



197  
20  
199

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.

FACULTAD DE PSICOLOGIA.

FILOSOFIA DE LA CIENCIA Y PSICOLOGIA COGNOSCITIVA.

TESIS  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN PSICOLOGIA  
PRESENTA  
MARIA ELENA RAMOS ACEVES.

DIRECTOR DE TESIS  
MAESTRO FRANCISCO PÉREZ COTA.

México D.F. 1999.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

275935



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## I N D I C E

	Introducción	1
<i>Capítulo I.</i>	El Positivismo Lógico y la Teoría Computacional de la Mente.	5
<i>Capítulo II</i>	Una Crítica a la Teoría Computacional de la Mente.	26
<i>Capítulo III</i>	Wittgenstein y la Inspiración Hermenéutica.	41
<i>Capítulo IV</i>	La Mente Discursiva.	63
	Conclusión.	74
	Bibliografía.	76

## INTRODUCCIÓN

El paradigma dominante en psicología cognitiva ha sido sin duda la teoría computacional de la mente. No obstante, podemos registrar en la actualidad la emergencia gradual de un nuevo paradigma al que Rom Harré ha denominado "psicología discursiva".\* Los adherentes de esta nueva perspectiva se han pronunciado contra los presupuestos básicos de la visión computacional y han presagiado un replanteamiento radical de la psicología cognoscitiva.

La naciente controversia entre estas dos posturas debe ser entendida a fondo una vez que nos hallamos en la encrucijada de redefinir el rumbo de nuestra disciplina.

Ahora bien, reflexionar sobre el estado actual de la psicología cognoscitiva implica trascender el ámbito de ésta, visualizándola en un contexto más amplio. Porque hemos de entender que la psicología, al igual que cualquiera otra, no es una disciplina aislada, sino por el contrario su desarrollo peculiar puede y debe ser entendido a través de los sucesos de otras ciencias que le sirven de marco.

Es en este análisis contextual donde la Filosofía de la Ciencia (y de un modo muy particular, la filosofía del lenguaje desarrollada en el ámbito de la filosofía de la ciencia), entra en consideración.

La Filosofía de la Ciencia es relevante para la psicología cognoscitiva por dos razones:

Primero, su influencia ha sido crucial en la conformación y autocomprensión de la psicología como disciplina científica.

Segundo, es posible encontrar sugerentes paralelismos entre los discernimientos propios de la indagación filosófica acerca de la ciencia y los discernimientos propios de la investigación psicológica acerca de lo mental. Esto se desprende de una marcada

---

\* Es importante aclarar aquí que aunque hemos adoptado la palabra "discursivo" para nombrar este nuevo enfoque, Harré no es su único exponente. Más bien éste ha ido emergiendo gradualmente tras los discernimientos de varios autores.

ligazón entre las nociones de "racionalidad de la ciencia" y "racionalidad humana". De aquí que muchas de las cuestiones debatidas en Filosofía de la ciencia tengan implicaciones teóricas para el estudio de la mente (y viceversa).

Estas dos razones a las que acabo de aludir se ponen de manifiesto en el estrecho vínculo existente entre el positivismo lógico y la concepción logicista de la mente propia de la teoría computacional. Asimismo, en el vínculo existente entre la filosofía hermenéutica y una concepción "discursiva" de la mente.

Una vez esbozada la relación entre la Filosofía de la Ciencia y la Psicología Cognoscitiva espero hacer evidente el hecho de que: la controversia entre la psicología cognoscitiva de corte computacional y la psicología cognoscitiva "discursiva" puede ser entendida como parte de la controversia más general entre el positivismo lógico y la tradición hermenéutica. Mostrar esto será el propósito del presente trabajo.

En el primer capítulo se pretende analizar la influencia del positivismo lógico sobre la visión computacional de la mente. Esta influencia es perceptible a dos niveles: Primero, a un nivel metodológico, se hace evidente cómo el estudio de lo mental se ha apegado al modelo de investigación de la ciencia natural (que según el positivismo es el único modelo de ciencia). Segundo, a un nivel teórico o de contenido, intentaré mostrar cómo el énfasis positivista en el análisis lógico del lenguaje de la ciencia, favorece en el ámbito de la teoría computacional, una concepción logicista de la mente. Esto es, una visión de la mente como un sistema de reglas susceptibles de caracterización formal. Esta visión es, a su vez, congruente con el estudio de lo mental en términos de procesos sin importar el contenido psíquico.

En el capítulo dos se presenta una crítica al enfoque computacional. Partiendo de la metáfora del pensamiento como un lenguaje, la crítica a la teoría computacional de la mente se funda en una crítica a la concepción sintáctica (lógica) del lenguaje, destacando la imposibilidad de definir a un lenguaje en términos puramente sintácticos y el carácter imprescindible de los componentes semántico y pragmático.

Este análisis dará pie para, análogamente, defender en el ámbito de la ciencia cognoscitiva, la reivindicación del concepto de significado. Asimismo, mostrar las limitaciones de una teoría del significado escindida del contexto histórico y cultural en el que los significados se construyen.

En el capítulo tres, se muestra cómo la transición impulsada por Wittgenstein desde el análisis lógico del lenguaje de la ciencia hasta el análisis del lenguaje ordinario, y aunado esto al desarrollo de la hermenéutica, son capaces de inspirar una nueva autocomprensión de las disciplinas sociales y humanas. Ésta, a su vez, ha sido capaz de promover una nueva autocomprensión de la psicología, la cuál se refleja en una relajación del método y en la revaloración de las dimensiones histórica y cultural como elementos esenciales en la comprensión de los fenómenos psicológicos.

Por último, el capítulo cuatro está dedicado a exponer la nueva concepción de la "mente" que se desprende directamente de una nueva manera de enfocar a la psicología, más como una ciencia social y humana que como una ciencia natural.

Finalmente, espero que este trabajo, que busca precisar el vínculo entre la Filosofía de la Ciencia y la Psicología Cognoscitiva, pueda brindar elementos importantes a fin de ubicar a los enfoques cognoscitivos que aquí nos ocupan, en un contexto más amplio en que podamos dar cuenta de su singular desarrollo y de las cuestiones básicas de las que deriva su diferencia y

confrontación, esperando que esto nos permita asumir una postura más crítica y productiva frente a ellos.

## **CAPITULO I. EL POSITIVISMO LÓGICO Y LA TEORÍA COMPUTACIONAL DE LA MENTE.**

En el presente capítulo se pretende mostrar que la "teoría computacional de la mente" recibe una clara influencia del movimiento "positivista lógico" en filosofía de la ciencia.

Esta influencia se verifica a dos niveles:

- 1) A un nivel teórico o de contenido, tal influencia se hace patente en la medida en que el "análisis lógico del lenguaje" sustentado por el positivismo lógico es en cierto modo retomado por el paradigma computacional en teoría de la mente.
- 2) A un nivel metodológico, es posible apreciar cómo el estudio de lo mental se ha apegado al modelo científicista postulado por el positivismo lógico.

### **NIVEL TEÓRICO DE INFLUENCIA.**

#### **I**

El positivismo lógico se define básicamente por dos características: primeramente su posición empirista según la cual todo conocimiento proviene de la experiencia: "nada hay en el pensamiento que no haya pasado antes por los sentidos". Segundo, el uso primordial de la lógica como método de análisis del lenguaje propio en que se plantean los problemas científicos y filosóficos.

Esta segunda característica es la que, por el momento, especialmente nos interesa.

Entender la importancia que la lógica adquiere dentro del positivismo, requiere a su vez, explicar el interés positivista por el lenguaje de la ciencia.

La preocupación por el lenguaje se inicia a partir de Wittgenstein, y de su obra ya clásica "Tractatus logico-philosophicus", en donde Wittgenstein sostiene que la razón principal por la que los problemas filosóficos debatidos durante

siglos no han podido alcanzar una solución satisfactoria, se debe al hecho de que tales problemas son en realidad falsos problemas, sinsentidos generados por deficiencias lógicas del lenguaje natural.

Rudolf Carnap argumenta también en apoyo de esta afirmación e intenta mostrar en que consisten estas deficiencias. Según él, un lenguaje consta de un vocabulario y de una sintaxis, es decir, de un conjunto de palabras que poseen significado (que son las unidades elementales del lenguaje) y de reglas para la formación de proposiciones (reglas de construcción de unidades complejas en términos de las unidades más simples). De acuerdo a este esquema, Carnap postula dos posibles fuentes de sinsentido que dan origen a dos tipos diferentes de pseudoproposiciones: 1)aquéllas que contienen una palabra a la que erróneamente se supuso un significado y 2)aquéllas cuyas palabras constitutivas poseen significado pero que han sido reunidas de un modo antisintáctico.

En el primer caso, cabe primero preguntarse cómo se fija el significado de una palabra. Según el "criterio empirista de significado" el significado de una palabra se fija al establecer las condiciones de verdad de su proposición elemental (la forma proposicional más simple en la que una palabra puede aparecer). Dicho de otro modo, dada la demanda positivista de que a toda proposición del lenguaje corresponde un hecho en el mundo, una proposición con sentido es aquélla que puede ser verificada en relación al mundo y de la que puede decirse en consecuencia que es verdadera o falsa. Dadas estas condiciones, una palabra es significativa si aparece en una proposición susceptible de ser verificada.

Ahora bien, palabras asignificativas o "pseudoconceptos" pueden introducirse en el lenguaje cuando, en el devenir histórico del uso de la palabra, el significado de ésta cambia sin percatarnos del momento en que sus referentes ya no pueden ser verificados. Carnap considera que la filosofía y en especial la metafísica están plagadas de pseudoconceptos tales como: "principio", "Dios", "la Idea", "el ser en sí", "la esencia", "el no-ser",

etc. Y esta es una clara razón de la insolubilidad de muchos de sus problemas.

El segundo tipo de pseudoproposiciones, arriba mencionadas, es atribuible a deficiencias de la sintaxis de los lenguajes naturales. La sintaxis de un lenguaje consiste de un conjunto de reglas que determinan las maneras correctas de construcción de oraciones a partir de los elementos más simples. A este respecto, el lenguaje natural es deficiente, según Carnap, en la medida en que *"...la sintaxis gramatical de un lenguaje natural no es capaz de realizar la tarea de eliminar todos los casos de combinaciones de palabras que resulten sin sentido"*. (Carnap, R.. *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En: Ayer (comp.), 1959. pg. 73*).

A fin de mostrar esto Carnap pone el siguiente ejemplo:

- 1) "César es un y"
- 2) "César es un general"
- 3) "César es un número primo"

La oración (1) es sintácticamente incorrecta ya que según las reglas de la sintaxis el último elemento de esta oración tendría que ser un predicado, no una conjunción.

La oración (2) es sintácticamente correcta y (3) también puesto que tiene la misma forma gramatical que (2). Sin embargo (3), es una oración carente de sentido, puesto que "número primo" es un predicado propio de los números y no de las personas.

Lo que este ejemplo nos muestra es que, en los lenguajes naturales, la buena sintaxis no basta para garantizar que una proposición sea significativa, o lo que es lo mismo, la buena sintaxis no puede garantizar que una proposición sea en realidad una proposición acerca del mundo. Dicho más precisamente en palabras de Carnap, *"El hecho de que los lenguajes cotidianos permitan la formación de secuencias verbales carentes de sentido sin violar las reglas de la gramática indica que la sintaxis gramatical resulta insuficiente desde un punto de vista lógico"*. (Ibidem. pg. 74).

Todos estos argumentos fortalecían la noción wittgensteiniana de que los problemas de la filosofía son en última instancia, problemas de lenguaje.

Dadas las deficiencias lógicas de los lenguajes naturales, resulta obvio que la ciencia, que pretende ser el conocimiento por excelencia, no puede expresarse por medio de un lenguaje impreciso cuyas ambigüedades llevan con frecuencia al error. La ciencia requiere de un lenguaje exacto en el que cada proposición pueda ser referida sin equivocidad a un hecho en el mundo, susceptible de corroboración empírica; y, en el que las reglas de construcción de oraciones permitan un análisis veritativo funcional, es decir, un análisis en el que los valores de verdad de las proposiciones complejas esté en función de los valores de verdad de las proposiciones más simples de que se compone.

Dadas estas características que obviamente el lenguaje natural no puede satisfacer, la lógica se presenta como la alternativa ideal para erigirse en el lenguaje de la ciencia. La lógica podría dar las bases para la construcción de un lenguaje perfecto en el que a cada proposición correspondiera un y sólo un hecho en el mundo y en el que sus reglas de construcción sean capaces de eliminar relaciones no existentes en un mundo lógicamente estructurado. Este lenguaje sería universal y permitiría a la ciencia una comunicación completa y sin ambigüedad. El análisis lógico permitiría también, tras una depuración del lenguaje de la ciencia, la eliminación de falsos problemas a los que no debía ya prestarse atención.

Hasta aquí he querido exponer las razones por las que la lógica y el análisis del lenguaje han sido tan importantes para el positivismo lógico. Pero, ¿Cómo se relaciona todo esto con la teoría computacional de la mente?.

Cómo inicialmente he señalado, la teoría computacional ha retomado el "análisis lógico del lenguaje" positivista, para caracterizar, no el "lenguaje de la ciencia" el cual no es

claramente su interés, sino para caracterizar el "lenguaje del pensamiento".

## II

Antes de explicar en qué sentido el análisis del lenguaje practicado por el positivismo es retomado por la teoría computacional, es necesario explicar con cierto detalle en qué consiste y cómo surge dicha teoría.

La teoría computacional de la mente surge a mediados de este siglo, como resultado de la confluencia de varios factores.

El primer suceso relevante es la decadencia del movimiento conductista que durante décadas había restringido a la Psicología al estudio de lo objetivamente observable, dejando totalmente fuera de su campo el estudio de la mente.

Posteriormente, un factor clave que ha marcado el desarrollo de la Psicología cognoscitiva hasta nuestros días, es la aparición de las computadoras. La sorprendente capacidad exhibida por estas máquinas en la solución de problemas que hasta entonces eran sólo de competencia humana, dio sustento a la concepción de que toda inteligencia implicaba el uso y manipulación de símbolos de acuerdo a reglas susceptibles de representación lógica o matemática.

Inicia aquí, la creciente tendencia a identificar a la mente humana con un computador, claro está, desde el punto de vista de su organización funcional.

La analogía mente-ordenador, constituye la piedra angular del enfoque computacional; no obstante, esta analogía no ha sido adoptada con la misma fuerza por distintos teóricos dentro de esta corriente. Conviene así, distinguir entre la versión débil y la versión fuerte de la analogía mente-ordenador.

Para los teóricos de la versión débil, el papel de la computadora en el entendimiento de la cognición humana es sólo instrumental. La computadora es sólo una herramienta que permite modelar

procesos cognitivos humanos a fin de dar soporte a sus hipótesis o en su defecto, inspirar hipótesis alternativas.

Para los teóricos de la versión fuerte, la cognición humana es completa y literalmente un proceso computacional. Aspiran, por lo tanto, a elaborar una teoría unificada del procesamiento de información que englobe a animales superiores, humanos y máquinas.

Esta última versión es la que domina en el ámbito de la psicología cognoscitiva actual de corte computacional. Cito como ejemplo la definición que Simon y Kaplan dan de ciencia cognoscitiva en *Foundations of Cognitive Science*: "*..nosotros definimos ciencia cognitiva como el estudio de la inteligencia y sus procesos computacionales en humanos (y animales), en computadoras, y en lo abstracto*". (Simon y Kaplan. En Posner, Michael, (comp.). 1989. pg. 2).

Otro hecho importante que sentó las bases para el surgimiento del cognoscitivismo y en particular de la visión computacional, fue la revolución que la teoría gramatical de Noam Chomsky impulsó en el ámbito de la Lingüística.

El trabajo de los lingüistas hasta antes de Chomsky, se abocaba en gran parte a la clasificación de los elementos de las lenguas humanas según criterios funcionales. Las gramáticas de estructura de frase intentaban delinear los elementos que constituyen una oración descomponiéndola hasta sus unidades más básicas. Chomsky se percató de que la lingüística estructural con sus métodos de clasificación, no era capaz de dar cuenta de ciertos hechos gramaticales relevantes tales como:

- La relación entre oraciones con estructuras sintácticas distintas.

