

Humor y Filosofía

I) *Filosofía, seriedad y humor*

Sin duda alguna, uno de los perennes méritos de Ludwig Wittgenstein es que es un filósofo que, literalmente, obliga a pensar. Son numerosos los afortunados giros, las sugerentes metáforas, los atinados símiles o las evocativas imágenes con las que Wittgenstein a la vez refuerza sus puntos de vista y atrae al lector hacia los temas que él va abordando. Un caso de formulaciones wittgensteinianas a la vez profundas, brillantes y originales pero que ciertamente no podrían ser tomadas de manera literal es el de las concernientes a las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento. En el *Tractatus Logico-Philosophicus*, por ejemplo, Wittgenstein advierte que

El lenguaje disfraza al pensamiento.¹

Es obvio que se trata de un tropo, puesto que no tiene el menor sentido afirmar del lenguaje, no siendo éste un ser vivo, que puede **hacer** algo, como disfrazar algo por ejemplo. Y tampoco es el pensamiento algo que literalmente permita ser disfrazado, usando ‘disfrazado’ en el sentido usual. En el sentido estándar, un señor puede disfrazarse de Santa Claus o una mujer de bruja, pero en ese preciso sentido es simplemente absurdo afirmar que el lenguaje disfraza el pensamiento. De igual modo, en su obra posterior Wittgenstein nos recuerda una y otra vez que el lenguaje nos engaña, nos induce a extraer conclusiones absurdas y nos hace desembocar en callejones sin salida. Él concibe su labor en filosofía como sigue:

Nuestra investigación es por lo tanto una investigación gramatical. Una investigación así echa luz sobre nuestro problema al aclarar incomprendiones, incomprendiones que tienen que ver con el uso de las palabras y causadas, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en diferentes regiones del lenguaje.²

Parecería, pues, que de alguna manera todavía por esclarecer, el lenguaje nos lleva por la senda del error y la incomprensión pues nos presenta con multitud de similitudes equívocas, de paralelismos engañosos, etc. Empero, una vez más, esta forma de expresarse no es una formulación exacta de lo que sucede puesto que el lenguaje, careciendo de intenciones, no engaña a nadie, no se burla de nadie, no se divierte a costa de nadie. Lo que sucede es más bien que la estructura y el funcionamiento del lenguaje son tan complicados que cuando queremos ofrecer explicaciones concernientes, por ejemplo, al sentido de lo que se dice fácilmente nos

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 4.002 (d).

² L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), sec. 90.

extraviamos. O sea, y esto es muy importante, no es que el lenguaje sea defectuoso. Wittgenstein estaba plenamente consciente de eso, puesto que ya desde el *Tractatus* nos recuerda que

*De hecho así como están, todas las proposiciones de nuestro lenguaje usual están, desde un punto de vista lógico, totalmente en orden.*³

No tenemos, pues, la menor razón para pensar que el lenguaje está mal construido. A pesar de su inmensa complejidad aprendemos a usarlo, sólo que este aprendizaje no acarrea consigo la comprensión automática de sus reglas de uso y entonces somos proclives a malinterpretar nuestro propio instrumento de comunicación y expresión. Es por ello que, como atinadamente dice Wittgenstein,

*Cuando hacemos filosofía somos como salvajes, como gente primitiva que oye las expresiones de gente civilizada, las interpreta de manera equivocada y luego a partir de ésta extrae las más extrañas consecuencias.*⁴

De nuevo: no es que el lenguaje sea un instrumento que por estar mal elaborado no funciona debidamente, sino que quienes saben emplearlo no necesariamente tienen una representación perspicua del sistema de reglas que rige la aplicación de las palabras. Quizá un ejemplo concreto del modo cómo, sin estar mal construido, el lenguaje induce a ser mal entendido podría sernos útil ahora.

Supongo que nadie tendrá mayor inconveniente en concederme que a menudo nos manejamos lingüísticamente por medio de dicotomías que nos permiten marcar contrastes muy simples, pero que nos resultan sumamente útiles. Hablamos, por ejemplo, de “blanco y negro”, “alto y bajo”, “feo y bonito”, “agua y fuego” y así sucesivamente. De hecho, hasta posiciones filosóficas clásicas se fundan en contrastes tan elementales como estos. Por ejemplo, el maniqueísmo se erige sobre fáciles distinciones como “bien y mal”, “amor y odio”, “triunfo y derrota” y pares semejantes de nociones. Ahora bien, por lo menos en lo que respecta a los requerimientos de la vida cotidiana la categorización simple y fácil de la experiencia y de la realidad a menudo resulta práctica y útil, por lo que para muchos efectos no se requiere matizarla. El problema es que, sin que nos percatemos de ello, impulsados quizá por la fluidez que dicha categorización genera en relación con juicios y acciones, de manera natural tendemos también a trazar la misma clase de contrastes sólo que en relación con temas o situaciones que ya no admiten distinciones tan simples. El arco-iris, por ejemplo, no se puede describir nada más con dos colores o un accidente automovilístico podría tener múltiples causas y no sólo un culpable y una víctima.

