

Daniel Kalpokas*

En su artículo “Dos argumentos a favor de la dependencia del pensamiento con respecto al lenguaje”, Bermúdez retoma un argumento que ya había presentado en *Thinking without words* (2003)¹. La tesis que pretende probar dicho argumento es que el pensamiento conceptual depende de la posesión del lenguaje natural (y no, como piensan Fodor y otros, del lenguaje del pensamiento). La estrategia argumentativa general de Bermúdez consiste en contrastar su propio argumento con otro que le atribuye a Brandom, a fin de mostrar un supuesto punto ciego en el argumento de este último. Dicho punto ciego consistiría en la inadvertencia, por parte de Brandom, de que las preguntas acerca del vehículo y la estructura de los pensamientos no son independientes de las preguntas sobre las habilidades inferenciales de nivel personal. Dicho en otros términos, el punto ciego surge —según Bermúdez— al pensar que las cuestiones sobre la estructura y los vehículos del pensamiento surgen exclusivamente en el nivel subpersonal, de modo tal que no precisan ser consideradas en las discusio-

*UNC - CONICET

1 A decir verdad, aunque en el artículo que estamos comentando Bermúdez retoma su argumento de *Thinking without words*, allí él no ubica dicho argumento en el contexto de la disputa entre conceptualistas y no conceptualistas y, por ende, no habla acerca del pensamiento en términos de pensamiento conceptual o no conceptual.

nes en torno a la posesión de conceptos. Así, en contraste con la posición atribuida a Brandom, el argumento de Bermúdez intenta resaltar la relevancia que las consideraciones acerca de los vehículos y la estructura del pensamiento tienen para la tesis de que el pensamiento conceptual depende del lenguaje.

En este contexto, la especificación “conceptual”, en la expresión “pensamiento conceptual”, es importante ya que, lo que para Bermúdez constituye otra forma de pensamiento —a saber, el pensamiento no conceptual— está fuera del alcance de su argumento. Su argumento pretende probar, pues, que el pensamiento conceptual depende del lenguaje. El pensamiento que es atribuible a criaturas no lingüísticas es, por tanto, desde el punto de vista de Bermúdez, no conceptual.

Ahora bien, ¿cómo concibe Bermúdez el pensamiento conceptual? En el artículo que estamos considerando, afirma:

Propongo considerar la posesión de conceptos y el pensamiento conceptual más en general como una cuestión fundamentalmente reflexiva. Es decir, los sujetos de pensamientos conceptuales deben ser capaces de reflexionar sobre sus propios pensamientos. Deben tener una aprehensión reflexiva de las relaciones inferenciales entre pensamientos, de las relaciones de evidencia entre percepciones y pensamientos, y de las relaciones de justificación que hay entre los pensamientos y las acciones (Bermúdez, pp. 118).

La idea principal de Bermúdez es que el pensamiento conceptual, que es esencialmente de carácter reflexivo, involucra pensamientos de orden superior, esto es, pensamientos que tienen a otros pensamientos como sus objetos. Se puede decir, pues, que el pensamiento conceptual —siempre según Bermúdez— involucra esencialmente pensamientos de, al menos, segundo orden, que versan sobre pensamientos de primer orden (esto es, pensamiento que versan sobre el mun-

do). Su argumento, pues, pretende establecer la dependencia de esta suerte de pensamiento con respecto al lenguaje².

El argumento principal de Bermúdez puede reconstruirse del siguiente modo:

Premisa 1: El pensamiento conceptual es esencialmente reflexivo, esto es, requiere que uno pueda pensar acerca de pensamientos de primer orden.

Premisa 2: Pensar acerca de pensamientos de primer orden requiere que uno se represente e identifique los pensamientos de primer orden acerca de los cuales es capaz de pensar.

Premisa 3: Sólo por medio de palabras podemos representarnos los pensamientos de primer orden.

Conclusión: Por tanto, pensar acerca de pensamientos requiere lenguaje natural.