Ej. "Me preocupa que venga"

"Su venida me preocupa"

Estas dos oraciones significan lo mismo. No obstante, la gramática de estructura de frase no proporciona ningún procedimiento para representar esta semejanza. Desde el punto de

vista estructural entre estas dos oraciones no hay relación alguna.

- O bien, la separación de oraciones que en apariencia poseen idéntica estructura.

Ej. "John is easy to please" (Juan es fácil de complacer)

"John is eager to please" (Juan está ansioso de complacer)

En la primera oración "John" funciona como objeto directo del verbo "to please"; mientras que en la segunda "John" funciona como sujeto del verbo "to please". Sin embargo, desde el punto de vista de la lingüística estructural poseen idéntica estructura sintáctica.

- O la existencia de cierto tipo de oraciones ambiguas en las que la ambigüedad no proviene de las palabras de esas oraciones, sino de su estructura sintáctica.

Ej. "La matanza de los cazadores fue terrible"

Esta oración puede significar dos cosas: puede significar que fue terrible que se asesinara a los cazadores, o bien, que la matanza llevada a cabo por los cazadores fue terrible.

Si se considera que el significado de cualquier oración está determinado por los significados de las palabras que la componen y por su disposición sintáctica. ¿Cómo se explica entonces la existencia de oraciones con más de un significado si esas oraciones se conforman con palabras no ambiguas?

Dada la incapacidad de la lingüística para explicar estos hechos, Chomsky argumentó que el objetivo de la descripción lingüística -en vez de la finalidad taxonómica de clasificación de elementos- debía ser el de construir una teoría que diese cuenta de la capacidad de los hablantes para producir y entender el número infinito de oraciones de la lengua. Tal teoría sería una descripción formal, deductiva, que permitiría explicar, a partir de un conjunto finito de reglas gramaticales, la posibilidad de generar el conjunto infinito de oraciones de la lengua. Por tal razón dicha teoría se conoce como "Gramática generativa".

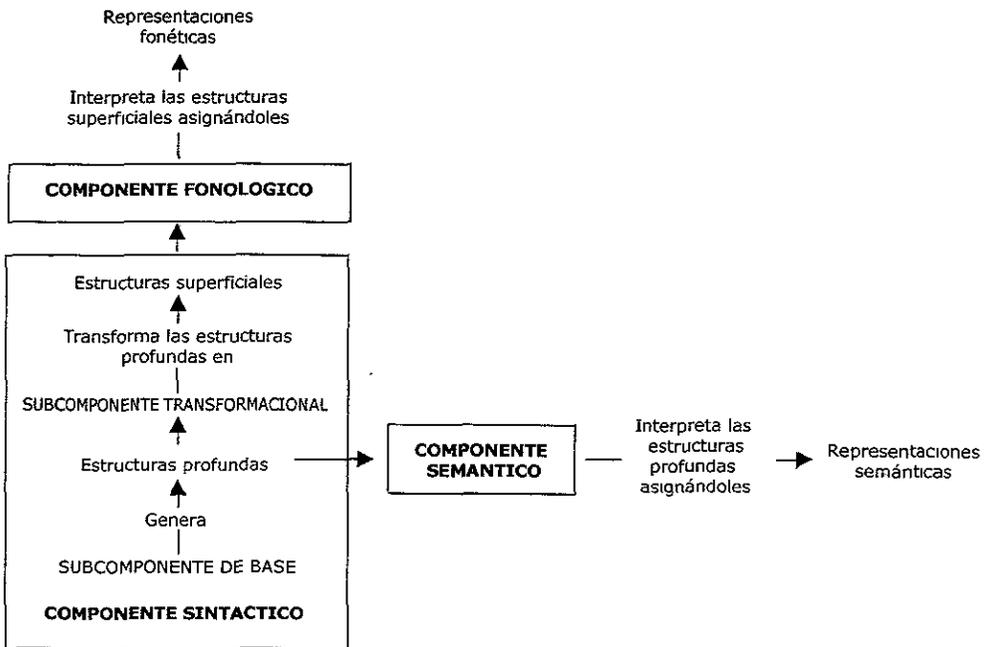
El objetivo de la nueva gramática era entonces, la construcción de un dispositivo capaz de: generar el conjunto infinito de oraciones de la lengua, no generar nada que no fuese una oración, y proporcionar una descripción de la estructura gramatical de cada oración.

El primer elemento importante que presenta la teoría chomskyana es la distinción entre "estructura profunda" y "estructura superficial". Chomsky asume que para toda oración, además de su estructura aparente o superficial, es posible descubrir una estructura profunda.

La estructura profunda es directamente generada por la gramática y su generación se explica recurriendo a reglas del tipo de las que son propias de una gramática de estructura de frase. La estructura superficial es el resultado de someter la estructura profunda a una o varias transformaciones de acuerdo a reglas de transformación que explican el paso de la estructura profunda a la superficial.

Esta distinción permite explicar los hechos sintácticos arriba mencionados, ya que dos estructuras superficiales diferentes pueden derivarse de una misma estructura profunda o varias estructuras profundas diferentes pueden dar lugar a una sola estructura superficial.

Dentro del modelo de la gramática chomskyana encontramos tres componentes cuya acción conjugada da cuenta de la competencia lingüística del hablante. Primeramente, el componente sintáctico es el encargado de la generación de oraciones, posteriormente el componente semántico asigna a éstas un significado; finalmente el componente fonológico se encarga de la asignación de sonidos para dar forma material al lenguaje. El esquema de Chomsky es el siguiente:



(Tomado de: Hierro S. Pescador, 1986. Pg. 95 )

Puede apreciarse que estos tres componentes funcionan a distintos niveles: El componente sintáctico genera para cada oración tanto la estructura profunda como la superficial. El componente semántico interpreta las estructuras profundas para asignarles significados; esto implica claramente que para cualquier oración su significado viene dado con su estructura profunda conservándose a través de todas las transformaciones. El componente fonológico actúa en el nivel superficial e interpreta las estructuras superficiales asignándoles representaciones fonéticas.

Puede también apreciarse que en este esquema el análisis hecho mediante el componente sintáctico es condición previa y necesaria para la representación semántica y la fonética.

Además de asumir que la sintaxis es el aspecto esencial que define a un lenguaje, la teoría chomskyana postula que las estructuras sintácticas de los lenguajes naturales son el producto de rasgos innatos de la mente humana. Chomsky fundamenta esta afirmación en consideraciones sobre la manera en que los niños aprenden su primer lenguaje. Según Chomsky, la información que recibe un niño en una situación de aprendizaje es demasiado limitada como para poder explicar mediante generalización la adquisición de la lengua, como postulaba el conductismo. No obstante, el niño aprende a hablar con relativa facilidad a una edad muy temprana e independientemente de su nivel de inteligencia o motivación. La única explicación de este hecho, para Chomsky, es que el niño tiene ya la forma del lenguaje incorporada en su mente, incluso antes de aprender a hablar. El niño dispone de una gramática programada en su cerebro como parte de su herencia genética. Esta gramática es universal con respecto a la especie humana y puede verse como un conjunto de elementos innatos dados en el individuo y por tanto no aprendidos, que determinan de un modo general la forma de la gramática de los lenguajes humanos.

Hasta aquí, he expuesto a grandes rasgos la teoría de Chomsky. Cabe ahora preguntarse qué relevancia puede tener una teoría lingüística como esta para el estudio de la mente.

Se considera que las razones por las que la teoría de Chomsky ha trascendido el ámbito de la lingüística y ha tenido tan marcada repercusión en disciplinas (en esos tiempos distantes) como la psicología y la filosofía, son básicamente las siguientes:

- Al considerar que las habilidades lingüísticas humanas pueden ser explicadas por referencia a un sistema complejo de reglas y principios representados en la mente de los hablantes, Chomsky asume una posición mentalista, ubicando a la teoría lingüística dentro del ámbito objetual de la psicología. Esto fue muy importante en una época en que el mentalismo apenas empezaba a ganar espacio como una empresa viable.

- Chomsky mostró la posibilidad de hacer una caracterización lógico-formal del lenguaje. El hecho de que una facultad cognoscitiva humana tan compleja como lo es el lenguaje, fuera susceptible de descripción formal fortaleció la convicción en la posibilidad de una descripción formal de todas las facultades cognoscitivas e intelectuales humanas.
- Cuando Chomsky propone el concepto de gramática universal y de un mecanismo innato de adquisición del lenguaje, Chomsky da vigor a la idea racionalista acerca de la existencia de ideas innatas.

De igual modo, el cognoscitivismo de corte computacional ha asumido siempre la existencia de estructuras cognoscitivas innatas inherentes a la naturaleza universal del hombre que determinan nuestro modo de conocer el mundo.

Tanto el surgimiento de las computadoras como el éxito de la teoría chomskyana crearon el clima propicio para dar firme sustento a la tesis central de la teoría computacional según la cual, la mente puede ser entendida como un lenguaje y este lenguaje es formalizable en un sentido lógico. En otras palabras la mente puede ser entendida como un programa que se inscribe en un código interno y por analogía con los ordenadores se define como el software del cerebro.

Veamos esto más en detalle tal como fue postulado por Jerry Fodor en *El Lenguaje del Pensamiento*. Obra en la que se asentaron por primera vez, de una manera sistemática, las tesis del paradigma computacional.

En dicha obra Fodor inicia su argumentación presentando algunos modelos teóricos que en el ámbito de la psicología tienen reconocimiento como modelos plausibles y en los que los procesos cognoscitivos se representan como procesos computacionales.

Fodor cita como primer ejemplo la teoría de la decisión. Según tal teoría la conducta de un sujeto enfrentado ante múltiples alternativas de acción, se ajusta más o menos al siguiente esquema:

- 1) El agente reconoce que se encuentra en una determinada situación.
- 2) El agente reconoce un conjunto de opciones conductuales apropiadas a esa situación.
- 3) El agente prevé las consecuencias probables que se seguirían de realizar cada una de las opciones posibles.
- 4) El agente atribuye un orden de preferencia a las consecuencias.
- 5) La elección de conducta está determinada en función de las preferencias y probabilidades asignadas.

Obviamente, para que un modelo como éste funcione es necesario presuponer que el agente debe de alguna manera representar la situación en que se encuentra, las opciones conductuales posibles dada esa situación, las consecuencias de actuar conforme a esas opciones, una determinada jerarquía de preferencias y por supuesto su propia conducta. Finalmente debe ser capaz de realizar ciertas computaciones sobre estas representaciones que le permitan decidir una vía de acción.

Además de la teoría de la decisión, Fodor cita como ejemplos otros dos modelos teóricos: el aprendizaje de conceptos y las teorías perceptuales.

Señala cómo tales procesos se definen esencialmente como un proceso de formación y confirmación de hipótesis; haciendo ver, aquí también, la necesidad de postular un sistema representacional en que se lleven a cabo las inducciones e inferencias pertinentes.

A lo que va Fodor con todos estos argumentos es a revitalizar y asentar la idea de que existe un código interno en el que se realizan las operaciones del pensamiento, es decir, un "lenguaje del pensamiento". La tarea para una teoría de la mente, debe ser entonces, la descripción de ese lenguaje.

Muchos han pensado que este lenguaje puede, muy bien, ser el mismo que nuestro lenguaje natural. Fodor da dos razones principales para refutar esta idea: En primer lugar él considera que tanto los niños pre-verbales como los animales son claramente

capaces en muchas actividades cognoscitivas a pesar de no poseer ningún lenguaje. Así, una prueba obvia de que el lenguaje natural no puede ser el código interno, es que "hay organismos no verbales que piensan". (Fodor, 1975. pg. 74).

Otro argumento que Fodor construye para refutar dicha afirmación es el siguiente:

- a) aprender el primer lenguaje es cuestión de formación y de confirmación de hipótesis.
- b) el aprendizaje de una lengua implica el aprendizaje del significado de los predicados de esa lengua.
- c) un sujeto "S" aprende el significado de un predicado "P" únicamente si S aprende alguna generalización que determine la extensión de P; es decir, el conjunto de cosas de las que P es verdad. Esto puede resumirse así: "S aprende P sólo si S aprende una regla de verdad para P".
- d) pero no se puede aprender que P cae dentro de ciertas reglas de verdad a no ser que se tenga un lenguaje en que se puedan representar P y las reglas de verdad. (Fodor, 1975. pg. 77).

En resumen, para aprender la primera lengua es necesario poseer ya un código en el que puedan representarse los predicados y extensiones de la lengua que se esta aprendiendo. Si pretendiéramos que este código es el mismo que nuestro lenguaje natural caeríamos en un círculo vicioso.

El supuesto fodoriano de que aprender un lenguaje requiere necesariamente un conocimiento previo de un lenguaje anterior, ha sido criticado básicamente porque implica un retroceso al infinito. Si pensamos en este lenguaje anterior (meta-lenguaje), podríamos postular que aprenderlo ha requerido el conocimiento de otro lenguaje (meta-meta-lenguaje), y así sucesivamente hasta el infinito.

La respuesta de Fodor a esta objeción es que saber el lenguaje del pensamiento no requiere de postular un lenguaje anterior, sencillamente porque el lenguaje del pensamiento no se aprende. Y no necesita aprenderse porque es innato.

Fodor muestra cómo es esto posible partiendo de una analogía con los ordenadores. "Los ordenadores suelen utilizar al menos dos lenguajes diferentes: un lenguaje de input-output en el que se comunican con su entorno y un lenguaje de máquina en el que hablan consigo mismos (es decir, en el que realizan sus computaciones). Los compiladores median entre los dos lenguajes, especificando bicondicionales cuya parte de la izquierda es una fórmula en el código de input-output y cuya parte de la derecha es una fórmula en el código de máquina [...]. Lo que quiero dejar claro es que, aunque la máquina deba tener un compilador para utilizar el lenguaje de input-output, no necesita tener también un compilador para el lenguaje de la máquina. Lo que evita que se produzca un retroceso hasta el infinito en el caso de los compiladores, es el hecho de que la máquina está construida para utilizar el lenguaje de máquina. Más o menos, el lenguaje de la máquina se distingue del lenguaje de input/output en que sus fórmulas corresponden directamente a estados y operaciones de la máquina de carácter físico y computacionalmente pertinente [...]". (Fodor, 1975. pg. 83-84)

Asumiendo esta analogía con los ordenadores, lo que las personas hacemos cuando entendemos una frase de nuestro idioma es primero traducirla al lenguaje del pensamiento. No obstante, el lenguaje del pensamiento, que es el lenguaje en el que computa el cerebro no precisa de traducción, ya que, el cerebro está intrínsecamente preparado para utilizar este lenguaje.

Dado su carácter innato, el lenguaje del pensamiento es un lenguaje privado en el sentido de que la relación entre formas lingüísticas y actitudes proposicionales (creencias) no está mediada por convenciones públicas, tal como es el caso en los lenguajes naturales. Sin embargo, su uso coherente se establece por el emparejamiento de determinadas fórmulas del código interno con estados físicos del sistema. De este modo la relación entre formas lingüísticas y actitudes proposicionales en el lenguaje del pensamiento se determina por la estructura innata del sistema nervioso.

Un último atributo importante del lenguaje del pensamiento es su riqueza o poder representacional, "lo cual lo hace tan potente como cualquier lenguaje que se pueda llegar a aprender". Fodor lo argumenta más o menos como sigue: si se sostiene el punto de vista adoptado de que aprender un lenguaje L es aprender una definición de verdad para L; aprender L implica entonces aprender para cada predicado de L una fórmula del siguiente tipo:

"Py" es verdad si y sólo si Gx

En esta fórmula es importante considerar que G debe ser coextensivo con P; de no ser así dicha regla no sería en todo caso una regla verdadera. Hay que tener también en cuenta, nos dice Fodor, que aprender P es sólo posible para alguien que ya entienda G; porque G se utiliza, no se menciona. Esto conlleva la siguiente consecuencia: "sólo se puede aprender L si se sabe ya algún lenguaje lo suficientemente rico como para expresar la extensión de cualquier predicado de L". (Fodor, 1975. pg. 97)

Esto implica también que no se puede aprender un lenguaje cuyos predicados expresen extensiones que no puedan ser expresadas por predicados del lenguaje que ya se sabe y que está mediando el aprendizaje.