³ L. Wittgenstein, *Tractatus*, 5.5563 (a).

⁴ L. Wittgenstein, *Phil. Inv.*, sec. 194.

Consideremos, por ejemplo, el antónimo de ‘serio’. Éste puede ser ‘chistoso’ o ‘bromista’ o ‘cómico’, según las circunstancias. Si decimos que el discurso del presidente fue “serio” queremos decir no sólo que no contenía bromas, chistes o cosas por el estilo, sino más bien que contenía advertencias no desdeñables, predicciones no gratas, amenazas veladas o cosas por el estilo. Decimos de una persona que es “seria” cuando queremos dar a entender que no es particularmente risueña, que no suele bromear, etc. En otras palabras, *prima facie* lo serio se contrapone en primer lugar a lo humorístico, a lo cómico, a lo chistoso, a lo divertido. Sin embargo, si esa fuera nuestra conclusión entonces ya nos habríamos equivocado. En este punto es interesante preguntarse: si efectivamente nos equivocamos: ¿en dónde fue que dimos nuestro paso en falso? El problema es que la cuestión no es un simple asunto de inferencia inválida. Si nos equivocamos, ello se debe a que el lenguaje nos jugó una mala pasada. Pero ¿en qué pudo haber consistido en este caso el engaño, la equivocación por parte del lenguaje? Lo que no tuvimos en cuenta es que también por medio de un chiste, de una broma, de una pulla, se pueden transmitir pensamientos que no podríamos calificar de otro modo que como “serios” o inclusive como “muy serios”. Esto se ve muy claramente cuando, por ejemplo, a través de una historieta simpática o de una broma alguien amenaza a otra persona o le da una lección de moral. Pero ¿cómo es que algo tan serio como una amenaza podría ser transmitido por medio de un chiste o de una broma o de algo parecido? El lenguaje abre una posibilidad que el uso primigenio de ‘serio’ oculta y que es lo que nos lleva a inferir que o se es serio o se tiene buen humor, lo cual es una falsa alternativa. Ahora bien si alguien razonara así: ¿sería porque el lenguaje está mal construido o más bien porque él no se habría fijado suficientemente en la complejidad de las reglas de uso, ente caso, de ‘serio’ y ‘broma’ y que habría sido por eso que se habría equivocado? Ilustremos rápidamente la situación.

Consideremos el siguiente caso, extraído de una de las novelas de James Bond. En *Goldfinger*, el agente Bond intenta establecer alguna clase de contacto con el villano de la historia, Goldfinger. En la tercera ocasión en que se encuentran, habiéndolo ya hecho prisionero, Goldfinger le dice:

Señor Bond, los gangsters de Chicago tenían un dicho. Decían cuando se encontraban: *La primera vez es una casualidad, la segunda vez es una invitación; la tercera vez es una declaración de guerra.*

La idea es simple: Goldfinger está haciendo alusión a los años de la prohibición y al hecho de que las diversas pandillas de Chicago se disputaban el mercado del alcohol clandestino e inevitablemente se topaban unas con otras por lo que un tercer encuentro no podía significar otra cosa que tenían intereses contrapuestos y que por lo tanto eran enemigos. Goldfinger se sirve de esa “historieta”, que es como divertida, para lanzar un mensaje que es todo menos chistoso. En la novela, es obvio que Goldfinger está advirtiéndole a James Bond que ya se interpuso demasiado en su

camino y que ahora él lo considera su enemigo. Lo hace por medio de una anécdota, pero es claro que lo que le dice es (ubicándonos en la novela) algo muy serio. Ejemplos como ese abundan y en todo caso se pueden fácilmente construir. En lo que a nosotros concierne la moraleja es de suma importancia, porque a lo que aspiramos es a mostrar que se puede establecer una conexión peculiar y muy importante entre los chistes y las aseveraciones filosóficas, es decir, entre chistes y afirmaciones que son consideradas como afirmaciones serias por excelencia. Ahora bien, como veremos el tema de las relaciones entre lo cómico y lo filosófico, entre el chiste y el discurso filosófico, es desde luego interesante *per se*, pero también es importante porque de inmediato apunta a una faceta no muy trabajada de la naturaleza de los problemas filosóficos. Es de esto de lo que pasaremos ahora a ocuparnos.