Examinemos la primera premisa del argumento. La idea de que el pensamiento conceptual es esencialmente reflexivo parece implicar la tesis de que no hay, ni puede haber, pensamiento *sólo* de primer orden —esto es, pensamiento no reflexivo— que sea conceptual³. Por tanto, tal como plantea las

2 Sin embargo, líneas más abajo Bermúdez concede que “Quien no esté convencido de que el pensamiento conceptual es esencialmente reflexivo [...] puede considerar el siguiente argumento como un argumento que se aplica solamente a los aspectos de orden superior del pensamiento conceptual” (p. 118). Esto matiza, pero al mismo tiempo debilita, la tesis de Bermúdez, pues seguramente es *prima facie* más plausible pensar que el pensamiento conceptual de segundo orden depende del lenguaje, que pensar que toda forma de pensamiento de primer orden depende del lenguaje.

3 Por ejemplo, Bermúdez afirma: “Esta caracterización de la esfera de lo conceptual pretende ser muy afín al espíritu del trabajo del propio Brandom (mientras que deja abierta la posibilidad de formas de pensamiento y de inferencias que no son reflexivas, y que, por ende, contarían como no conceptuales)” (p. 118).

cosas Bermúdez, o bien el pensamiento es conceptual y, por tanto, reflexivo (lo cual involucra pensamiento de, al menos, segundo orden); o bien el pensamiento es no conceptual y, por tanto, no reflexivo (es decir, no involucra pensamiento de orden superior). El tipo de pensamiento que, para Bermúdez, es no conceptual y no reflexivo sería un tipo de pensamiento exclusivamente de primer orden. Esta es la forma de pensamiento que, precisamente, Bermúdez atribuye a criaturas no lingüísticas⁴.

Ahora bien, es preciso notar aquí una dificultad que surge del modo en que Bermúdez concibe el pensamiento conceptual. La tesis de que el pensamiento conceptual es esencialmente reflexivo, junto con la de que el pensamiento no reflexivo es de naturaleza no conceptual, implican que no puede haber pensamiento conceptual de primer orden sin pensamiento conceptual de, al menos, segundo orden. Pero esta implicación parece conducir a un regreso. En efecto, si la existencia del pensamiento conceptual de primer orden requiere de la existencia de, al menos, pensamiento conceptual de segundo orden, entonces seguramente puede sostenerse algo semejante para el caso del pensamiento conceptual de segundo orden: la existencia del pensamiento conceptual de segundo orden requiere la existencia de pensamiento conceptual de tercer orden y así sucesivamente. Si, para detener el regreso, se postulara algún tipo de explicación que dé cuenta de la existencia del pensamiento conceptual de segundo orden sin apelar a la existencia de pensamiento conceptual de tercer orden, entonces bien podría preguntarse por qué esa explicación (o una explicación semejante), aplicada al caso del

4 Sobre la base de cierta evidencia empírica, Lurz discute la tesis de Bermúdez según la cual los animales no humanos carecerían de pensamientos de segundo orden. Véase Lurz (2007).

pensamiento conceptual de primer orden, no podría explicar también cómo es posible que exista tal tipo de pensamiento sin necesidad de recurrir a la existencia de pensamiento conceptual de segundo orden.

En Bermúdez (1998, p. 71), ya había expresado sus dudas respecto de la posibilidad de concebir el pensamiento conceptual de primer orden independientemente de cualquier tipo de pensamiento conceptual de orden superior. Allí dice:

Ciertamente, es posible estar justificado (o garantizado) a realizar ciertas transiciones inferenciales sin ser capaz de proveer una justificación (o garantía) para esa transición inferencial. [...] Lo que no parecer ser verdadero es que uno pueda estar justificado a realizar una transición inferencial aun si uno no es capaz de proveer de justificación alguna para ninguna transición inferencial. Pero proveer de justificaciones es una actividad paradigmáticamente lingüística. Proveer justificaciones es una cuestión de identificar y articular las razones para una clasificación, inferencia o juicios dados. [...] La mera sensibilidad a la verdad de transiciones inferenciales que involucran un concepto dado no es suficiente para la posesión de ese concepto. Se requiere de sensibilidad racional, y la sensibilidad racional viene únicamente con el dominio del lenguaje.