Finalmente, para concluir con la exposición de la propuesta de Fodor permítaseme aquí citar a modo de resumen las tesis centrales de esta postura:

- "No hay modo plausible de entender la actividad mental de los organismos si no es desde un punto de vista computacional, es decir, como conjunto de operaciones formales que versan sobre símbolos o representaciones".
- "El lenguaje del pensamiento viene dado con el organismo, del mismo modo que todo computador está construido con su propio lenguaje máquina. Este es el lenguaje en el que se efectúan las operaciones internas del sistema y que posibilita mediante algún mecanismo de traducción (al modo de los compiladores del computador), la comprensión y adquisición del lenguaje natural".

- *"El pensamiento es en sí mismo un lenguaje -con su propia sintaxis y vocabulario- independiente y no reducible al lenguaje natural". (De la presentación del libro a cargo de José García Albea. pg. 11-12).*

Estos son a grandes rasgos los argumentos de Fodor a favor de un "lenguaje del pensamiento" y su definición de las características de dicho lenguaje.

De todo lo hasta aquí dicho sobre la teoría computacional es posible extraer los presupuestos básicos de la teoría computacional de la mente, algunos de los cuales no son mencionados por Fodor pero que igualmente subyacen a su visión.

- La mente puede ser estudiada a un nivel de análisis totalmente separado del nivel biológico o neurológico.
- La computadora constituye el modelo más viable del funcionamiento de la mente humana.
- Existen estructuras cognoscitivas innatas inherentes al ser humano, asentadas en una base biológica común, que es el cerebro.
- La mente puede ser estudiada a un nivel de análisis independiente del nivel sociológico y cultural.
- El enfoque computacional resta énfasis a ciertos factores, que por el momento sería complicado abordar, tales como la afectividad, la creatividad y la solución humana de problemas de tipo no lógico. Se espera que en un futuro, tras el desarrollo y fortalecimiento de la teoría puedan ser abordados.

### III

Vemos pues que tanto el positivismo lógico como la teoría computacional de la mente practican, aunque con diferentes fines, un "análisis del lenguaje" y ambos utilizan la lógica como la herramienta (o incluso como el modelo analógico) imprescindible para este análisis.

De igual modo, el análisis del lenguaje desarrollado, tanto en el ámbito de la filosofía de la ciencia como en el ámbito de la lingüística chomskyana (la cual es un precedente fundamental de la teoría fodoriana), parte en sus inicios de la idea de que la sintaxis (reglas lógicas de concatenación de elementos lingüísticos) es el elemento primordial que debe ser explicado respecto del lenguaje. En consecuencia, determinar la estructura lógica o sintáctica de un lenguaje es el principal trabajo que hay que hacer respecto de la tarea de definir a ese lenguaje.

Aunque se había señalado la existencia de otros componentes gramaticales tales como la semántica y la pragmática, se consideraba que su función era sólo una función que derivaba de la existencia previa de construcciones sintácticas sobre las cuales operar; además, ni el componente semántico ni el componente pragmático podían jugar un papel en la determinación de la estructura sintáctica, o dicho de otro modo, la estructura lógica de un lenguaje -se creía- podía determinarse con total independencia del contenido semántico de sus términos y del contexto de uso y aplicación del lenguaje.

No obstante estos antecedentes, la importancia de la semántica fue posteriormente reconocida, no sólo por algunos destacados teóricos positivistas (entre ellos Carnap), sino también por la misma teoría fodoriana en el ámbito del análisis del pensamiento.

Sin embargo, como podía esperarse, la teoría semántica que estos teóricos intentaron construir era básicamente una teoría formal. Para las semánticas formales el "significado" se define como el objeto mismo a que el signo refiere. De este modo el significado de un signo se identifica con su extensión, es decir, con el número de objetos abarcados o nombrados por ese signo. De ahí que una proposición sea significativa si y sólo si es verificable.

Cómo una consecuencia de esto, la noción de significado en un sentido intensional, (esto es, cómo el contenido esencial o conceptual de un signo), quedó totalmente desplazada. Y es que una semántica intensional presentaba serios problemas para ser formalizada. (Estos problemas se harán evidentes en el próximo capítulo).

Así pues, del mismo modo que el positivismo, la teoría semántica que Fodor postula en su explicación del "lenguaje del pensamiento" es una semántica extensional.

Esta adherencia a la idea de reglas formales, que subyacen a la estructura misma del lenguaje, es básicamente el punto de encuentro entre el análisis del lenguaje positivista y el análisis del lenguaje propio de la teoría computacional.

Esperamos finalmente, haber podido mostrar cómo el énfasis positivista en el análisis lógico ha podido favorecer en el ámbito de lo mental una concepción logicista de la mente. Esta influencia fue también señalada por Howard Gardner en los siguientes términos: *"Tal como yo lo veo, hay un elemento principal en los trabajos en las ciencias cognitivas moldeado a imagen y semejanza del empirismo lógico: me refiero a la concepción de una sintaxis -conjunto de símbolos y reglas sobre su concatenación como sustrato de las operaciones mentales y la consecuente incomodidad que provocan todas las cuestiones vinculadas con el contenido psíquico". (Gardner, 1985. pg. 80)*

## NIVEL METODOLÓGICO DE INFLUENCIA.

La teoría computacional ha heredado del positivismo no sólo su logicismo, sino también sus criterios de científicidad. La adopción de tales criterios tiene una clara repercusión en la autoconcepción y en el quehacer efectivo de la indagación sobre lo mental. Para considerar cómo se ha dado esta influencia veamos brevemente cual es la concepción positivista de la ciencia.

Según el modelo de ciencia positivista, la ciencia es una empresa racional y objetiva que en adición a un riguroso método y a las herramientas lógicas de análisis lingüístico puede darnos un conocimiento exacto del mundo. Puesto que el conocimiento parte de la experiencia, la construcción de toda teoría debe tener como fundamento una sólida base empírica a partir de la cual (y con las herramientas de la lógica), pueda edificarse una estructura teórica sustentable. De aquí que el trabajo primero de toda investigación científica es la recolección de datos, ésta tarea debe ajustarse a ciertas reglas de observación que garanticen la imparcialidad y la eliminación completa de aspectos subjetivos que vicien las observaciones. Una vez recolectada una cantidad relevante de datos, el paso siguiente es encontrar ciertas relaciones regulares, entre estos elementos discretos, que aspiren tentativamente a convertirse en explicaciones generales en relación a un cierto hecho. Estas explicaciones tentativas se establecen como hipótesis que mediante experimentos controlados son sometidas a prueba. El modelo de explicación que subyace a la visión positivista fue delineado por Hempel y se conoce como modelo de "cobertura legal" o "nomológico deductivo". Esquemáticamente Von Wright lo describe así: *"Sea E un acontecimiento que precisa de explicación. Con vistas a responder porque ha ocurrido E, indicamos algún otro acontecimiento o estado de cosas  $E_1 \dots E_m$  y apuntamos una o varias proposiciones generales o leyes  $L_1 \dots L_n$ ; tales que la ocurrencia de E se sigue lógicamente de esas leyes y del hecho de que aquellos otros acontecimientos hayan ocurrido. En esta descripción esquemática E representa el explanandum u objeto de la explicación.  $E_1 \dots E_m$*

representa el explanans o base de la explicación y  $L_1 \dots L_n$  son las leyes de cobertura bajo las que la explicación subsume tanto al explanans como al explanandum". (Von Wright, 1971. pg. 31)

Estas leyes expresan relaciones causales que permiten el control, explicación y predicción de eventos.

Estas leyes se expresan en el seno de una teoría mediante uno o varios enunciados, los cuales, a fin de corroborar dicha teoría deben ser sometidos a una contrastación con los hechos. Es aquí donde el análisis veritativo-funcional, entra en juego. Dicho análisis consiste en descomponer los enunciados complejos y en retrotraerlos mediante una deducción lógica hasta enunciados más simples de tipo observacional que puedan verificarse directamente en la experiencia.

La verificación empírica es el tribunal supremo al que debe enfrentarse toda teoría que merezca llamarse científica.

Importantes áreas de la psicología y el cognoscitivismo de corte computacional en particular, se han apegado a este modelo de ciencia. Esto ha llevado consecuentemente a la adopción de una serie de presupuestos, de fines y de medios de consecución de estos fines, que claramente siguen los modelos de la ciencia natural.\*

En cuanto a los **presupuestos**, el modelo positivista asume que existe un mundo independiente de nosotros al que podemos conocer. Este mundo puede además fragmentarse en una serie de hechos discretos que se relacionan entre sí de una manera lógicamente describible. Esto es, el mundo tiene una estructura lógica que hay que descubrir.

De la misma manera, para la teoría computacional, la mente es una realidad dada e inamovible, independiente de nosotros (es decir,

---

\* Uso aquí la expresión "modelos de la ciencia natural" como análogo a modelo de ciencia positivista porque efectivamente el modelo positivista de ciencia se apega más a una descripción de los modelos de las ciencias naturales al mismo tiempo que tiende a una exclusión de las ciencias sociales. Quiero aclarar que no intento sustentar con esto que el modelo de ciencia que el positivismo postula sea una descripción correcta del desarrollo real de la ciencia natural.

objetiva); con una estructura lógica y regida por reglas que podemos descubrir.

En cuanto a los **finés**, el positivismo lógico considera las siguientes metas de la ciencia: primero el establecimiento de principios generales de carácter legaliforme; segundo, explicar mediante estas leyes el mundo que nos rodea para finalmente tener un control sobre él. Similarmente, la teoría computacional pretende alcanzar una explicación de carácter legal de la mente. El conocimiento de las "leyes" de la mente podría servir para fines de control y predicción del comportamiento humano.

En cuanto a los **métodos o medios** empleados para alcanzar estos fines, el positivismo ha postulado un riguroso método científico que debe aplicarse en todo momento de la tarea de investigación. Desde la recolección de datos se cree que una observación neutral, libre de prejuicios y elementos de interpretación debe garantizar la pureza de los datos. Tal imparcialidad debe, sin embargo, mantenerse a lo largo de todo el proceso y a este fin sirven los rigurosos diseños experimentales y el control de variables. Por último, un criterio de peso (además de la verificación empírica) que confiere carácter científico a una teoría es la posibilidad de formalización. En este sentido, el positivismo considera como superior a una teoría cuyos postulados o leyes puedan expresarse en un lenguaje lógico o matemático. La teoría computacional de la mente ha tratado también de apegarse a estos métodos que son claramente evidentes en el carácter experimental y estrictamente de laboratorio que caracteriza a esta tradición. De igual manera dicha teoría aspira a la expresión formal de sus postulados.

## CAPITULO II. UNA CRÍTICA A LA TEORÍA COMPUTACIONAL DE LA MENTE.

La crítica a la teoría computacional está principalmente dirigida a su pretensión de un análisis lógico-formal de la mente.

En la medida en que nos hemos tomado en serio la metáfora de la mente como un lenguaje, los argumentos en contra de dicha pretensión estarán dirigidos a mostrar la imposibilidad de definir a un lenguaje en términos puramente sintácticos y el carácter imprescindible de los componentes semántico y pragmático. Componentes estos dos últimos que se resisten, por su naturaleza, a una reducción lógica.

Esto debe llevarnos finalmente a una reivindicación del concepto de "significado" (en un sentido intensional) y a una recuperación de la dimensión histórica y social como elementos esenciales en la comprensión del fenómeno mental.

### I

Como ya vimos, tanto el positivismo lógico como la teoría lingüística de Chomsky han dado sustento a la idea de que es posible dar una descripción sintáctica de un lenguaje con independencia de la semántica. Sin embargo, esto no es realmente posible y ello se demuestra en el hecho de que los criterios que nos permiten decidir que una oración de la lengua es una oración gramaticalmente correcta involucran necesariamente criterios semánticos, como bien lo señala Carnap cuando dice que la sintaxis de nuestro lenguaje natural permite la formación de oraciones carentes de sentido. Por tal razón, la incorrección gramatical de oraciones como "César es un número primo" sólo puede ser establecida recurriendo a nociones semánticas.

De la misma manera, el proyecto de construir una teoría semántica con independencia de la pragmática es inviable, dado el hecho de que el significado de las expresiones de una lengua sólo puede ser precisado por alusión a criterios contextuales de uso del término, cómo lo muestran oraciones ambiguas en las que la ambigüedad sólo puede ser diluida por el contexto.

Estas interdependencias de los componentes gramaticales hacen evidente la imposibilidad de una separación tajante entre ellos, como postularon, en su momento, Chomsky y los positivistas.

## II

Vemos pues que la sintaxis requiere de la semántica y que la semántica requiere a su vez de la pragmática. Pero para analizar esto con más detalle vayamos paso a paso.

Como ya se ha dicho, para los positivistas la descripción de las reglas de concatenación de signos era suficiente para dar cuenta de un lenguaje.

Por otra parte, la semántica no merecía especial interés toda vez que no implicaba problema alguno. Y es que, si cómo presuponía el positivismo, el lenguaje "refleja al mundo", entonces a cada proposición del lenguaje corresponde un hecho en el mundo, de modo que es posible establecer una relación unívoca y objetiva entre proposiciones y hechos.

De esta manera, el lenguaje refiere al mundo con una correspondencia exacta en la que *"A la configuración de los signos simples en la proposición corresponde la configuración de los objetos en la situación"* (Wittgenstein, 1922. 3.21).

Si el lenguaje fuera realmente una representación exacta del mundo, todo habría resultado muy sencillo. Sin embargo, la identificación directa del contenido semántico de una palabra con el objeto que constituye su referencia no fue posible. Esto fue mostrado por los argumentos de Frege para la introducción de la noción de "sentido" y para la distinción entre "sentido" y "denotación" (referencia).

El problema que llevó a Frege a considerar la necesidad de introducir la noción de sentido fue el siguiente:

Sea "a" y "b" dos términos co-referenciales simples, entonces podemos establecer que "a=a" y "a=b". Esto quiere decir que el signo "a" es semánticamente equivalente al signo "a" y que el signo "a" es también semánticamente equivalente al signo "b". Sin

embargo es posible que alguien que sea racional y entienda el lenguaje en cuestión asuma actitudes opuestas hacia los contenidos de "a=a" y "a=b".

¿Cómo se explica esto?. Frege considera que "a=a" y "a=b" deben diferir en algún aspecto que no sea su referencia. Esta diferencia debe ser una diferencia en su "modo de presentación" o "sentido".

Frege ejemplifica este argumento para un caso concreto:

"agua" y "H<sub>2</sub>O" son dos términos co-referenciales simples, sin embargo un agente racional con conocimiento cabal del lenguaje puede asumir actitudes diferentes hacia las expresiones "agua es agua" y "agua es H<sub>2</sub>O".

Resulta evidente que "agua es agua" y "agua es H<sub>2</sub>O" difieren en su valor cognoscitivo. Mientras que la primera no aporta un conocimiento genuino acerca del mundo y es verdadera a priori, la segunda aporta un conocimiento genuino acerca del mundo y es verdadera a posteriori. Pero, ¿cómo dar cuenta de esta diferencia?. La respuesta es que dicha diferencia obedece a una diferencia en modos de presentación o sentidos.

Lo que Frege entiende por "modo de presentación" lo muestra con el siguiente ejemplo: Si tenemos tres líneas entrecruzadas A, B y C; y el punto F puede definirse como el punto de intersección de A, B y C. Entonces también podemos referirnos al punto F cómo el punto de intersección de A y B, o cómo el punto de intersección de B y C, o cómo el punto de intersección de A y C. Estas expresiones aportan diferentes maneras de determinar la misma referencia. Son diferentes modos de presentación o sentidos.

La noción de "sentido" se sostiene como una noción genuina en la medida en que ni la referencia ni la sintaxis pueden dar cuenta de la diferencia en valores cognoscitivos.

