no queríamos decir que lo psicológico pertenezca a una realidad más allá de lo fenoménico, que encuentra su lugar en el alma, o en cualquier mundo platónico, sino en la realidad misma en la que nos movemos y de la que formamos parte. Distinguir de principio dos sustancias, dos espacios (interior-exterior) conduce a lo que Ryle llama *error categorial*. Consideramos que la mente no reside en la cabeza sino en la acción.

La máquina, que es la analogía física del espacio interior, sólo nos devolverá lo que pongamos en ella y, en esa medida, sólo nos proporcionará una parte de la explicación de cómo se comportan las personas.

Cuando Fodor y Chomsky postulan la existencia de una estructura psicológica humana anterior al lenguaje presuponen de alguna forma la necesidad de un lenguaje privado. Frente al mentalismo innatista se pueden plantear diversas soluciones, muchas de ellas consisten en moderar los postulados del innatismo, pues, volviendo al artículo de García Madruga (1991), se considera imprescindible postular alguna estructura básica innata o, según Gomila Benejam (1990), defender un innatismo "moderado" más cartesiano, para el cual no todos los conceptos primitivos tienen por qué ser innatos. Una de las alternativas más interesantes de la adquisición del lenguaje es la que ofrece Woodfield (1987, p.26) con la noción de "*esquema*". El niño puede adquirir ciertas representaciones en su primera infancia aun antes

de manejar hipótesis, si esas representaciones son *esquemas de reconocimiento*. La noción de esquema, informa Woodfield, procede de Kant y ha sido utilizada, entre otros, por Piaget, Bartlett, Kagan y Neisser. Pero, ante el cartesianismo moderado o, incluso, el kantismo, nosotros desearíamos defender una postura wittgensteiniana radical, que se concretaría en el postulado de que *el lenguaje es una segunda naturaleza*, no existe estructura o esquema antes de que aparezca el lenguaje que, a su vez, es exterior (social) antes que interior (personal). Este postulado debe completarse con el reconocimiento de que existe comportamiento antes de que se adquiera el primer juego de lenguaje, antes del primer "salto", pero las leyes que expliquen dicho comportamiento serán del nivel de las leyes propuestas por la psicología asociacionista (E-R, R-R) tan en boga hace aún pocos años. La base orgánica de la persona nunca será estructura sino límite de las estructuras psicológicas. Luego podremos estudiar el cerebro como un sistema con estructura, pero en ese momento no estaremos haciendo psicología en un sentido estricto.

Wittgenstein realiza una trascendental tarea destructiva pero, coherente con su pensamiento, de alguna manera deja las cosas como están. No nos proporciona una teoría sustitutoria, tal vez por el temor de crear una nueva "mitología". El psicólogo, en cambio, no puede prescindir de la teoría, sobre todo si quiere que su ciencia tenga aplicación fuera del aula o del laboratorio, y no quede como mero ejercicio de ingenio.

Por eso proponemos que la teoría psicológica futura deben ser: a) *no reduccionista*, la psicología tiene su propio nivel de definición y explicación que no es traducible a la causalidad biológica o física; b) *no dualista*: el concepto de persona es primitivo, sólo por abstracción nos planteamos la existencia de dos realidades distintas: mente y cuerpo; c) *contextual (ecológica)*: el comportamiento de las personas, como el de los animales, no es

separable de su medio, pero ese medio, a diferencia de los animales, es social-comunicacional, es decir, *semántico*; y d) *activa*: la persona no es un perceptor pasivo, de estímulos o refuerzos a los que reacciona, sino que la persona se define por sus actividades.

El “nuevo” paradigma que tratamos de perfilar para la psicología no surge, en ver-

dad, de la nada, sino que comprende investigadores de muy diversa procedencia, aun cuando no se puede decir que hayan representado las corrientes de más éxito en sus campos respectivos. Sin embargo, la cuestión del éxito o el fracaso, muchas veces, no pertenece tanto a la ciencia en sí como a la sociología de la ciencia.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE WITTGENSTEIN UTILIZADAS EN EL TEXTO¹