Naturalmente, la actividad de proveer algún tipo de justificación para lo que uno piensa involucra pensamientos de segundo orden, esto es, pensamientos que justifican otros pensamientos de un orden inferior. ¿Pero por qué sostener que “Lo que no parece ser verdadero es que uno pueda estar justificado a realizar una transición inferencial aun si uno no es capaz de proveer de justificación alguna para ninguna transición inferencial”? ¿Por qué “la mera sensibilidad a la verdad de las transiciones inferenciales que involucran un con-

cepto dado” no habría de ser suficiente para la posesión de ese concepto?⁵ Ciertamente, se puede conceder que la capacidad para *dar* razones a favor de lo que uno cree o hace supone la capacidad para tener pensamientos conceptuales de orden superior. Asimismo, es obvio que la práctica de justificar lo que uno cree y hace supone el dominio del lenguaje. Pero, ¿por qué la incapacidad para justificar —para dar y pedir razones en el espacio lógico de las razones— habría de hacer imposible que uno esté de hecho justificado al creer o hacer tal o cual cosa? Supongamos que una criatura posee sensibilidad para algunas transiciones inferenciales que van, pongamos por caso, de sus percepciones a sus creencias, de algunas de sus creencias a otras creencias, y de sus percepciones y creencias a sus acciones. Supongamos, además, que es incapaz de dar razones de lo que cree y hace. ¿Por qué, en el caso imaginado, tendríamos que decir que la criatura no posee conceptos, o pensamientos conceptuales de primer orden? Imaginemos por un momento que la criatura en cuestión percibe un predador en las inmediaciones y que, como consecuencia, emprende la huida. ¿Por qué no decir que su sensibilidad a la transición inferencial que va desde el peligro percibido hasta su acción de huir es racional? ¿Por qué no decir que su percepción del predador es una muy buena razón, desde su propio punto de vista, para huir? ¿Por qué no decir que la criatura en cuestión *está justificada* en hacer lo que hace, aunque sea incapaz de *justificar* sus acciones?⁶

Por supuesto, si uno cree que, como piensa Bermúdez, “Hacer inferencias requiere aprehender reglas generales de inferencia y reconocer que su aplicación es apropiada en una

5 Esta afirmación de Bermúdez es desconcertante. ¿Cómo se podría tener sensibilidad a la verdad de transiciones inferenciales que involucran un concepto dado, si no se poseyera el concepto en cuestión?

6 He defendido este punto de vista en Kalpokas (2013).

situación dada” (1998, p. 70)⁷, entonces tendrá al menos una razón para pensar que, a menos que una criatura sea capaz de justificar sus creencias y acciones, no podrá tener justificación alguna para lo que cree y hace. Pero la idea de que, para poder hacer inferencias, uno tiene que “aprehender reglas generales de inferencia y reconocer que su aplicación es apropiada en una situación dada” es demasiado demandante. Después de todo, el primer intento de sistematizar las reglas de la inferencia válida fue realizado por Aristóteles, esto es, mucho tiempo después de que los seres humanos aprendieran a razonar; y su intento de sistematización consistió, al menos en parte, en una explicitación de las reglas que *ya* estaban siendo usadas intuitivamente en el razonamiento diario⁸. De modo que, si concebimos el razonar como un saber hacer algo, antes que como la aplicación consciente de reglas previamente formuladas, no hay razón para negar la existencia posible de pensamiento conceptual de primer orden que no esté acompañado por el pensamiento de un orden superior. No hay razón para sostener, pues, que el pensamiento conceptual es esencialmente reflexivo. Así, podemos decir efectivamente que una criatura posee una razón para huir, digamos, porque ha percibido un predador en las inmediaciones, aunque sea incapaz de justificar la transición inferencial que va desde su percepción a su acción. Lo que se requiere para tener una razón para huir no es, como parece pensar Bermúdez, la capacidad para hacer explícita esa razón, junto con la habilidad para determi-

7 Nótese que Bermúdez exige, no sólo el conocimiento explícito de las reglas inferenciales, sino la capacidad para evaluar, caso a caso, si su aplicación ha sido correcta.