El hecho de que la sintaxis no puede dar cuenta de la diferencia en valor cognoscitivo de expresiones cómo "agua es agua" y "agua es H<sub>2</sub>O" se muestra como sigue:

Supóngase que introducimos arbitrariamente el signo \* para tener la misma referencia que "agua". Dado que el signo \* es introducido por medio del signo "agua" su modo de designar la

referencia es el mismo. De igual manera el valor cognoscitivo de "agua es agua" y "agua es \*" es el mismo, a pesar de la diferencia en signos. Lo que pretende mostrar este ejemplo es que una diferencia en valor cognoscitivo puede surgir sólo en el caso de que la diferencia entre signos se corresponda con una diferencia en el modo de presentación de lo designado, es decir, con una diferencia de sentido.

Cuando Frege introduce la noción de "sentido" pretendía definir una noción objetiva. En ningún momento pretendía que "sentido" se asociara a una noción psicológica o mentalista, cómo claramente lo expresan sus palabras:

*"La denotación y el sentido de un signo deben ser distinguidos de la imagen asociada a este último. Si la denotación de un signo es un objeto perceptible por medio de los sentidos, mi imagen de él es algo interno que surge de recuerdos de impresiones sensoriales que he tenido, y de actos, internos y externos, que he llevado a cabo. Tal imagen está impregnada a menudo de sentimientos, (...). El mismo sentido no está siempre asociado, aun en la misma persona, con la misma imagen. La imagen es subjetiva: la imagen que posee una persona no es la que posee otra (...). De esta manera la imagen se distingue esencialmente del sentido del signo, que puede ser propiedad común de muchos y que, en consecuencia, no es parte o modo de la mente individual (...). La denotación de un nombre propio es el objeto mismo que designamos por medio de él; la imagen que tenemos en tal caso es totalmente subjetiva; entre ellos está el sentido, que no es subjetivo como la imagen pero que, sin embargo, no es el objeto mismo". (Frege, Sobre el sentido y la denotación. En Thomas Moro Simpson (comp.), 1969. pg. 7-8).*

Vemos pues que el "sentido" o "significado" (aquí usaré estos dos términos indistintamente) intenta ser una noción objetiva diferenciable de la imagen subjetiva a la que un signo se asocia en la mente del que habla o en su caso del que escucha.

Sin embargo, si el sentido o significado no es, ni la referencia de un signo, ni la imagen (representación mental) asociada a éste, ¿qué es entonces el significado?.

Aquí se muestran ya los problemas para dilucidar la naturaleza del "significado". De cualquier manera si dicha noción iba a ser aceptada tendría que encontrarse un criterio objetivo de definición del término.

Una teoría objetiva del "significado" pretendía identificar a éste con una entidad singular asociada a un signo, públicamente compartida por todos aquéllos que saben cómo usar ese signo y que además se mantiene invariable en los procesos de traducción.

Pero estas pretensiones no eran precisamente el problema, sino más bien la concepción ontológica subyacente con la que se pretendía edificar una teoría del significado.

Esta concepción subyacente, es la concepción aristotélica tradicional según la cual, si dos palabras evocan en la mente del hablante/oyente la misma representación mental, esas palabras son sinónimas, esas palabras deben tener también la misma referencia.

Para esta visión, una palabra o signo se asocia en la mente del hablante/oyente con una y sólo una representación mental; por su parte, el contenido de dicha representación mental determina a qué se refiere la palabra o signo.

Esta concepción puede parecernos convincente de primera vista, sin embargo es errónea como Hilary Putnam lo demuestra con abundantes contraejemplos:

Uno de ellos puede mostrarnos que la representación mental asociada a dos palabras diferentes puede ser la misma, sin que dichas palabras sean sinónimas. El ejemplo es el siguiente: la mayoría de las personas es incapaz de distinguir un olmo de una haya, de tal manera su representación mental asociada a dichas palabras no pasa de determinar que se trata de dos especies de árboles, pero nada más. En este sentido su representación mental de olmo y de haya es la misma, a pesar de que el significado de tales palabras es diferente. El mismo caso se da para otras clases naturales, por ejemplo para gorrión y petirrojo. (Putnam, 1988. p. 55-60, 49-50).

Otros ejemplos muestran además que la representación mental no determina la referencia:

Empecemos con el significado de la palabra "oro". Mientras que para la mayoría de la gente la palabra "oro" puede entenderse cómo haciendo alusión a un metal precioso de color amarillo, para los químicos puede tratarse además del elemento cuyo número atómico es 79, y para los joyeros puede tratarse del metal que pasa con éxito determinadas pruebas. (Putnam, 1988. pg. 50-51)

El oro puede ser todas estas cosas y muchas más, sin embargo sería imposible encontrar a alguien cuya representación mental de "oro" abarcara todas estas propiedades a modo de agotar la referencia del término, simplemente porque muchas de tales propiedades pueden aún desconocerse o porque sus posibles connotaciones culturales de tiempos futuros aún no se construyen. Este ejemplo muestra también de una manera clara las dificultades a que conduce la identificación de significado y representación mental: Si la representación mental de oro es diferente ya sea que se trate de la representación mental del hombre común, o de la del químico experto o de la del joyero, entonces tendríamos que asumir que la palabra "oro" tiene diferentes significados para diferentes personas, con la tremenda consecuencia de que toda comunicación sería imposible. Afortunadamente esto no sucede así.

Otro ejemplo muy ilustrativo es el caso de la palabra "planta". Imaginemos que leemos un texto escrito hace 200 años y que ahí aparece la palabra "planta". En la actualidad se conocen muchas cosas acerca de las plantas tales como que tienen clorofila o el proceso de fotosíntesis, estas peculiaridades de la plantas conforman nuestra noción actual de lo qué es una planta. Pero todo esto era totalmente desconocido hace 200 años. Y sin embargo nos es posible entender un tratado sobre las plantas escrito hace 200 años. (Putnam, 1988. p. 38).

Este ejemplo hace evidente una cuestión muy interesante acerca de la naturaleza del significado: Parece un hecho qué el significado de la palabra "planta" ha cambiado, sin embargo no lo suficiente cómo para decir que lo que ahora entendemos por "planta" es algo

totalmente diferente de lo que se entendía con ese mismo término hace 200 años y que nuestros respectivos conceptos son inconmensurables. Esto nos revela también que el significado no es una entidad fija que pueda ser precisada de una vez y por siempre, no obstante el significado tiene una "identidad" que nos permite concebir estos cambios sucesivos, no como cambios de "significado" de una palabra, sino más bien, como cambios en las creencias y en nuestro conocimiento respecto de los objetos a que refieren nuestras palabras.

Esta idea se resume con claridad en la siguiente expresión: "*Los significados tienen a lo largo del tiempo identidad pero no esencia*" (Putnam, 1988. pg. 35) . Así, según Putnam, con el significado sucede lo mismo que con las personas: las personas se transforman radicalmente a medida que crecen, sin embargo existe suficiente continuidad en el cambio cómo para establecer que se trata de la misma persona que hace mucho tiempo conocimos, tal vez como un bebé de brazos que no tenía bigotes o canas o muchas otras características que actualmente le definen.

En resumidas cuentas, estas consideraciones nos hacen ver que los significados son entidades históricas.

Los ejemplos precedentes han mostrado que las representaciones mentales (de diferentes personas) asociadas a un mismo signo pueden diferir, a pesar de esto somos capaces de fijar la intención comunicativa del hablante y de un diálogo fluido. De la misma manera, nuestra representación mental no determina la referencia de nuestros términos, a pesar de esto en los procesos normales de comunicación podemos fijar inequívocamente la referencia. Pero ¿cómo es esto posible?.

Parece pues que hay todavía una pregunta sin respuesta. Todavía no es posible explicar porqué la comunicación es generalmente posible y porqué el lenguaje nos permite hablar efectivamente acerca del mundo.

Llegamos así al punto en que la pragmática se vuelve imprescindible si es que realmente queremos dar cuenta cabal del

"significado" y de los procesos asociados de comprensión e interpretación del lenguaje.

### III

Hemos visto que no es posible construir una teoría en la que pueda darse una explicación del significado como una entidad objetiva y científicamente caracterizable. El "significado" escapa a cualquier intento de sujetarlo a reglas precisas.

¿Cómo entonces dar cuenta de las capacidades humanas para interpretar inequívocamente un discurso, tomando en cuenta el carácter polisémico, metafórico e impreciso (desde una perspectiva logicista) de nuestros lenguajes naturales?. La respuesta es que el significado de nuestras expresiones puede ser precisado a través del contexto extralingüístico en el que se ubica el discurso.

Un análisis del contexto discursivo nos remite necesariamente al análisis de la acción y del contexto sociocultural en que ésta tiene lugar. Esto es algo que empieza a reconocerse a partir de la teoría de John L. Austin acerca de los "actos de habla".

Los positivistas habían atribuido al lenguaje una función figurativa. Centraron en consecuencia su análisis del lenguaje en el análisis de los enunciados u oraciones "constatativas". Pero cómo Austin hace notar en *"Cómo hacer cosas con palabras"*, existen oraciones en el lenguaje cuya finalidad primordial no es la de referencia, y para las cuales, además, no es posible establecer condiciones de verdad. Tal es el caso de los "realizativos". Los realizativos son expresiones cuya finalidad principal es la realización de una acción, diferente de la acción misma de pronunciarlas. Por ejemplo: "Trae el libro", "cierra la puerta", "te prometo ir", "te felicito", "ojalá llueva", etc. Cuando emitimos expresiones como estas intentamos realizar una acción: ordenar, saludar, expresar un deseo, criticar, amenazar, etc. De los realizativos no podemos decir que son verdaderos o

falsos, simplemente son, dependiendo del éxito en la realización de la acción pretendida, afortunados o desafortunados.

En esta visión Austin pone de manifiesto el hecho de que decir algo es una manera de hacer algo. Por lo tanto, el significado de lo que se dice está en estrecha relación con el significado de lo que se hace. Decir y hacer forman una unidad indisoluble de significado a la que Austin denomina un "acto de habla".

La teoría de Austin devela una dimensión del lenguaje que el positivismo había eliminado. El lenguaje no es sólo un medio de representación. El lenguaje es el instrumento mismo de la comunicación humana y cómo tal sólo puede ser entendido en el contexto de las intenciones y prácticas habituales de los seres humanos.

En la medida en que el lenguaje se entremezcla y confunde con las acciones, entender el lenguaje requiere de entender las acciones con las que éste se indistingue. Esto nos remite forzosamente al análisis no sólo del lenguaje sino también de la acción, es decir, al análisis de "actos de habla".

Los actos de habla no se dan en el vacío, por el contrario, una acción sólo puede ser definida como tal en el marco de un contexto social, cultural e histórico, a través del cual adquiere un significado tanto para el ejecutor como para el intérprete.

Los significados de nuestras expresiones y de nuestras acciones se hacen públicos y compartidos en función de nuestra participación en una cultura. Esto no quiere decir que no haya discontinuidades en la comunicación debidas a diferencias de significado, pero en tales casos, la cultura misma nos ha legado procesos de interpretación que nos permiten negociar acuerdos y restablecer el diálogo. De esta manera damos lugar al surgimiento de nuevos significados y reconstruimos nuestra visión del mundo.

Hasta aquí hemos visto algunos problemas generales que han llevado a un desplazamiento desde la sintaxis hasta la pragmática, pasando obviamente por la semántica.

El análisis de dichos problemas ha revelado que la pragmática tiene, no solamente el mismo status que la sintaxis o la semántica, sino incluso que el análisis del lenguaje iniciado por estas dos últimas sólo puede ser completado por la pragmática. Únicamente la pragmática analiza íntegramente la función de los signos y es en el seno de la pragmática que el análisis sintáctico-semántico adquiere realmente sentido.

Este hecho lo reconoce Jerome Bruner cuando dice que: *"El lenguaje se adquiere utilizándolo y no adoptando el papel de mero espectador. Estar "expuesto" al flujo del lenguaje no es tan importante como utilizarlo mientras se "hace" algo". (Bruner, 1990. pg. 78).*

Dice también: *"La sutileza y complejidad de las reglas sintácticas me inclinan a creer que sólo pueden aprenderse instrumentalmente, es decir, como instrumentos con los que llevar a cabo ciertos objetivos y funciones operativas" (Bruner, 1990. pg. 79).*

#### IV

Por lo que hemos dicho anteriormente, no hay manera de entender al "significado" que no sea como una entidad social e históricamente situada.

Volvamos ahora a la teoría computacional de la mente y veamos más específicamente que repercusiones tiene todo esto a fin de sustentar una crítica a su concepción de lo mental.

Según Fodor, el "lenguaje del pensamiento" se compone de una sintaxis y de una semántica lógica perfecta. En consecuencia, a cada signo en el lenguaje del pensamiento corresponde una y sólo una denotación y cada significado se asocia unívocamente a un signo. Por su parte, el significado puede ser analizado composicionalmente, lo cual quiere decir que dar cuenta del significado de una oración o expresión compleja, es dar cuenta del significado de sus partes y de la manera en que éstas están concatenadas.

Ahora bien, dado que el lenguaje del pensamiento es innato y universal, su vocabulario y por ende sus significados también son innatos y universales.

Partiendo de los análisis previos en relación a la naturaleza del significado, podemos encontrar varias razones por las que la mente no puede ser identificada con un "lenguaje del pensamiento" con las propiedades que Fodor le atribuye.

En primer lugar hemos visto que no existe ningún lenguaje natural en el que la identidad o diferencia del signo o palabra corresponda invariablemente a una identidad o diferencia en significado, por ejemplo la palabra "gato" puede significar ya sea un felino o un gato hidráulico. Así, un mismo signo puede asociarse a significados diferentes, o en el caso contrario signos diferentes pueden asociarse a un mismo significado cómo por ejemplo en el caso de "cat" y "gato".

Tampoco hemos visto que la identidad o diferencia de signos se corresponda invariablemente con una identidad o diferencia en la referencia, por ejemplo la palabra "He" en inglés refiere a "él", pero en hebreo refiere a "ella". (ejemplos tomados de: Putnam, 1988. pg. 47).

Si el lenguaje natural no presenta tales peculiaridades, parece entonces difícil creer en un lenguaje del pensamiento con propiedades tan improbables.

Fodor asume también que el significado tiene una naturaleza composicional. Sin embargo hay una propiedad del significado, señalada por Quine, que se opone radicalmente a la propuesta fodoriana. Dicha propiedad es el "holismo del significado".

El holismo del significado surge cómo una posición contrapuesta a la idea positivista según la cual, el significado de nuestras expresiones lingüísticas se determina a partir del significado de los términos observacionales a los que aquéllas deben retrotraerse. Este proyecto fracasó básicamente porque al fragmentar una teoría en todos sus enunciados componentes a fin de contrastarla con la experiencia se cayó en la cuenta de que

dichos enunciados no tenían consecuencias empíricas independientes, o si las tenían tales consecuencias no eran relevantes en relación a la teoría. La única manera en que se hacen manifiestas todas las posibles consecuencias empíricas de una teoría científica es tomando a la teoría como un todo.

En la medida en que nos apartamos de la visión atomista y nominalista del lenguaje propia del positivismo podemos reconocer que el lenguaje no describe la experiencia en función de una serie de elementos estructurados del lenguaje en correspondencia con otra serie análoga de elementos estructurados en el mundo.

El lenguaje no funciona realmente así. La unidad de lenguaje que puede reconocerse como una unidad significativa no está determinada por el hecho de ser o no ser una unidad estructuralmente identificable. La unidad de significado está determinada por el discurso mismo. Con esto quiero decir que si es posible asignar un significado a la palabra o a la oración, éste depende del significado del discurso como totalidad. Pero no podemos suponer que el significado total del discurso es una función de la suma de sus partes. Aquí puede ser revelador el principio gestaltista de que "el todo es más que la suma de sus partes".

Por último, Fodor postula significados innatos y universales. Esto no es posible porque cómo bien señala Putnam "Nuestros conceptos dependen de nuestro entorno físico u social de un modo que la evolución (...) no podía prever". (Putnam, 1988. pg. 41). Además los significados no pueden ser innatos si, como hemos visto, los significados son un producto cultural.