- T Tractatus Logico-Philosophicus (1918). Edición bilingüe alemán-español de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera; Madrid :Alianza, 1987.
- WWK *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (1929-32). Entrevistas anotadas taquígraficamente por Friedrich Waismann. Citamos indicando la fecha. Traducción castellana de Manuel Arbolí, “Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena”, México: FCE, 1973.
- PR *Philosophical Remarks* (1930). Se cita indicando la página de la edición inglesa de Raymond Hargreaves y Roger White; Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- PG *Philosophical Grammar* (1932). Citamos indicando la página de la traducción inglesa de Anthony Kenny; Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- BIB *The Blue and Brown Books* (1933-35). Se cita
- BrB indicando la página del original inglés; Oxford: Basil Blackwell, 1964. Traducción castellana de Francisco García Guillén “Los Cuadernos Azul y Marrón”; Madrid: Tecnos, 1984.
- PI *Philosophical Investigations* (1945-49). La parte I se cita indicando el número de párrafo; la parte II se cita según la paginación de la traducción inglesa de G.E.M. Anscombe; Oxford: Basil Blackwell, 1984. Edición bilingüe alemán-español de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines “Investigaciones Filosóficas”; Barcelona: Crítica, 1988.
- Z Z *ettel* (1945-48). Citamos indicando el número de párrafo. Traducción inglesa de G.E.M. Anscombe ; Oxford: Basil Blackwell, 1981.
- RPP *Remarks on the Philosophy of Psychology* (1945-49) (vols. I y II). Se cita indicando el vol. y el número de párrafo. Ediciones bilingües alemán-inglés, traducidas por G.E.M. Anscombe (I) y por C.G. Luckhardt y M.A.E. Aue (II); Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- OC *On Certainty* (1949). Citamos indicando el número de párrafo de la edición bilingüe alemán-inglés, traducción de Denis Paul y G.E.M. Anscombe; Oxford:

1. Incluimos antes de la bibliografía una tabla con las abreviaturas de las obras de Wittgenstein, y con indicaciones de la manera en que se las cita. Con ello seguimos la tradición de la literatura especializada en la obra del filósofo vienés que, en su mayoría, es inglesa

REFERENCIAS

- Ayer, A.J. (1967). Can there be a Private Language? En H.Morick (ed.) *Wittgenstein and the Problem of Other Minds*. Nueva York: McGraw-Hill (Orig. 1954).
- Baker, G.P. y Hacker, P.M.S. (1985): *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell (vol. 2).
- Bouveresse, J. (1976). *Le Mythe de l'Intériorité. Expérience, Signification et Langage Privé Chez Wittgenstein*. París: Minuit.
- Budd, M. (1989). *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Londres: Routledge.
- Bueno Martínez, G. (1985). Para un Análisis Gnoseológico de la Psicología Cognitiva. *Estudios de Psicología*, 22, 103-113.
- Cela Conde, C. J. y Marty, G. (1990). El ciudadano Fodor no existe. Estructura y función en los procesos cognitivos. *Psicothema*, 3, pp. 231-241.
- Chapman, M. (1987). Inner Processes and Outward Criteria: Wittgenstein's Importance for Psychology. En M.Chapman y R.A. Dixon (eds.) (1987) *Meaning and the Growth of Understanding. Wittgenstein's Significance for Developmental Psychology*. Berlín: Springer.
- Chihara, C.S. y Fodor, J.A. (1967). Operationalism and Ordinary Language: A Critique of Wittgenstein. En H. Morick (ed.) *Wittgenstein and The Problem of Other Minds*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Chomsky, N. (1983). *Reglas y Representaciones*. México: FCE (Orig.1980).
- Chomsky, N. (1986). *Knowledge of Language. It's Nature, Origin and Use*. Nueva York: Praeger.
- Dixon, R.A. (1987). Wittgenstein, Contextualism and Developmental Psychology. En M.Chapman y R.A. Dixon (eds.) (1987) *Meaning and the Growth of Understanding. Wittgenstein's Significance for Developmental Psychology*. Berlín: Springer.
- Fodor, J.A. (1980). *La Explicación Psicológica*. Madrid: Cátedra (Orig. 1968).
- Fodor, J.A. (1982). Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology. En H.L.Dreyfus (ed.) *Husserl Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge (Massachusetts): MIT (Orig. 1980).
- Fodor, J.A. (1984). *El Lenguaje del Pensamiento*. Madrid: Alianza (Orig. 1975).
- Fodor, J.A. (1986). *La modularidad de la mente*. Madrid: Morata (Orig. 1983).
- Fodor, J.A. (1987). *Psychosemantics*. Massachusetts: MIT.
- Frege, G. (1973). Sobre Sentido y Referencia. En G.Frege *Estudios Sobre Semántica*. Barcelona: Ariel (Orig. 1892).
- García-Albea, J.E. (1990). Funcionalismo y Ciencia Cognitiva, Lenguaje y Pensamiento, Modularidad y Conexionismo. Entrevista con Jerry A. Fodor. *Estudios de Psicología*, 45, 5-31.
- García Madruga, J.A. (1991). El enfoque computacional en el estudio del desarrollo de la mente. *Revista de Occidente*, 119, abril, 61-83.
- García Suárez, A. (1976). *La Lógica de la Experiencia*. Madrid: Tecnos.
- Garrett, K.R. y Graham, G. (1986). In defense of naturalistic psychology. *New Ideas in Psychology*, 4, 323-332.
- Gill, J.H. (1985). El Concepto de Verdad en Wittgenstein. *Anales de Filosofía de la Universidad de Murcia*, III, 55-64 (Orig.1966).
- Gomila Benejam, A. (1990). El innatismo de Fodor: Consideraciones críticas. *Estudios de Psicología*, 45, 35-47.
- Hintikka, M.B. y Hintikka, J. (1986): *Investigating Wittgenstein*. Oxford: Basil Blakwell.
- Kenny, A. (1984a). *Wittgenstein*. Madrid: Alianza (Orig. 1972).
- Kenny, A. (1984b). *The Legacy of Wittgenstein*. Oxford: Basil Blakwell.
- Kripke, S.A. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Basil Blakwell.
- López Ornat, S. (1983): Sobre Lenguaje Interno. *Clínica y Análisis Grupal*, 33, 323-339.