8 Por supuesto, sigo aquí algunas de las observaciones que hace Ryle en el capítulo 2 de *The concept of mind* (1949). La concepción que Bermúdez tiene de la mente resulta bastante semejante a la que Ryle critica bajo el mote de “leyenda intelectualista”.

nar si las reglas inferenciales utilizadas en el caso en cuestión han sido aplicadas correctamente, sino, simplemente, la capacidad para comprender el estado de cosas percibido y el deseo de evitar ser capturado. Para que la percepción de un predador constituya una razón para huir, la criatura tiene que ser capaz de advertir (aunque sea vagamente) cuáles podrían ser las consecuencias que se siguen de la presencia del predador. No se requiere, además, que la criatura sepa o piense que su percepción justifica su acción.

Si lo dicho hasta aquí es correcto, entonces puede afirmarse que no debemos suponer que no pueda existir pensamiento conceptual de primer orden sin pensamiento conceptual de segundo orden y, por ende, también puede sostenerse, como corolario, que el argumento de Bermúdez no muestra que la primera clase de pensamiento dependa necesariamente del lenguaje. Resta examinar si el argumento de Bermúdez efectivamente prueba que el pensamiento conceptual que involucra pensamiento de un orden superior depende necesariamente del lenguaje natural.

Consideremos ahora la premisa 3 del argumento de Bermúdez (Sólo por medio de palabras podemos representarnos los pensamientos de primer orden). La alternativa, aquí, son los modelos pictóricos. El argumento de Bermúdez a favor de las palabras como vehículos del pensamiento, y en contra de los modelos pictóricos, es el siguiente. A fin de considerar un pensamiento de primer orden para evaluarlo lógicamente y epistémicamente, debemos primero representárnoslo. Pero esto requiere que podamos identificar dicho pensamiento en virtud de su rol inferencial. Y para esto, precisamos captar —sostiene Bermúdez— su estructura canónica. Ahora, la estructura canónica de un pensamiento es perspicua sólo cuando dicho pensamiento es expresado en oraciones del lenguaje natural. Por tanto, sólo podemos pensar acerca de pensamientos de

primer orden cuando nos los representamos por medio de palabras.

Dejando a un lado la cuestión de si este argumento prueba que nos representamos los pensamientos de primer orden por medio de palabras, antes que por medio de modelos pictóricos, hay un punto que merece discusión. Según Bermúdez, “Cuando pienso un pensamiento de orden superior que tiene a este pensamiento de primer orden [que *a es F*] como su objeto, sin embargo, mi captación del rol inferencial del pensamiento de primer orden tiene que ser explícita” (p. 122). Pero, ¿por qué habría de aceptarse que, para identificar un pensamiento, se deba tener, como afirma Bermúdez, una captación *explícita* de su rol inferencial? Supongamos que pienso, por ejemplo, acerca de mi pensamiento de que *a es F*. ¿Es cierto que no puedo identificar dicho pensamiento hasta tener una captación explícita de su rol inferencial? ¿Tengo que decirme a mí mismo que, por ejemplo, si *a es F*, entonces *Hay al menos un a que es F*, que si *a es F*, entonces *a es G*, etc., para poder saber acerca de qué pensamiento estoy pensando?⁹ Independientemente del hecho de que, en mi opinión, muchas veces iniciamos una consideración lógica o epistémica de pensamientos de primer orden antes de haber advertido explícitamente su rol inferencial, parece haber un problema lógico involucrado aquí. Si es cierto que, para identificar un pensamiento como el de que *a es F*, debo captar explícitamente su rol inferencial, entonces parece que debemos haber podido identificar dicho pensamiento antes de poder examinar cuál es su rol inferencial. Dicho provocativamente, parece que debemos haber identificado el pensamiento *a es F* antes de

⁹ ¿Y tengo que ser capaz de captar *todas* las relaciones inferenciales y de evidencia de dicho pensamiento antes de poder identificarlo, o sólo algunas? Y si sólo algunas, ¿cuáles? ¿Y cuántas?

haberlo podido identificar. Pues sólo después de que hemos podido pensar acerca del pensamiento *a es F*, sabiendo qué es lo que estamos pensando, parece que estamos en condiciones de poder captar explícitamente su rol inferencial. Quizás, al considerar un pensamiento propio, lo identificamos de un modo más primitivo que por medio de su rol inferencial; o quizás sea cierto que lo identificamos por medio de su rol inferencial, sólo que *implícitamente*. Lo que no parece ser cierto es que uno deba captar *explícitamente* el rol inferencial de un pensamiento para poder identificarlo.