## V

En este último apartado trataré de resumir la crítica a la teoría computacional.

Dije al principio que la crítica principal estaba dirigida a su pretensión de dar una descripción lógico formal de la mente.

La razón por la que tal descripción no es posible es fundamentalmente la siguiente:

Así como el significado de cualquier expresión sólo puede ser dilucidado en función del contexto más amplio del discurso; del mismo modo la mente sólo puede ser comprendida en el contexto social, cultural e histórico en el que se halla inmersa. Puede decirse que la cultura constituye el discurso más amplio en el que se incrusta todo pensamiento.

Y es claro que una descripción lógico-formal de nuestra historia y cultura es imposible.

La cultura puede ser entendida cómo la totalidad de significados, costumbres, normas y valores vigentes, compartidos por los miembros de un grupo o comunidad.

En la medida en que el individuo crece y se desarrolla en el seno de una comunidad, se apropia de la cultura del grupo, la cual constituye su única manera de entender el mundo que le rodea y a sí mismo.

La cultura encarnada en nuestros sistemas simbólicos, determina toda una manera de ver y conceptualizar nuestro mundo. Así, al adquirir el lenguaje (y con él la cultura) adquirimos una visión del mundo.

En este sentido, todo lo que pensamos, sentimos, nuestras maneras de configurar la experiencia, de enfrentarnos a problemas, de explicar lo inusual, de juzgar y evaluar las acciones, etc. está culturalmente configurado.

La mente es más un producto social y cultural, que un producto biológico. Esta parece una tesis muy fuerte para sostenerse. Sin embargo demasiadas investigaciones apuntan hacia ello.

Podríamos mencionar, por ejemplo, la teoría de Vygotsky sobre el origen social de la mente. Según dicha teoría, las funciones mentales superiores son producto de la internalización de funciones socialmente estructuradas.

Está también la propuesta de Bruner la cual enuncia tras denunciar lo que él llama una falacia acerca de la relación entre biología y cultura. De acuerdo con ésta: "*la cultura vendría a*

ser una especie de "capa superpuesta" sobre la naturaleza humana, que estaría determinada biológicamente. Se daba por supuesto que las causas de la conducta humana radicaban en ese sustrato biológico. En cambio, lo que yo me propongo sostener es que las verdaderas causas de la acción humana son la cultura y la búsqueda de significado dentro de la cultura. El sustrato biológico, (.....), no es una causa de la acción sino, como mucho, una restricción o una condición de ella". (Bruner, 1990. pg. 35)

Esta idea de que lo social y cultural trasciende y constituye al individuo se sostiene también dentro de la llamada Psicología colectiva: "La psicología colectiva es, bien a bien, el punto de vista que insiste que la conciencia o el comportamiento no brota de los individuos, sino más bien al revés, a saber, que los individuos se encuentran dentro de la conciencia, por eso es colectiva, pero no por eso ha de identificarse con las instituciones, ni con la multívoca sociedad, sino que se encuentra en todas partes: los individuos y las instituciones habitan dicha conciencia". (Fernández, P., 1994. pg. 9).

En conclusión, podemos decir que la mente tiene un origen social y se constituye en la interacción cotidiana permanente con otros individuos con los que compartimos una unidad cultural. Todo esto en franca contraposición con el presupuesto de la teoría computacional de que la mente es inherentemente individual y esencialmente determinada por la naturaleza universal del hombre la cual se supone deriva de una base biológica común que es el cerebro.

Una vez que se reconoce el papel que el contexto cultural juega en la determinación del pensamiento, nos parece más claro que la pretensión de la psicología en general y de la teoría computacional en particular de reducir el contexto sociocultural a una variable que habrá de ser incorporada a determinados modelos del funcionamiento individual, está condenada al fracaso.

La teoría computacional yerra, además, en la medida en que no es capaz de dar cuenta de fenómenos psicológicos que involucran procesos no sujetos a reglas y que trascienden con mucho el ámbito de posibilidades de un laboratorio experimental o de un programa de ordenador. Estos procesos a los que me refiero son, la solución humana de problemas de índole no lógico que son comunes en la vida cotidiana y a la afectividad en general.

### **CAPITULO III. WITTGENSTEIN Y LA INSPIRACIÓN HERMENÉUTICA.**

El positivismo lógico había postulado que todo conocimiento parte de una base común que es la experiencia. De ahí la idea de que sólo hay un método científico y su proyecto de una "ciencia unificada".

Si bien, apearse a las prescripciones de científicidad positivista no representa gran problema para las ciencias naturales, (dado que, el positivismo de hecho se limita a un intento de describir el quehacer efectivo de tales ciencias y especialmente de la Física, la cual se convierte en el ideal metodológico y en el canon para medir el desarrollo de otras ciencias), la situación es muy diferente para las ciencias sociales.

El intento de las ciencias sociales para alcanzar el status reconocido de "ciencia" apeándose al llamado "método científico", parece producir efectos contraproducentes: la reducción de la acción intencional a comportamiento gobernado por estímulos conduce a una mecanización y sobresimplificación en la que lo propiamente humano desaparece. No obstante, el positivismo consideraba que las ciencias sociales "subdesarrolladas" podrían, en un tiempo posterior, alcanzar un desarrollo paralelo al de las ciencias naturales, siempre y cuando lograran adherirse a los métodos objetivos de la "ciencia" fisicalista.

Para fortuna de las disciplinas sociales y humanas estos presupuestos no fueron aceptados por muchos.

El objetivo del presente capítulo será mostrar los argumentos que han surgido en contra del principio de "monismo metodológico" a fin de defender la necesidad, por parte de las disciplinas sociales y humanas, de una metodología propia acorde con la especial naturaleza de su objeto de estudio.

Estos argumentos se dividen en dos partes:

1) Para el positivismo, de la unidad del lenguaje de la ciencia se deriva la unidad de la ciencia. Todo conocimiento digno de llamarse así debe poder expresarse por medio de el "lenguaje universal de la ciencia". Así las cosas, parte de la argumentación en contra del "monismo metodológico" se ubica igualmente en la esfera del lenguaje. Estos argumentos son esgrimidos por Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas* (1945-1949) y consisten básicamente, en una serie de reflexiones que permiten reivindicar al lenguaje ordinario (lenguaje del que se valen las ciencias sociales) frente al lenguaje lógico perfecto al que los positivistas habían asignado la función terapéutica de eliminar toda ambigüedad y sinsentido.

2) Otros argumentos surgen a partir de una análisis directo de los objetos de estudio de las distintas ciencias (naturales y sociales) e intentan demostrar la naturaleza divergente del conocimiento de el mundo físico natural, en contraste con el conocimiento del mundo social y humano. Estos argumentos se desarrollan, en su mayor parte, dentro de la llamada tradición hermenéutica.

#### **EN CONTRA DEL LENGUAJE UNITARIO.**

Habíamos mencionado ya cómo el interés positivista por la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia surge tras las declaraciones de Wittgenstein acerca de las insuficiencias lógicas del lenguaje natural.

El lenguaje natural para Wittgenstein es un lenguaje impreciso que "disfraza el pensamiento". (Wittgenstein, 1922. 4.002)

Es por esto que, según el positivismo, el lenguaje ordinario debe ser reemplazado por un lenguaje lógico más preciso.

Este último se erigiría como el lenguaje universal de la ciencia y eliminaría toda ambigüedad en el uso del lenguaje, en la medida en que garantizara una relación unívoca entre proposiciones expresas de ese lenguaje y hechos (estados de cosas) en el mundo. Este lenguaje intenta pues, ser una especie de copia o "representación figurativa" del mundo. De aquí que en un lenguaje como éste sólo cuenten cómo proposiciones con sentido las proposiciones sobre hechos, es decir, las proposiciones propias de la ciencia natural.

Las proposiciones intencionales (proposiciones que expresan motivos, creencias, deseos, etc.) propias de las ciencias sociales y humanas no pueden figurar como proposiciones con sentido en el lenguaje de la ciencia unificada. La razón es simplemente que tales proposiciones no refieren a "hechos" en el mundo, y que además no son susceptibles de una análisis veritativo funcional. Por ejemplo, el valor de verdad de la proposición "Juan cree que está lloviendo" no puede ser establecido en función del valor de verdad de la proposición simple "está lloviendo".

En este sentido, las proposiciones de creencia son un índice claro de la imposibilidad de integrar a las ciencias sociales y humanas con las ciencias de la naturaleza.

Por todo lo anterior es claro que las ciencias humanas, en la medida en que se valen de proposiciones intencionales no son científicas, a menos que puedan efectuar una reducción de su lenguaje a un lenguaje objetivo en el que sólo es posible hablar de objetos y de relaciones entre objetos. El intento de tal reducción se refleja en el cambio de énfasis, del sentido de la acción intencional a la descripción de la conducta objetiva, que algunas ciencias humanas como la sociología y la psicología llevan a cabo. (Cabe, no obstante, cuestionarse si dicho intento ha sido exitoso).

Vemos pues que las proposiciones de creencia presuponian una seria amenaza a la unidad del lenguaje. Sin embargo, Wittgenstein resolvió el problema sin mucha dificultad, reduciendo las proposiciones de la forma "A cree que p" a proposiciones de la forma " "p" dice que p". De este modo reduce las proposiciones intencionales a proposiciones acerca del sentido de un signo proposicional (proposiciones semánticas).

Sin embargo, la reducción de proposiciones intencionales a proposiciones semánticas, plantea ahora la dificultad de cómo han de entenderse estas proposiciones semánticas. Proposiciones de la forma " "p" dice que p" no pueden tampoco considerarse como proposiciones de un lenguaje lógico perfecto en el que toda reflexividad ha de ser eliminada. Por lo tanto, éste discurso semántico acerca del significado de los signos debe pertenecer a un metalenguaje cuya formalización sólo será posible a partir de un meta-metalenguaje y así hasta alcanzar el último metalenguaje posible.

Esta apelación a sucesivos metalenguajes lleva a Wittgenstein a percatarse de que establecer una correspondencia entre signos y estados de cosas presupone el uso de otras formas elementales de lenguaje. Cae entonces en la cuenta de que el uso de lenguajes formalizados presupone al lenguaje ordinario como último metalenguaje posible.

De aquí en adelante Wittgenstein intenta derivar la lógica del lenguaje a partir del lenguaje ordinario mismo. Este hecho marca el rompimiento de Wittgenstein con su postura anterior manifiesta en el *Tractatus* y abre paso a una nueva visión teórica centrada en el análisis del lenguaje ordinario.

En relación a esto Wittgenstein escribe ya en sus *Investigaciones Filosóficas*: "Que extraño que la lógica hubiera de ocuparse de un lenguaje ideal y no del nuestro. ¿Pues que habría de expresar ese lenguaje ideal?. Sin duda, lo que ahora expresamos en nuestros lenguajes corrientes; entonces, son estos

los que ha de investigar la lógica. O quizá la lógica tenga que investigar otra cosa: pero, ¿cómo puedo saber entonces de que se trata? - el análisis lógico de algo que tenemos, no de algo que no tenemos -. El análisis lógico es, pues, análisis de las oraciones tales como son. (Sería raro que la sociedad humana hubiera hablado hasta aquí sin llegar a reunir una sola oración correcta)". (citado en: Habermas, 1970. pg. 210).

El análisis del lenguaje ordinario conduce inevitablemente al análisis de la infinidad de formas de usos del lenguaje en la vida cotidiana.

El lenguaje no se reduce ya a la descripción objetiva de un mundo, en lugar de eso el lenguaje expresa y da forma a los diversos modos de interpretación de la realidad que obedecen a la diversidad de "formas de vida" en las que los seres humanos sitúan su existencia.

Por tal razón, el lenguaje ordinario sólo puede ser entendido en la praxis, la cual es una parte esencial para la conformación del sentido. Lenguaje y praxis constituyen una unidad de significado que no puede ser escindida. Esto se muestra en el hecho de que aprender un lenguaje implica siempre aprender a usarlo en determinadas situaciones prácticas de comunicación.

La unidad de lenguaje y acción se pone de manifiesto en el concepto wittgensteiniano de "juego de lenguaje" el que define como "todo que forman el lenguaje y las actividades con que el lenguaje está entretelado". (Citado en: Habermas, 1970. pg. 221).

Así, el análisis de la forma lógica del lenguaje unitario es reemplazado en el segundo Wittgenstein, por el análisis gramatical de los juegos de lenguaje, el cual conlleva ya siempre, un análisis gramatical no sólo de lenguajes sino de formas de vida.

Estas gramáticas o reglas del juego lingüístico constituyen el criterio para la determinación de todo sentido, el cual puede sólo ser aprehendido en el seno mismo de un juego de lenguaje.

En esta segunda etapa de la reflexión wittgensteiniana el lenguaje unitario ideal cede lugar a una pluralidad de lenguajes o de juegos de lenguaje. En este momento, el análisis del lenguaje adquiere una relevancia especial para las ciencias sociales, pues ya no delimita exclusivamente el mundo objetual propio de las ciencias de la naturaleza, sino que por el contrario *"al analizar las gramáticas de "formas de vida", da de lleno en el ámbito objetual de las ciencias sociales mismas"*. (Habermas, 1970. pg. 212).

En este momento, también, la posición teórica de Wittgenstein converge, en cierto modo, con la tradición hermenéutica, la cual venía desarrollándose por su propia vía tratando de dilucidar la naturaleza de la comprensión del sentido en el ámbito de la interpretación humana.

## HERMENÉUTICA.

### I

La palabra hermenéutica engloba una serie de posturas, un tanto heterogéneas, que fueron desarrollándose de un modo sustancial desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad. No obstante, es posible encontrar tesis comunes a todas estas posturas, que tienen importantes consecuencias para las ciencias sociales y humanas.

A fin de analizar estas consecuencias veamos brevemente una panorámica del desarrollo histórico de las distintas tradiciones hermenéuticas.

La hermenéutica o arte de la comprensión y de la interpretación surge cómo una metodología para la interpretación de documentos antiguos, especialmente los clásicos y religiosos o sagrados como la Biblia.

La hermenéutica, entendida como una serie de reglas para la interpretación objetiva del sentido de los textos, se erige cómo una salvaguarda contra los malentendidos a que tiende toda interpretación.

Estas reglas para la interpretación son posteriormente reconocidas (entre finales del siglo XVIII y principios del XIX), gracias a Schleiermacher, como una actividad u operación general del entendimiento la cual es preciso dilucidar a fin de fijar las condiciones positivas que hacen posible toda comprensión. El problema hermenéutico así, se generaliza.

Aproximadamente un siglo más tarde, el horizonte de la interpretación hermenéutica se amplía nuevamente tras la inclusión de la dimensión histórica como un elemento imprescindible a toda tarea filológica. Este último movimiento se le debe a Wilhelm Dilthey.

La reflexión filosófica de Dilthey en relación al problema de la "inteligibilidad de la Historia" estuvo con mucho determinada por su total contraposición al principio de monismo metodológico y a la pretensión de aplicación de un modelo empírico-causal a la explicación y conocimiento de la Historia.

De ahí que Dilthey se abocara a la tarea de construir una fundamentación sólida, adecuada para las ciencias humanas en general y para la Historia en particular.

El primer movimiento de Dilthey para la consecución de esta empresa consiste en reafirmar la oposición entre la explicación de la naturaleza y la comprensión de la Historia y de lo propiamente humano.

Es la comprensión y no la explicación, según Dilthey, el fin último de las humanidades. En consecuencia, la fundamentación metodológica de las "ciencias del espíritu" debe partir de la dilucidación del concepto mismo de "comprensión".

Ahora bien, ¿qué hemos de entender por comprensión?. Esta pregunta se ha respondido de muchas maneras a lo largo del desarrollo de la hermenéutica.

Para Dilthey, la comprensión consiste en "trasponerse" o colocarse uno mismo en el lugar del otro reviviendo su intención tras la reconstrucción histórica y psicológica de su circunstancia y motivos. Al asumir esto, Dilthey está identificando la comprensión con el conocimiento de la subjetividad y contenido de otras mentes. Es por esto que se ve llevado a buscar los rasgos peculiares de la comprensión en el seno mismo de la psicología. Sin embargo, esto le obstaculiza la construcción de una noción objetiva de comprensión.