- Patterson, Ch.J. (1987). Wittgenstein, Psychology, and the Problem of Individuality. En M. Chapman y R.A. Dixon (eds.) *Meaning and the Growth of Understanding*. Berlín: Springer.
- Pears, D. (1973). *Wittgenstein*. Barcelona: Grijalbo (Orig. 1971).
- Pole, D. (1958). La Última Filosofía de Wittgenstein. En *Las Filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona: Oikos-Tau, 1966.
- Rodríguez Sutil, C. (1989a). *Wittgenstein y el problema de la mente en la psicología contemporánea*. Tesis Doctoral no publicada, Universidad Complutense de Madrid.
- Rodríguez Sutil, C. (1989b). Wittgenstein, discípulo de Freud y crítico del psicoanálisis. *Clínica y Análisis Grupal*, 11 (3), 477-495.
- Rhees, R. (1954). Can There Be a Private Language? *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 27, 77-94.
- Rivière, A. (1987): *El Sujeto de la Psicología Cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Nueva York: Barnes & Noble.
- Siguán, M. (1987): El Lenguaje Interior. En M. Siguán (ed.) *Actualidad de Lev S. Vygotski*. Barcelona: Anthropos.
- Strawson, P.F. (1967). Critical Notice of Wittgenstein's Philosophical Investigations. En H. Morick (ed.) *Wittgenstein and The Problem of Other Minds*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Veer, R. van der (1987). El Dualismo en Psicología: Un Análisis Vygotskiano. En M. Siguán (ed.) *Actualidad de Lev S. Vygotski*. Barcelona: Anthropos.
- Vygotsky, L.S. (1977). *Pensamiento y Lenguaje*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Vygotsky, L.S. (1984). *Sobranie socinenij*. Moscú: Pedagógica. Citado por van der Veer (1987).
- Vygotsky, L.S. (1989). Concrete Human Psychology. *Soviet Psychology*, 27, 53-77.
- Woodfield, A. (1987). On the very idea of acquiring a concept. En J.Russell (ed.) *Philosophical Perspectives on Developmental Psychology*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 17-30.
- Wright, C. (1986): Does Philosophical Investigations I.258-60 Suggest a Cogent Argument Against Private Language. En P. Pettit y J. McDowell (eds.) *Subject, Thought and Context*. Oxford: Clarendon (cap. 8).