Por otra parte, la premisa 3 del argumento de Bermúdez expresa el pasaje de lo que él llama “ascenso intencional” a lo que Quine denomina “ascenso semántico”. Por “ascenso intencional” Bermúdez entiende el desplazamiento desde el pensar de ciertas formas a pensar acerca de esas formas de pensar. Y por “ascenso semántico” entiende el desplazamiento desde el hablar en determinados términos a hablar acerca de esos términos. Ahora bien, el primero —sostiene Bermúdez— requiere del segundo, pues “Sólo podemos pensar acerca de los pensamientos gracias a que pensamos acerca de las palabras. Puesto que el pensamiento conceptual es fundamentalmente reflexivo, esto conduce a la conclusión de que el contenido conceptual es dependiente del lenguaje” (p. 119). Se pueden hacer aquí dos comentarios al respecto.

En primer lugar, Bermúdez no introduce ninguna matización acerca del papel que desempeñan los vehículos mentales en nuestras representaciones de nuestros pensamientos de primer orden. Pero seguramente pensamos, o podemos pensar, acerca de muchas otras cosas que no son representadas por palabras. Uno puede pensar acerca de un paisaje visto, una fotografía, una película, una pintura, una operación matemática o un mapa. Los ajedrecistas, por ejemplo, evalúan sus jugadas pensando en las piezas y las posiciones que ocu-

pan en el tablero. Incluso si las palabras juegan un papel en sus consideraciones, no parecen agotar el contenido de sus pensamientos. Más bien, parece que el ajedrecista se representa las posiciones resultantes en el tablero, como si pudiera verlas realmente plasmadas ante sus ojos¹⁰. Y los compositores examinan si ciertas combinaciones sonoras son apropiadas o no a sus propósitos musicales. No parece que, para pensar acerca de combinaciones sonoras, uno deba representárselas en palabras. Ni siquiera es claro cómo uno podría poner en palabras una melodía, por ejemplo, o una mera sucesión de sonidos acerca de los cuales está pensando.

En segundo lugar, se puede aceptar naturalmente que para poder considerar reflexivamente un pensamiento como tal, sea preciso primero representarlo. Pero, ¿por qué para hacer esto uno debería pensar acerca de las palabras (o, más en general, en los vehículos del pensamiento que vamos a considerar)? Bermúdez piensa que las palabras del lenguaje natural son los vehículos de nivel personal que nos capacitan para pensar acerca de nuestros pensamientos (esto es lo que lo diferencia de los fodorianos, que piensan que los vehículos trabajan a nivel subpersonal). Pero las palabras y oraciones, en verdad, no representan nada. Pensar acerca de las palabras no es pensar acerca de nuestros propios pensamientos, pues uno puede pensar acerca de palabras y oraciones que no

10 Ciertamente, cuando atribuimos a un ajedrecista un pensamiento como “Cree que si sacrifica ese peón, la posición resultante será tal y cual”, usamos palabras para representarnos ese pensamiento. Pero no es claro que el ajedrecista en cuestión, mientras evalúa reflexivamente las distintas líneas de acción en el tablero y pondera sus ventajas y desventajas, esté pensando en palabras. Bermúdez no parece creer que haya nada importante, para su argumento, en la distinción entre pensar acerca de pensamientos que atribuimos a otros y pensar acerca de nuestros propios pensamientos. Pero casos como los que señalo parecen darle mayor importancia a esa distinción.

entiende en absoluto. Son las palabras y oraciones *en tanto que usadas* las que expresan pensamientos o son portadoras de significado. Cuando considero el pensamiento, por ejemplo, *La habitación está en silencio*, para examinar sus vinculaciones inferenciales o de evidencia con otros pensamientos, no pienso acerca de las palabras, sino acerca del pensamiento que ellas expresan. Ciertamente, existe una vinculación entre dicho pensamiento y las palabras que, en tanto usadas, lo expresan. Pero las palabras que conforman la oración que lo expresan, independientemente de su uso, no representan nada¹¹.