Para Wittgenstein, en contraste con Dilthey, la comprensión que sólo es posible en el contexto mismo de un juego de lenguaje, no debe identificarse con ningún tipo de estado mental o psicológico de índole claramente subjetivo. Por el contrario, según Wittgenstein, los criterios para la comprensión del sentido en una situación determinada, son criterios objetivos que se hayan establecidos en las reglas mismas del juego lingüístico, reglas que tienen evidentemente un carácter público. No necesitamos pues apelar a entidades subjetivas. Así Wittgenstein, da un paso adelante sobre Dilthey hacia la objetivación del concepto de comprensión.

Siguiendo en esta misma dirección hacia una despsicologización de la hermenéutica, y con una postura radicalmente diferente a la de Dilthey, encontramos a Martin Heidegger.

La hermenéutica filosófica de Heidegger como se expone en el *Ser y el Tiempo* (1927), no está de acuerdo con la idea diltheyiana de una hermenéutica entendida como epistemología. Para él, la tarea propia de la indagación hermenéutica es de naturaleza esencialmente ontológica. Así, la pregunta ¿cómo conocemos? o ¿cómo comprendemos?, debe ser reemplazada por la siguiente: "¿Cuál es el modo de ser de aquel ser que existe sólo en la comprensión?". (*Análisis sobre Heidegger presentado en: Ricoeur, 1981. pg. 54*). De tal modo, la comprensión deja de ser una forma de conocimiento y se convierte en una "forma de ser".

Para Heidegger, "el ser comprende al ser y parte de su estructura como ser es el tener una precomprensión ontológica del ser" (*Ibidem.*)

Otro rasgo destacado en Heidegger es que su noción de "comprensión" está totalmente desligada del conocimiento de otros, en cambio está íntimamente vinculada a la "relación del ser con el mundo". "*La primera función de la comprensión es la de orientarnos en una situación. Así, la comprensión no está interesada por indagar un hecho sino por aprehender una posibilidad de ser*" (*Ibidem. pg. 56*)

Entendida de este modo, nos dice Ricoeur, "*la hermenéutica no es una reflexión sobre las ciencias humanas, sino una explicitación de los fundamentos ontológicos sobre los que estas ciencias pueden ser construidas*". (*Ibidem. Pg. 55*)

Esta misma idea de una hermenéutica entendida fundamentalmente como reflexión ontológica es sostenida por H. G. Gadamer. Gadamer, haciendo referencia a malentendidos anteriores aclara en el prólogo a la segunda edición de su *Verdad y Método*: "*No era mi intención componer una "preceptiva" del comprender como intentaba*

la vieja hermenéutica. No pretendía desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu. Tampoco era mi idea investigar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu con el fin de orientar hacia la práctica los conocimientos alcanzados [...] sin embargo mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que deberíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer". (Gadamer, 1960. pg. 10).

En Gadamer la comprensión se da en el ámbito de "horizontes lingüísticos", éstos pueden ser entendidos como una especie de juegos lingüísticos, no obstante los horizontes de Gadamer a diferencia de los juegos lingüísticos de Wittgenstein no son cerrados. Expliquemos esto.

Para Wittgenstein nuestra aprehensión de las reglas de un juego de lenguaje y nuestra consecuente competencia para movernos dentro de ese juego se explican por un proceso gradual de socialización. Pero ¿cómo dar cuenta del hecho de que nos movemos en una diversidad de juegos de lenguaje? y de ¿cómo de hecho nos introducimos en nuevos juegos de lenguaje que inicialmente se nos presentan como ajenos y extraños?.

Wittgenstein no tiene otra respuesta que dar más que la introducción en nuevos juegos lingüísticos debe seguir un proceso similar de socialización a aquél con el que adquirimos el juego de lenguaje propio de nuestra cultura.

En Gadamer, por el contrario, los horizontes son "porosos". Dentro de ellos se ubica el discurso proveniente de la "tradición" el cual nos es propio; pero en el caso de un lenguaje extraño la apropiación es posible por "traducción". Así no quedamos atrapados en una gramática única como en el caso de los juegos lingüísticos wittgensteinianos, sino que "con la primera gramática que aprendemos a dominar, quedamos en condiciones de

*salir de ella interpretando lo extraño, de hacer inteligible lo no entendido, y de asimilar a nuestras propias palabras aquello que a primera vista parece sustraerse a ellas.[...]. Manifiestamente, la propia gramática de cada lenguaje ordinario confiere ya la posibilidad de trascender también el lenguaje fijado por ella, es decir, de traducir a otras lenguas y de otras lenguas". (Gadamer, presentado en: Habermas, 1970. pg. 229).*

De tal modo, la gramática del lenguaje que ya poseemos es una herramienta importante para la apropiación de nuevas gramáticas, mediante un proceso de "traducción". Pero la traducción no es una actividad mecánica de transformación de enunciados de una lengua a enunciados de otra lengua. La traducción es más bien una actividad productiva que se pone de manifiesto en nuestra apropiación de nuevos horizontes.

Para Gadamer las gramáticas de las "formas de vida" constituyen "demarkaciones de horizontes". Cada uno de los implicados en una comunicación vive en un horizonte. De aquí que en Gadamer la comprensión ha de ser entendida en términos de una "fusión de horizontes". En tal fusión, el horizonte actual en el que nos movemos no queda eliminado sino fundido con el nuevo horizonte.

Lo que esta fusión de horizontes implica lo explica Gadamer en los siguientes términos: "Entender una tradición exige ciertamente horizonte histórico. Pero no puede tratarse de que haya que obtener ese horizonte poniéndose uno en la situación histórica del caso. Antes bien, hay que tener horizonte para poder ponerse en esa otra situación. ¿Pues qué quiere decir imaginarse uno una determinada situación histórica o ponerse uno en esa situación? Seguro que no puede querer decir simplemente: prescindir de sí. Naturalmente que ello es menester en la medida en que uno ha de ponerse realmente esa situación delante de los ojos. Pero para poder ponerme en esa situación tengo que llevarme también a mí mismo; pues sólo así se cumple cabalmente el sentido de ponerme en una situación. Si uno se pone, por ejemplo, en la situación de otro hombre, lo entenderá, es decir, poniéndose en

su situación se tornará consciente de la alteridad, de la indisoluble individualidad del otro. Ese ponerse en la situación del otro no es ni introyección de una individualidad en la otra ni tampoco sometimiento del otro a los propios criterios de uno sino que siempre significa la elevación a una universalidad superior, que no sólo supera mi propia particularidad sino también la del otro". (Citado en: Habermas , 1970. pg. 236-237).

Las ideas de Gadamer marcan una nueva etapa en el desarrollo de la hermenéutica por dos razones principales:

- 1) Supera la visión diltheyiana del intérprete como alguien capaz de eliminar sus propias concepciones, intereses, valores, etc. a fin de revivir la experiencia original de vida del autor (o persona a la que se interpreta). Gadamer reconoce ya que toda comprensión parte de una precomprensión (pre-juicio) incrustada en la tradición. Gadamer reconoce también que el significado de aquello que se comprende está determinado no sólo por el autor, sino también por el intérprete.
- 2) Gadamer es capaz de incorporar en su modelo hermenéutico el proceso histórico de desarrollo de una tradición. Nos brinda así un modelo más apropiado de los procesos de formación y de prosecución de tradiciones.

Finalmente, dentro de esta misma concepción de la hermenéutica entendida como ontología, pero analizando sus consecuencias para una metodología de las ciencias del espíritu, Paul Ricoeur desarrolla su propia postura hermenéutica.

En Ricoeur el problema de la comprensión se ubica nuevamente en el discurso escrito. Para él la hermenéutica "es la teoría de las operaciones del entendimiento en su relación a la interpretación de textos" (Ricoeur, 1981. pg. 43).

La tarea de interpretación se ubica en el lenguaje y particularmente en el lenguaje escrito dada una característica de

los lenguajes naturales "la cual llama por un trabajo de interpretación al nivel más banal y elemental de conversación. Esta característica es la polisemia, esto es, la característica por la cual nuestras palabras tienen más de un significado cuando son consideradas fuera de su uso en un contexto determinado" "La sensibilidad al contexto es el complemento necesario y la contraparte ineluctable de la polisemia. Pero el uso de contextos involucra, a su vez, una actividad de discernimiento la cual es ejercida en el intercambio concreto de mensajes entre interlocutores, y la cual es modelada en el interjuego de pregunta y respuesta. Esta actividad de discernimiento es propiamente llamada interpretación; ésta consiste en reconocer cual relativamente unívoco el mensaje que el hablante ha construido sobre las bases polisémicas del léxico común. Producir un discurso relativamente unívoco con palabras polisémicas, e identificar esta intención de univocidad en la recepción de mensajes: tal es el primero y más elemental trabajo de interpretación". (Ricoeur, 1981. pg. 44).

No obstante este trabajo de interpretación plantea problemas específicos en el caso del discurso escrito los cuales derivan de la realización del discurso cómo un texto. En relación a esto Ricoeur analiza cuatro propiedades de todo discurso, pero de las que debe darse una caracterización diferente ya sea que se trate del discurso hablado o escrito. De estas diferencias se desprende el peculiar trabajo de interpretación que implica la interpretación de textos.

1) En primer lugar él sostiene que todo discurso tiene una ubicación temporal. En el caso del discurso hablado este tiempo es el tiempo presente, pero un presente que deviene rápidamente de modo que el discurso que apenas está apareciendo rápidamente desaparece. En el caso de un texto, el discurso está fijo.

2) En todo discurso también hay una alusión referencial por medio de ciertos indicadores (tales cómo los pronombres personales) a aquél que emite el discurso. En el caso del lenguaje hablado esta

referencia al sujeto que habla tiene, según Ricoeur, un carácter de inmediatez dado que el significado del discurso y la intención del hablante coinciden. En el caso del texto no se da ya tal coincidencia, hay por el contrario una disociación en la que "lo que el texto dice ahora importa más que lo que el autor intento decir, y toda exégesis desdobra sus procedimientos dentro de la circunferencia de un significado que ha roto sus amarras a la psicología de su autor" (Ricoeur, 1981. pg. 201).

3) Otra propiedad de todo discurso es su referencia al mundo. Todo discurso es acerca de algo. En el discurso hablado está referencia puede ser fijada por alusión a la circunstancia que circunscribe el diálogo. Aquí Ricoeur considera que la referencia es "ostensiva". En el texto, por el contrario, no existe un contexto físico común a los interlocutores, por tanto nada puede ser mostrado. Así, las referencias de un texto se desligan también de la referencia ostensiva, cediendo lugar a una variedad de referencias abiertas por el texto a partir de las cuales es posible construir nuevos mundos.

4) Por último, Ricoeur considera que todo discurso está dirigido a alguien. Ese alguien en el discurso hablado es alguien inmediatamente presente. En el texto ese alguien puede ser cualquiera que sepa leer. Así "la relación escritor-lector cesa de ser un caso particular de la relación hablante-oyente". (Ricoeur, 1981. pg. 203).

Con estos discernimientos quedan establecidas las peculiaridades del texto. Ahora, ¿cómo responde Ricoeur al problema de la interpretación de los textos?.

Para Ricoeur la interpretación de un texto implica siempre la operación de dos procesos que en interacción dialéctica dan lugar a la aprehensión del significado que se desprende del texto. Estos procesos son "explicación" y "comprensión". Vemos pues que para Ricoeur estas dos operaciones del entendimiento no son mutuamente excluyentes cómo Dilthey las visualizara.

La dialéctica entre comprensión y explicación\* puede ser analizada en términos de la dialéctica entre "conjeturar" y "validar".

Una conjetura es un juicio interpretativo acerca de un texto. Según dicho juicio nosotros determinamos el género literario del texto, su tema fundamental, los tópicos relevantes, una jerarquía de los mismos, etc., pero este juicio es siempre una conjetura. Tal conjetura puede ser validada, esto es, puede mostrarse que una interpretación es más probable que cualquiera otra a la luz de lo que se conoce. Para Ricoeur es importante destacar que validación no significa en modo alguno verificación en el sentido de verificación empírica. Para él *"la validación es una disciplina argumentativa comparable a los procedimientos jurídicos de la interpretación legal"* (Ricoeur, 1981. pg. 212).

Ahora bien, el hecho de que haya muchas maneras de interpretar un texto no implica que todas las interpretaciones sean iguales, hay interpretaciones mejores que otras. De cualquier manera *"es siempre posible argumentar a favor o en contra de una interpretación, confrontar interpretaciones, arbitrar entre ellas, y buscar un acuerdo, aún si este acuerdo está más allá de nuestro alcance"*. (Ricoeur, 1981. pg. 213).

Según la dialéctica entre explicación y comprensión que Ricoeur propone la comprensión de un texto puede conducirnos a una explicación del mismo. No obstante se sigue también, al mismo tiempo, el camino inverso: de la explicación a la comprensión.

La dialéctica que Ricoeur establece entre comprensión y explicación es una aportación muy importante para la hermenéutica y tiene marcadas repercusiones para la metodología de las ciencias, no sólo sociales y humanas, sino también para las ciencias de la naturaleza. El establecimiento de una dialéctica

---

\* Es importante aclarar que Ricoeur no entiende "explicación" en un sentido nomológico deductivo, sino más bien en un sentido estructural.

entre los procesos de "comprensión" y "explicación" abre el camino para un reencuentro entre las metodologías propias de las ciencias naturales y de las ciencias sociales. Un reencuentro que puede ser ventajoso para ambas.

Esta es a muy grandes rasgos la propuesta hermenéutica de Ricoeur. Pero ¿que consecuencias puede tener una teoría de la interpretación de textos para la autocomprensión de las ciencias sociales y humanas?. Ricoeur considera que el texto puede ser una buena metáfora para entender también la acción social. Según él, la acción puede ser visualizada como un texto en la medida en que:

- La acción puede ser objetivada y fijada a la manera del texto escrito. *"Algunas acciones son eventos que imprimen su marca sobre su tiempo"* (Ricoeur, 1981. pg. 206). Estas acciones quedan inscritas en la "historia" como patrones persistentes de acción.
- Así cómo el significado del autor y el significado de un texto se separan, del mismo modo, una acción puede ser separada de su agente y tener *"consecuencias de suyo propio"*. Esto es así porque *"nuestras acciones escapan a nosotros y tienen efectos que nosotros no intentamos"*. (Ricoeur, 1981. pg. 206)
- Así como el texto se desliga de la referencia ostensiva dando lugar a otros tipos de referencia, una acción significativa puede tener una "importancia" que va más allá de su "relevancia" en su situación original. En este sentido, *"Una acción importante, (...), desarrolla significados los cuales pueden ser actualizados o completados en situaciones distintas de la situación en la cual la acción ocurrió"*. (Ricoeur, 1981. pg. 208).
- Al igual que el texto está dirigido al sin número de posibles lectores, la acción social está dirigida al sin número de posibles jueces. En este sentido la acción humana es "un trabajo abierto".

- Finalmente, al igual que el texto, la acción humana es susceptible de múltiples interpretaciones.

## II

Hasta aquí se han expuesto de un modo muy general algunos desarrollos en hermenéutica en relación a la "interpretación del sentido" cómo una base para el entendimiento de los fenómenos sociales y humanos.

Permítaseme ahora presentar algunos discernimientos producidos a lo largo del desarrollo de la indagación hermenéutica en relación a la heterogeneidad de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Todos estos en conjunto pueden dar forma, en cierto modo, a un argumento general en contra de la unidad de las ciencias.

Expondré a continuación estos discernimientos en forma de puntos de contraste entre ciencias naturales y ciencias humanas:

- Las ciencias naturales presuponen una realidad dada, independiente de nosotros que se espera descubrir y explicar. Para las ciencias humanas hermenéuticamente orientadas, la realidad es una construcción social, producto de la significación e interpretación que el hombre da a su circunstancia y que tiene la virtud de ser una visión compartida, en la medida en que los esquemas o categorías a partir de las cuales aprehendemos el mundo están social y culturalmente predeterminados.