II) *El fracaso del enfoque “serio” en filosofía*

Sin duda alguna, una verdad *a posteriori*, una moraleja extraída de la experiencia colectiva, una lección que nos da la historia de la filosofía es que, estrictamente hablando, es igualmente imposible tanto establecer como refutar formalmente una tesis filosófica, sea cual sea. Esto explica por qué a menudo nos topamos con situaciones en las que tenemos que reconocer que aunque sea altamente probable que la tesis ϕ sea verdadera de todos modos no podemos demostrarla, así como tampoco podemos demostrar que la tesis contraria, *i.e.*, $\sim \phi$, sea falsa. Dicho de manera sucinta: en filosofía no se puede ni demostrar lo que se quisiera demostrar ni refutar lo que se quisiera refutar. Intentemos ejemplificar esto que acabamos de decir.

Pudiera ser que estuviera en un error total, pero hasta donde logro ver no hay en la actualidad muchos berkeleyanos. El idealismo radical no parece estar muy de moda. Debo no obstante confesar que no sólo no me sorprendería que los hubiera sino que, si realmente apareciera un berkeleyano convencido, uno que supiera defender las posiciones puestas en circulación por Berkeley, yo estaría dispuesto a sostener que su posición global sería tan congruente como la de, digamos, un materialista eliminativista, como P. Churchland. A mí intuitivamente me parece que podría haber alguien que sostuviera, tan coherentemente como Churchland lo hace en relación con la materia, que “todo es mental”, que la materia es irreal, etc., fundando inclusive su punto de vista en una reinterpretación cuidadosa de los últimos descubrimientos de la neurofisiología y de la física. De hecho, más de una teoría científicista del color es declaradamente subjetivista.⁵ De manera que es perfectamente posible tener un escenario filosófico en el que dos filosofías que se contraponen, como lo son el materialismo y el inmaterialismo, son discutidas y defendidas sin que ninguna de las dos se imponga y sin que ninguna de las dos quede definitivamente refutada. Asumiendo que ello es así y que en filosofía la demostración o la refutación directas

⁵ Véase, por ejemplo, Hardy, *Colour*, etc.

no funcionan, no es insensato pensar que debería ser posible adoptar una estrategia diferente de la que podríamos llamar el ‘enfoque directo’ o ‘serio’ en relación con esa clase de afirmaciones que es imposible tanto demostrar como refutar de una vez por todas.

A mí me parece, por consiguiente, que la moraleja razonable que se debe extraer después de 2,500 años de estériles discusiones, de discusiones que no desembocan en nada, es que habría que intentar examinar la problemática filosófica que nos interese no ya desde la perspectiva de la seriedad y de la verdad y la falsedad sino más bien desde la perspectiva opuesta, esto es, desde la perspectiva de la comicidad y del sinsentido. Pero entonces el enfoque que se nos aparece como el más razonable para lidiar con tesis filosóficas, sobre todo porque podría resultar con mucho el más exitoso, sería el de tomarlas primero en serio, esto es, literalmente, a fin de determinar qué es lo que se intenta sostener, para acto seguido tratar de ridiculizarlas, para así hacer ver que la discusión en su conjunto no es otra cosa que el resultado de confusiones de diversa índole. La ridiculización en cuestión, sin embargo, no puede ser de carácter meramente pragmático (que también es importante, pero no es la clase de repudio que se busca), sino que tiene que ser de carácter **lingüístico**. Nuestra pregunta es entonces: ¿cómo conceptualizar o concebir la ridiculización filosófica de una tesis filosófica?