Pero incluso si Bermúdez está pensando aquí en palabras y oraciones usadas, no se entiende por qué, para considerar reflexivamente los propios pensamientos, o los que uno atribuye a otro, uno debería pensar acerca de las palabras que los expresan. Después de todo, para poder evaluar lógica y epistemológicamente nuestros pensamientos, todo lo que se requiere es que, a nivel personal, sean ellos los que nos resulten asequibles, no sus vehículos. Como señala acertadamente Lurz, parece haber aquí una confusión del tipo uso-mención¹². Pensar por medio de palabras (podemos conceder esto ahora) no es equivalente a pensar acerca de ellas. Para poder reflexionar acerca de nuestros pensamientos de primer orden, tenemos que poder representárnoslos, usando —quizás— palabras y oraciones como vehículos; no se requiere que, además, pensemos acerca de las palabras y oraciones mismas.

En síntesis, puesto que el ascenso intencional no requiere de ascenso semántico, (ya sea porque somos capaces de considerar reflexivamente pensamientos que no están o no pueden estar articulados lingüísticamente; ya sea porque, tal

11 Véase el experimento mental de Putnam (1988, cap. 1) en el que una persona hipnotizada piensa palabras en japonés, una lengua que, según el caso, no entiende ni domina.

12 Ver Lurz (2007, p. 289).

como Bermúdez se vale del ascenso semántico, parece incurrir en una confusión del tipo uso-mención), el argumento de Bermúdez a favor de la dependencia del pensamiento con respecto al lenguaje no resulta satisfactorio. Naturalmente, de aquí no se sigue que el pensamiento no dependa en absoluto del lenguaje. De hecho, es difícil ver cómo una criatura podría tener pensamientos abstractos o sumamente complejos (como, por ejemplo, el pensamiento de que la libertad es mejor que la esclavitud, o que los sentidos fregeanos son entidades abstractas) si no poseyera lenguaje. Lo que sugieren estos ejemplos es que la dependencia del pensamiento con respecto al lenguaje reside, no en la necesidad de representarnos pensamientos de primer orden para poder reflexionar sobre ellos, sino, más directamente, en la aparente imposibilidad de *tener* tales pensamientos sin la capacidad para dominar un lenguaje. Desde luego, esta no es una objeción a las posiciones, filosóficas y etológicas, que atribuyen pensamiento a criaturas sin lenguaje. Sólo es una restricción intuitiva al rango de tales atribuciones. En cualquier caso, la forma en que Bermúdez apela al lenguaje natural como vehículo del pensamiento no logra, en mi opinión, probar lo que pretende. Las dificultades que presenta su argumento quizás sean un indicio de que el supuesto punto ciego que Bermúdez atribuye a Brandom sea, después de todo, un plausible y defendible punto de vista.

Referencias

- Bermúdez, J. L. (2010). Dos argumentos a favor de la dependencia del pensamiento conceptual respecto del lenguaje. En M. Aguilera, L. Danón y C. Scotto (Edits.), *Conceptos, lenguaje y cognición* (D. Kalpokas, Trad., en este volumen, p. 107-133). Córdoba: Editorial de la UNC.

- Bermúdez, J. L. (2003). *Thinking without words*. Oxford: OxfordUniversity Press.
- Bermúdez, J. L. (1998). *The paradox of self-consciousness*. Cambridge: The MIT Press.
- Kalpokas, D. (2013). ¿Autorización perceptiva? *Teorema*, 33 (1), pp. 19-37.
- Lurz, R. (2007). In defense of wordless thoughts about thoughts. *Mind and Language*, 22 (3), pp. 270-296.
- Putnam, H., (1981), *Razón, verdad e historia* (ed. 1988). (J. E. Clo-quell, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Ryle, G. (1949). *El concepto de lo mental* (2005 ed.). (E. Rabossi, Trad.) Buenos Aires: Paidós.