- *"En ciencias naturales, la realidad física, el mundo objetual puede resultarnos extraño, enigmático. No obstante, en el ámbito de las ciencias del espíritu, por más extraño que otro hombre pueda ser para nosotros, no lo es en la misma medida en que lo es una cosa física, digamos por ejemplo un átomo. Y es que la acción*

*humana tiene la virtud de resultarnos comprensible." (Ideas de Dilthey presentadas por Ricoeur, en Ricoeur, 1981. pg. 49).*

- Para las ciencias naturales, la realidad es discreta en el sentido de que puede ser fragmentada en hechos u objetos que pueden ser aislados e individuados. Para las ciencias del espíritu la realidad no puede ser fragmentada. La estructura semántica de la realidad sólo puede ser aprehendida como totalidad. Aislar la acción social y humana del contexto histórico y cultural en el que se produce es escindirla de todo sentido.

- Las ciencias naturales obtienen y examinan hipótesis legaliformes a partir de regularidades empíricas. Los fenómenos físicos han mostrado la peculiaridad de ser uniformes, son por tanto repetibles y en muchos de los casos susceptibles de manipulación. El investigador puede entonces reproducirlos en situaciones controladas y determinar las variables relevantes a fin de establecer una regla precisa que describe el comportamiento del fenómeno observado. En contraste, los fenómenos sociales y humanos son, por su naturaleza, únicos e irrepetibles, no manipulables y su significado relevante no aprehensible por medio de observación empírica, sino más bien por reflexión comprensiva. De tal manera, la posibilidad de emitir explicaciones generales en ciencias sociales y humanas resulta implausible. A este respecto William Dray analiza un ejemplo en el campo de la Historia, que puede resultar muy ilustrativo: "Luis XIV murió en la impopularidad porque había seguido una política que era lesiva para los intereses nacionales de Francia". Si se trata de formular explícitamente la ley en que el historiador implícitamente se basa al dar esta explicación, obtendríamos, por ejemplo, el siguiente enunciado general: "Los gobernantes que siguen una política contraria a los intereses de sus súbditos se hacen impopulares". Si el historiador rechaza la propuesta argumentando que eso sólo es cierto para determinada política en una determinada circunstancia, podemos entonces

agregar estos nuevos elementos como especificaciones de la ley. Llegaríamos así, a un enunciado más preciso: "Los gobernantes que implican a sus países en guerras, persiguen a minorías religiosas y mantienen una corte parasitaria se hacen impopulares". Si conforme a este mismo proceder se hace frente a cada ulterior objeción del historiador, cada nueva especificación de la política de Luis XIV y de la situación de Francia en esa época será incluida en la ley como una condición específica, haciendo de esta serie de leyes cada vez más precisa una serie indefinida. La formulación última a que podría llegarse: "Todo gobernante que sigue la política de Luis XIV en condiciones exactamente iguales a las de él pierde popularidad" contiene un nombre propio y carece por tanto del status de enunciado de una ley." (Presentado en: Habermas, 1970. pg. 110-112)

- Las hipótesis generales de las ciencias naturales pueden ser falsadas por vía de un sólo ejemplo concreto no acorde con dicha hipótesis. Si una hipótesis de la ciencia natural sostiene que "todos los cisnes son blancos" y alguien encuentra un cisne negro, dicha hipótesis puede ser inmediatamente refutada. (Recuérdese el falsacionismo de Popper).

En ciencias sociales y humanas una explicación racional sobre la realidad puede tener una suerte de generalidad, no obstante, un ejemplo contrario a dicha explicación no implica necesariamente su falsación. Si retomamos el ejemplo de Luis XIV, la explicación general según la cual "los gobernantes que siguen una política lesiva a los intereses de la nación se hacen impopulares", puede ser aceptada como un principio más o menos general no obstante encontrar ciertos casos en los que un gobernante que siga tales políticas no sea impopular. Así, según William Dray "a la ley implícita en tales explicaciones es mejor llamarla un principio de acción que una generalización". (Citado en: Habermas, 1970. pg. 115).

- En ciencias naturales, la actitud del investigador hacia su objeto de estudio debe ser imparcial. En el caso de las ciencias

del espíritu la posibilidad de una observación neutral resulta problemática dada *"la humanidad que el científico comparte con aquellos que estudia"* (Kaplan, citado en Habermas, 1970. pg. 177). Mientras que en ciencias naturales el investigador se aproxima a su objeto de estudio sin ideas preconcebidas y libre de prejuicios ( hecho que resulta altamente cuestionable, pero que no discutiremos aquí), el investigador de la acción humana parte ya de una precomprensión de la acción que guía su proceder. Esta precomprensión suministra el contexto en que los fenómenos e interrogantes surgen.

Ahora bien, a fin de responder a tales interrogantes el investigador debe involucrarse en una interacción comunicativa con los agentes sociales en la que el mutuo entendimiento es sólo posible dada la intersubjetividad que los individuos comparten. De este modo, la explicación de la acción social se vale de la misma red semántica que la empleada por los mismos agentes sociales a los que se está estudiando.

Vemos pues, que *"el observador neutral"* es aquí un *"falso modelo"*. Si, en el marco de investigación de las ciencias del espíritu, *"el observador no participa menos que el observado"*, el papel más propio que el investigador debe asumir es el de *"participante reflexivo"*. (Habermas, 1970. pg. 177).

- El objetivo final de las ciencias naturales es la explicación y el control de nuestro entorno material. En contraste, el objetivo final de las humanidades es la generación de interpretaciones plausibles de la realidad que sirvan de base para reorientar y dirigir nuestras acciones en situaciones que nos parecen problemáticas. Es importante destacar aquí que la realidad social y humana al ser interpretada es al mismo tiempo construida.

- Mientras que la explicación del mundo natural aspira a presentar una visión unificada del mundo que nos rodea, la realidad social y humana es susceptible de múltiples interpretaciones. La vida social puede ser entendida desde distintas perspectivas y puede tener diferentes significados para

los distintos agentes. Esta posibilidad de varias interpretaciones no nos conduce a un relativismo total ya que las formas alternativas de entender un hecho dado son restringidas, la interpretación tiene un límite.

- De la ubicación histórica de los sucesos humanos se desprende el hecho de que la interpretación de dichos sucesos nunca es una interpretación completa y acabada. Esto es así, porque "el sentido es un agregado de significados sedimentados que fueron formándose sin parar a partir de retrospectivas siempre nuevas". (Habermas, 1970. pg. 240). Es decir, el significado de un suceso es producto de la interpretación de sucesos anteriores a él y de la expectativa de sucesos futuros.

### III

He descrito hasta aquí las líneas más generales sobre las que se ha desarrollado la argumentación en contra del principio de "monismo metodológico". Permitaseme ahora hacer una aclaración respecto de la distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales que me parece muy importante.

Si bien es cierto que en el presente capítulo se ha manejado la idea de que las ciencias sociales y las ciencias naturales son radicalmente diferentes, apegándonos a las concepciones opuestas de las posturas hermenéutica y positivista. Debe, sin embargo, quedar claro que el establecimiento de tal distinción es una cuestión, que a la luz de los desarrollos posteriores en Filosofía de la Ciencia, presenta matices muy diferentes.

La Filosofía de la Ciencia pospositivista, reconociendo el rigor impositivo de la noción de "racionalidad científica" sustentada por el positivismo, ha dirigido sus esfuerzos a elaborar una concepción alternativa de "racionalidad". Estos esfuerzos han conducido a la Filosofía de la Ciencia contemporánea a un acercamiento con la Hermenéutica.

La imposibilidad de hacer una distinción clara entre términos teóricos y términos observacionales, el consecuente fracaso en la construcción de un lenguaje observacional teóricamente neutro y en la conformación de una base empírica incuestionable contra la cual confrontar teorías, ha llevado a filósofos como Kuhn y Lakatos entre otros, a destacar el papel que juegan factores "externos" en el desarrollo de la ciencia. Estos factores externos engloban cuestiones pragmáticas y cuestiones de índole psicológico y sociológico que, cómo se acepta cada vez más, juegan un papel preponderante en las decisiones, juicios, y trabajo efectivo de los científicos.

Se ha tenido en consecuencia que aceptar, que en las ciencias naturales, las tradiciones, el prejuicio, el acuerdo intersubjetivo (convención), las negociaciones en el seno de una comunidad, la interpretación, etc. también tienen un lugar.

Todo esto nos hace ver que la separación entre ciencias naturales y ciencias sociales y humanas tal vez no sea tan tajante. Aunque, vistas desde las perspectivas positivista y hermenéutica, se nos presentan como polos opuestos.

## CAPITULO IV. LA MENTE DISCURSIVA.

Si cómo dijimos en el capítulo II, el pensamiento es un producto cultural y no es posible entender al individuo aislado, entonces parece más adecuado encausar a la psicología por la vía que los hermenéutas han trazado para las ciencias sociales y humanas.

Visualizar a la psicología desde esta nueva perspectiva conduce a un cambio radical en la concepción de la empresa de investigación psicológica. Cambio que al parecer produce un efecto favorable, un efecto liberador que permite ampliar el horizonte de la psicología hacia ámbitos humanos a los que no se había dado la merecida atención, además, con una perspectiva genuinamente humana capaz de crear un sentido para aquellos aspectos de nuestra vida que verdaderamente nos importan y ocupan. Así pues, el nuevo enfoque de las ciencias sociales puede tener importantes implicaciones para la psicología en general y para el estudio de la mente en particular.

El propósito del presente capítulo es presentar una nueva manera de conceptualizar la "mente" la cual se desprende directamente del naciente movimiento "discursivo" en psicología.

La psicología discursiva puede definirse como una postura interpretativa radicalmente contrapuesta a la psicología científicista de corte positivista. Es por esto que puede ser descrita en términos de sus contrastes con esa psicología que ya nos es familiar. Esta es pues la estrategia que seguiremos en este capítulo. Paralelamente iremos analizando las consecuencias de este nuevo enfoque para una psicología de la mente.

## I

La psicología desde siempre ha estado guiada por un presupuesto esencial: que la ciencia es una empresa objetiva y que la psicología como ciencia debe pretender un conocimiento objetivo. En tanto que existe una realidad objetiva, independiente de nosotros, y en tanto que ésta puede ser conocida (tal cual es), existe entonces una única descripción correcta de esa realidad. Esta descripción correcta constituye la verdad a la que tienden todas nuestras teorías.

Sin embargo, pensadores en el ámbito de la filosofía de la ciencia y de la filosofía de la mente contemporáneos, han desarrollado argumentos para mostrar que este presupuesto es erróneo.

Cómo Hilary Putnam señala, no hay modo de asumir un punto de vista externo a nosotros mismos a fin de confirmar que nuestras creencias sobre el mundo se corresponden efectiva y fielmente con ese mundo de ahí afuera.

El único punto de vista que como humanos podemos asumir es un punto de vista "interno". Toda realidad es una realidad para nosotros y no hay posibilidad de hablar sobre el mundo que no sea desde una perspectiva humana. (*"Dos perspectivas filosóficas" en: Putnam, 1981*).

Incluso los estados sensoriales, que antes se consideraba, podían permitirnos un acceso privilegiado a la realidad, están ya pre-estructurados por la acción de procesos interpretativos.

No hay pues datos puros de la experiencia y como bien señalaron los pos-positivistas "toda observación está cargada de teoría".

Una vez que reconocemos que toda descripción del mundo se hace desde una perspectiva humana, nos topamos con el innegable hecho de que existen múltiples maneras de describir la realidad.

Esta diversidad de descripciones da lugar a una pluralidad de mundos.

Nelson Goodman, un proponente y defensor de esta idea, sostiene que la existencia de múltiples mundos no es una mera metáfora. Los seres humanos, a través de nuestros sistemas de símbolos, categorías, conceptos y prácticas constituimos diferentes realidades. Incluso las nociones de "objeto" y "existencia" que pueden parecer tan básicas, se constituyen a partir de alguna "versión" del mundo. Esto implica que, la existencia de múltiples mundos, no se entiende sólo en un sentido epistemológico o moral, sino incluso en un sentido ontológico.

Es por esto que Goodman sostiene que con las versiones construimos mundos, pero esta actividad de hacer mundos *"no es un hacer con las manos, sino un hacer con las mentes, o mejor con los lenguajes u otros sistemas de símbolos"*. (Goodman, 1984. pg. 76).

Ahora bien, debe quedar claro que aceptar que la realidad se constituye a partir de una cierta perspectiva o versión o esquema, no es lo mismo que decir que la realidad es netamente una construcción humana sujeta a nuestros deseos.

Si entendemos las distintas versiones del mundo como distintas maneras de recortar la realidad, puede decirse entonces que la realidad no se deja recortar de una sola manera. Existe como dice Putnam un "factor objetivo de la experiencia" que nos impone restricciones (Putnam, 1981. pg. 63). En consecuencia, no toda versión del mundo es correcta. Aunque si es posible la existencia de múltiples versiones correctas, ninguna de las cuales puede considerarse privilegiada en relación a las otras, y ninguna de las cuales puede reducirse a las otras.

Puestas así las cosas parece que ya no es posible hablar de una única verdad y que hemos de apelar a criterios de corrección muy distintos de la verdad.

Surge aquí la pregunta: ¿qué criterios de corrección pueden garantizar que nuestras versiones del mundo son correctas, si estos necesariamente son dependientes de alguna versión?

La respuesta de Goodman a esta pregunta sostiene básicamente que, si bien los criterios de corrección no son absolutos y pueden variar de un mundo a otro, tampoco son arbitrarios: *"...., ¿cómo podemos establecer siempre cualquier cosa de una manera definitiva, completamente, y con seguridad plena, incluso en el caso de la perogrullada más evidente y de los credos más protegidos?. Por supuesto, la contestación es que no es posible y que no es culpa mía que así sea. Ni por medio de la lógica, ni empleando cualesquiera otros medios, podemos probar algo a partir de la nada. Tenemos que comenzar con algunas premisas y principios; y no disponemos de certezas absolutas e incontrovertibles. Pero eso no significa que debemos partir de suposiciones poco fundadas. Seguimos nuestras convicciones y aquello en lo que confiamos, lo cual puede verse fortalecido, debilitado o incluso cambiar completamente, cuando nos esforzamos por construir versiones correctas o mundos, tomando estas cosas como fundamento. Los puntos de partida, los de llegada, o los pasos seguidos a lo largo del proceso, no son ni absolutos, ni arbitrarios". (Goodman, 1984. pg. 73).*

Hay una consecuencia importante, para lo que aquí nos importa, que se desprende de la existencia de múltiples mundos.

Una vez que se pierde la idea de un único mundo y una única versión correcta, y una vez que se reconoce el papel constitutivo de los símbolos en nuestra visión del mundo, hemos de enfrentar un cambio drástico en la manera de abordar el estudio del proceso de conocimiento, pues la pregunta ya no es ¿cómo llegamos a conocer la verdad?, sino más bien ¿cómo configuramos simbólicamente nuestras experiencias a fin de darles un sentido coherente con nuestras creencias, deseos, intenciones, expectativas, fines, etc.?

Esta última es la pregunta que propiamente interesa a la psicología discursiva.

## II

La concepción objetivista de la ciencia ha llevado a la psicología y a la filosofía de la mente por otros caminos erróneos. Como John Searle nos hace ver, se tiene la idea de que si hay una realidad objetiva ésta debe ser igualmente accesible a todo observador competente. En este sentido, esa realidad objetiva debe ser una realidad física.

Esto es lo que ha inducido a muchos a creer que la única forma científicamente aceptable de estudiar la mente es como un conjunto de procesos objetivables. De ahí que características esencialmente subjetivas de la mente tal como la intencionalidad y la conciencia hallan sido relegadas como meros epifenómenos: ¿cómo podría ser que una creencia o un deseo pudieran "ser causa de" o dar cuenta del comportamiento humano?.

De ahí también que el estudio de lo mental se halla centrado en el comportamiento objetivo, lo cual implica que sólo a través de inputs y outputs claramente verificables es posible dilucidar la naturaleza de los procesos que ocurren en la "caja negra". Pero una vez que nuestros criterios para atribuir estados mentales a otras personas (o a animales o a máquinas) son criterios basados en comportamiento objetivo la investigación de lo mental asume necesariamente el punto de vista de la tercera persona.

Esto implica que en vez de preguntarnos "*¿Qué es tener una creencia?*", "*¿Qué es tener un deseo?*", [...], nosotros preguntemos la cuestión en tercera persona, *¿Bajo que condiciones podríamos nosotros desde fuera atribuir creencias, deseos, etc., a algún otro sistema?*". (Searle, 1992. pg. 16).

Sin embargo, no podemos negar que todo estado mental es un estado mental de alguien y es, por tanto, un estado mental para ese alguien que lo experimenta. Es por esto que Searle nos dice que el punto de vista de la primera persona es primario

En la perspectiva de Searle, lo que nos ha llevado a asumir esta posición equivocada es una confusión entre lo que él llama el sentido epistemológico y el sentido ontológico de la distinción objetivo/subjetivo: "*Hay una persistente confusión entre la*

*demanda de que nosotros debemos tratar tanto como sea posible de eliminar prejuicios personales subjetivos en la búsqueda de la verdad y la demanda de que el mundo real no contiene elementos que son irreductiblemente subjetivos". (Searle, 1992. pg. 19).*

Si bien la primera demanda es un ideal que vale la pena aún cuando no sea posible alcanzarlo, la segunda demanda es falsa: "No todo de la realidad es objetivo" (existen diferentes "categorías de realidad empírica"). (Ibidem.). Y para Searle los estados mentales tienen una ontología irreductiblemente subjetiva.

La psicología discursiva reconoce el carácter subjetivo y la ontología de primera persona propia de los estados mentales.

### III

La ciencia, a lo largo de su desarrollo, nos ha mostrado repetidas veces que nuestras visiones intuitivas o de sentido común acerca del mundo son erróneas: hemos tenido que reconocer que la Tierra no era el centro del universo, que nuestra especie no es esencialmente diferente de las múltiples especies animales con las que compartimos el planeta, incluso nuestra concepción de la materia ha cambiado radicalmente una vez que la Física nos ha enseñado a ver a los objetos materiales como agregados de partículas capturadas en campos de fuerza.

Hechos como estos nos han llevado a desconfiar de nuestras intuiciones. Es por esto que en el ámbito de la psicología hemos dado por sentado que todas nuestras nociones de sentido común acerca del funcionamiento psíquico deben estar equivocadas. En esta medida, las explicaciones que la gente habitualmente da al comportamiento de otras personas y al suyo propio, no pueden ser correctas.

En contraste con esta posición, la psicología discursiva reconoce plenamente la importancia de la psicología popular.

La psicología popular se constituye por el conjunto de explicaciones peculiares que un grupo cultural da al comportamiento y funcionamiento psíquico de las personas. Estas explicaciones configuran un sistema mediante el cual, la gente organiza y estructura su conocimiento del mundo social y a partir del cual orienta y dirige sus acciones. De aquí la importancia que el enfoque discursivo atribuye al punto de vista o sentido del agente como determinantes esenciales de sus acciones. Y a la inversa, la importancia de la acción para la comprensión del sentido y de las interpretaciones por las que el agente se orienta.

Ahora bien, a diferencia de otras teorías que puede producir un grupo cultural para dar cuenta de fenómenos del mundo natural: "etnobotánica", "etnoastronomía", etc., la psicología popular (que como Bruner bien sugiere podría ser llamada "etnopsicología") nunca podrá ser desplazada por una teoría científica. La razón de esto, nos dice Bruner, es que la psicología popular es el instrumento mismo mediante el cual "la cultura moldea a los individuos de acuerdo con sus requerimientos" (Bruner, 1990. pg. 30), e incluso, "la psicología científica forma parte de ese mismo proceso cultural" (Ibidem).

Así las cosas, la psicología popular se nos presenta como el punto de partida innegable de cualquier teorización psicológica. En los términos de Goodman, la psicología popular podría visualizarse como el primer mundo con el que contamos para edificar otros mundos o teorías psicológicas.

#### IV.

En contraste con la psicología precedente, que aspiraba al uso de lenguajes formales para la expresión de sus teorías y postulados, la psicología discursiva considera a la "narrativa" como el modo de expresión idóneo para hablar acerca de las intenciones y de las acciones humanas. Y es que, sin lugar a dudas, es la "narrativa"

la forma de discurso con la que las personas organizan significativamente su mundo.

Esto lo establece claramente Jerome Bruner, en su distinción entre lo que él llama "modalidad narrativa" y "modalidad paradigmática" de pensamiento. Para él, la narrativa da lugar a un modo muy diferente de "ordenar la experiencia y de construir la realidad" si se le compara con la modalidad paradigmática (o lógico-argumentativa): *"Un buen relato y un argumento bien construido son clases naturales diferentes. Los dos pueden usarse como un medio para convencer a otro. Empero, aquello de lo que convencen es completamente diferente: los argumentos convencen de su verdad, los relatos de su semejanza con la vida. En uno la verificación se realiza mediante procedimientos que permiten establecer una prueba formal y empírica. En el otro no se establece la verdad sino la verosimilitud"*. (Bruner, 1986. pg. 23).

Todo esto es congruente con algo que ya se había mencionado: el lenguaje que usamos en la vida cotidiana no tiene como función el representar figurativamente un mundo, sino más bien el constituir significativamente un mundo.

## v

En relación a los conceptos "información" y "significado" puede decirse que la diferencia entre ellos es sustancial. Mientras que "información" se refiere a una serie de datos no interpretados que pueden manipularse de diversas maneras de acuerdo con reglas precisas; "significado" se refiere a una amplia gama de contenidos: cognoscitivos, afectivos, etc. que dan un sentido a la experiencia y cuyas reglas de uso no tienen un carácter absoluto.

La metáfora del ordenador ha dominado el estudio de la mente hasta hoy en día. De aquí que el "procesamiento humano de información" se instituyera como un concepto de fundamental

relevancia. No obstante, para la psicología discursiva el concepto fundamental de la teoría cognoscitiva no es más la "información" ni el "procesamiento humano de información", sino más bien, el "significado" y la "construcción de significado" en el medio de la cultura.

## VI

Para la psicología discursiva el lenguaje sigue siendo una metáfora del pensamiento, pero no ya el lenguaje como estructura lógica sino el lenguaje como discurso, es decir, el lenguaje como producto construido conjuntamente con otros individuos y con una intención comprensible, en el seno de una comunidad.

De este modo, la nueva metáfora de la mente es el discurso. La mente es un discurso, pero no un discurso aislado e individual (en tal caso no sería un discurso), sino un discurso en el discurso más general de la cultura.

El pensamiento puede entonces ser entendido cómo el uso individual de sistemas simbólicos que derivan de procesos discursivos interpersonales.

Según Rom Harré *"debemos aprender a ver la mente como el punto de encuentro de un amplio rango de influencias estructurantes cuya naturaleza puede sólo ser pintada sobre un lienzo más amplio que el provisto por el estudio del organismo individual"*. Nos dice también más adelante *"el estudio de la mente es una forma de entendimiento del fenómeno que surge cuando diferentes discursos socioculturales son integrados dentro de un individuo humano identificable situado en relación a esos discursos"* (Harré, 1994. pg. 22).

En este sentido, la mente es sólo el punto de intersección de múltiples discursos histórica, social y culturalmente situados.

En consecuencia, la única lógica que puede ser aplicada al estudio de la mente es la lógica del discurso.

## VII

En tanto que la mente puede entenderse como un discurso, ésta es, al igual que todo discurso, una construcción social y no (cómo postula el computacionalismo), el producto aislado e individual resultante del funcionamiento de la mente-cerebro. Esto último no implica que el factor funcional-biológico sea irrelevante, pero el enfoque discursivo confiere al factor social el papel más determinante en la estructuración del pensamiento. En relación a esto Rom Harré nos dice, en base a cierta investigación neurobiológica, que hay la posibilidad de que los mecanismos cerebrales sean ellos mismos alterables como consecuencia de diferentes ambientes sociales. Es decir, es posible que las funciones del cerebro estén modeladas por la influencia de factores sociales y culturales.

Básicamente, esta misma idea es defendida por Clifford Geertz cuando denuncia como falsa la teoría que él llama "teoría del punto crítico" de la evolución de la cultura.

Según dicha teoría, el desarrollo cultural del hombre inició en algún momento después que el desarrollo biológico y cerebral se hubo completado. En oposición a esto, Geertz sostiene que: "*...por lo menos formas elementales de actividad cultural y protocultural (simple fabricación de herramientas, caza, etc.) parecen haberse registrado entre algunos de los australopitecus y esto indica que hubo un traslado o superposición de un millón de años entre el comienzo de la cultura y la aparición del hombre tal como lo conocemos hoy ..[...]..Esto significa que la cultura más que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo..[...]..Entre las estructuras culturales, el cuerpo y el cerebro se creó un sistema de realimentación positiva en el cual cada parte modelaba la respuesta de la otra..[...]..Al someterse al gobierno de programas*

*simbólicamente mediados para producir artefactos, organizar la vida social o expresar emociones el hombre determinó sin darse cuenta de ello los estadios culminantes de su propio destino biológico". (Geertz, 1973. pg. 53-54).*

### VIII

Otra peculiaridad del enfoque "discursivo" de la mente, es que éste expande el ámbito de lo mental. Si para la psicología cognoscitiva tradicional el estudio de la mente abarca casi exclusivamente el estudio de destrezas intelectuales; para el enfoque discursivo el estudio de la mente va mucho más allá. La mente no es sólo inteligencia, memoria, atención etc., la mente puede abarcar ahora toda la gama de manifestaciones humanas: afectividad, intenciones, deseos, creencias, motivos, creatividad, arte, los cuales pueden ya ser aceptados como "cognoscitivos".

Esta ampliación implica que se ha reconocido que el sentimiento y la emoción también juegan un papel en la estructuración y reorganización de nuestra realidad y que pueden, por lo tanto, funcionar cognoscitivamente. Pero no se trata sólo de que la emoción pueda tener una función cognoscitiva, se reconoce además, que la cognición tiene también una dimensión emotiva. En suma, cognición y emoción no pueden ser escindidos. Como bien dice Goodman: *"En el arte, y pienso también que en la ciencia, la emoción y la cognición son interdependientes: el sentimiento sin entendimiento es ciego, y el entendimiento sin sentimiento es vacío". (Goodman, 1984. pg. 25).*

## CONCLUSION

El punto central que el presente trabajo ha intentado destacar es el siguiente: la naturaleza de las diferencias entre el paradigma dominante en psicología cognoscitiva, a saber el enfoque computacional de la mente; y el emergente enfoque al que hemos dado en llamar "discursivo" (adoptando la terminología de Harré); puede ser entendida, en gran parte, como una diferencia en la noción subyacente de ciencia que ambas posturas presuponen.

En consecuencia, muchos de los contrastes que es posible encontrar entre un enfoque computacional y un enfoque discursivo de la mente, son esencialmente los mismos contrastes que podemos encontrar entre las concepciones positivista y hermenéutica de la ciencia.

Otra manera de destacar el mismo hecho es aseverar que existe y ha existido una influencia de la filosofía de la ciencia en la psicología cognoscitiva. Esta influencia ha sido presentada aquí a dos niveles. A un nivel metodológico, parece un hecho evidente que la autoconcepción que de sí mantiene una disciplina como ciencia, juega un papel fundamental en el establecimiento de sus fines y en el establecimiento de los medios (metodologías) adecuadas para alcanzarlos. A un nivel teórico o de contenido, se ha destacado que las nociones de "ciencia" y "mente" se hallan vinculadas en tanto que la noción de "racionalidad de la ciencia" es consecuente con la noción de "racionalidad de la mente". Aquí podemos agregar que este vínculo teórico entre filosofía de la ciencia y psicología cognoscitiva es perfectamente entendible si caemos en la cuenta de que ambas son, en cierto modo, una "teoría del conocimiento" (aunque claro está, con intereses y tradiciones diferentes).

Ahora bien, analizadas la filosofía de la ciencia y la psicología cognoscitiva en una perspectiva diacrónica, es interesante advertir también un desarrollo paralelo.

Así, la trayectoria de desarrollo que la filosofía de la ciencia ha seguido -desde el positivismo lógico hasta una filosofía de la ciencia que se aproxima cada vez más a una visión hermenéutica del conocimiento- muestra un importante paralelismo con la trayectoria de desarrollo de la psicología cognoscitiva, desde un enfoque algorítmico o computacional de la mente hasta un enfoque discursivo.

Y finalmente podemos concluir que, básicamente la pauta de desarrollo, tanto en la filosofía de la ciencia como en la psicología cognoscitiva, ha estado marcada por el reconocimiento de dos hechos fundamentales:

- No existe un algoritmo o conjunto de reglas precisas que puedan dar cuenta, ni de la toma de decisiones y justificación de teorías en la ciencia, ni del funcionamiento de la mente.
- Sólo un análisis íntegro que incluya factores socioculturales puede dar cuenta cabal, tanto de la racionalidad del progreso científico como de la racionalidad de la mente individual.

## **BIBLIOGRAFIA.**

Apel, K. O. (1972): La Transformación de la Filosofía.  
Madrid, Ed. Taurus, 1985.

Austin, J. L. (1962): Cómo hacer cosas con palabras.  
España, Editorial Paidós, 1996.

Ayer, A. J. (1959): El Positivismo Lógico.  
México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Bruner, Jerome (1986): Realidad mental y mundos posibles.  
Barcelona, Gedisa editorial, 1988.

Bruner, Jerome (1990): Actos de significado. Más allá de la  
revolución cognitiva. Madrid, Alianza editorial, 1991.

Fernández Christlieb, P. (1994): La Psicología Colectiva un fin de  
siglo más tarde. Editorial Antropos y Colegio de Michoacán.

Fodor, J. A. (1975): El lenguaje del pensamiento.  
Madrid, Alianza editorial, 1984.

Gadamer, H.G. (1960): Verdad y Método.  
España, Ed. Sígueme, 1977.

Gardner, Howard (1985): La nueva ciencia de la mente. Historia de  
la revolución cognitiva. Argentina, Paidós, 1987.

Geertz, Clifford (1973): La interpretación de las culturas.  
España, Gedisa editorial, 1997.

Goodman, Nelson (1984): De la mente y otras materias.  
Madrid, Editorial Visor, 1995.

- Habermas, J. (1970): La lógica de las ciencias sociales.  
Madrid, Editorial Tecnos, 1982.
- Harré, R., Guillet, G. (1994): The Discursive Mind.  
U.S.A., Sage Publications.
- Hierro S. Pescador (1986): Principios de Filosofía del lenguaje.  
Madrid, Alianza editorial.
- Moro Simpson, T., (1969): Semántica Filosófica: Problemas y  
Discusiones. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Posner, Michael (1989): Foundations of Cognitive Science.  
Cambridge Massachussets, MIT Press, 1991.
- Putnam, Hilary (1981): Razón, Verdad e Historia.  
España, Ed. Tecnos, 1988.
- Putnam, Hilary (1988): Representación y Realidad.  
Barcelona, Gedisa editorial, 1990.
- Ricoeur, Paul. (1981): Paul Ricoeur. Hermeneutics and the Human  
Sciences. Editado por Thompson, J. B.. U.S.A. , Cambridge  
University Press, 1985.
- Searle, J. (1981): La Revolución Chomskyana en la Lingüística.  
En G. Hartman (Ed.). Sobre Noam Chomsky: Ensayos Criterios.  
Madrid, Alianza.
- Searle, J. (1992): The Rediscovery of the Mind.  
U.S.A. Massachusetts Institute of Technology.
- Velasco Gómez, A. (1995): La hermeneutización de la Filosofía de  
la Ciencia contemporánea. Dianoia. Anuario de Filosofía. Vol. XLI

Von Wright, G.H. (1971): Explicación y Comprensión.  
Madrid, Alianza editorial, 1979.

Wittgenstein, L., (1922): Tractatus Logico-Philosophicus.  
Madrid, Alianza editorial, 1973.