III) *Filosofía ridiculizante liberadora*

Yo creo que, antes de entrar en detalles, lo primero que tenemos que preguntarnos es: ¿qué acompaña, como nos llama la atención una tesis filosófica? Me parece que lo que de inmediato nos impacta es que de buenas a primeras se nos pone frente a un uso a la vez inaudito y sorprendente de ciertas palabras. Es este uso lo que automáticamente desconcierta al oyente y este desconcierto lo paraliza. Cuando en un contexto normal se hace un uso filosófico del lenguaje, los oyentes se sienten súbitamente en desventaja: estando en el terreno del lenguaje en el que todos se creen seguros, de pronto alguien aparece con una aplicación hasta entonces desconocida. El oyente no sabe cómo reaccionar. Y ¿cómo se manifiesta este estado de desconcierto? El hablante normal de pronto se percata de que sus capacidades lingüísticas quedaron rebasadas. Lo que esto quiere decir es que el hablante normal siente que su capacidad para asignar valores de verdad a lo que se dice se desvanece y que él ya no sabe cómo seguir operando lingüísticamente. Ello, naturalmente, no tiene que ver con el vocabulario, con un léxico hasta entonces desconocido, sino con lo que son aplicaciones nuevas de palabras conocidas. En general, la primera reacción espontánea por parte de un hablante normal frente a un discurso filosófico es de extrañamiento y de risa. Aparentemente se dice algo que rebasa nuestras capacidades de comprensión. Esto, no estará de más enfatizarlo, no sucede nunca con el discurso científico.

Asumiendo que esa es la situación, la postura wittgensteiniana consiste en primer término en rehusar de manera tajante la discusión directa. ¿Por qué? Porque entrar a discutir una tesis filosófica es conceder *a priori* y explícitamente que las sentencias filosóficas involucradas son susceptibles de recibir valores de verdad. Hacer eso es volver a asumir el enfoque directo, esto es, la estrategia discursiva, que es la que ha sistemáticamente fracasado. Dicho enfoque ha sido practicado de las más variadas formas: a lo largo de la historia de la filosofía se han ofrecido argumentos *a priori*, generalizaciones de toda clase, reducciones al absurdo, argumentos probabilísticos, argumentaciones de carácter acumulativo, argumentos introspectivos, de orden factual, trascendentales y así indefinidamente. Si hay algo así como un “nuevo enfoque”, éste sólo podría consistir en algo radicalmente diferente del enfoque original, puesto de lo que se trata es de remplazar el enfoque directo (en cualquiera de sus modalidades). De acuerdo con éste, lo que supuestamente se dirime es la verdad y la falsedad de una afirmación o de una serie de afirmaciones, pero lo que ahora buscamos es más bien una forma de abordar los problemas de filosofía y las tesis que en torno a ellos se formulen en la que lo se examine críticamente sea ante todo la **significatividad** de lo que se afirma. Este enfoque alternativo tiene obviamente que tomar cuerpo en estrategias claramente delineadas, en métodos de aplicación inteligibles, en tácticas de utilidad palpable. Yo pienso que, en la historia de la filosofía, el trabajo del Wittgenstein posterior a 1929 representa el primer intento sistemático en esta dirección.

La pregunta para la cual requerimos de inmediato una respuesta es entonces la siguiente: ¿cómo se materializa esta segunda perspectiva, es decir, cómo se trabaja en ella? Me parece que se debería poder proporcionar tanto una respuesta esquemática como una respuesta con base en ejemplos. Desde el punto de vista del ejercicio del pensamiento, lo realmente excitante es obviamente lo segundo, pero intentaré primero delinear la perspectiva de la ridiculización de las tesis filosóficas y sólo después intentaré ejemplificarla. Yo creo que en la obra de Wittgenstein encontramos abundantes ideas tanto respecto a lo primero como a lo segundo.

Frente a cualquier polémica filosófica, lo primero que se tiene que hacer es, evidentemente, seleccionar los términos que se prestan al uso problemático, esto es, filosófico. Dado que lo que de inmediato percibimos es que de manera extraña se conformó de pronto un espacio semántico para dar cabida a un uso hasta ahora desconocido de ciertas palabras, lo que se tiene que hacer es tratar de rastrear lo que son los usos originales de éstas, examinar lo que serían sus aplicaciones básicas y, a partir de reconstrucciones o invenciones de oraciones propias de ese contexto original, tratar de extraer y enunciar las reglas de gramática profunda que las rigen. Eso es sacar a las palabras de su enrarecida atmósfera filosófica para regresarlas a sus oxigenados contextos naturales. Dicho de otro modo, lo que se requiere es examinar los juegos de lenguaje originales para poder entonces contrastarlos con el pseudo-juego de lenguaje

la filosofía. ¿Por qué o para qué queremos hacer eso? Porque es obvio que el, por así llamarlo, “verdadero significado” de las palabras lo vamos a encontrar en sus contextos de origen y ello nos permitirá posteriormente determinar en dónde el uso filosófico generó un corto-circuito conceptual y a partir de dónde, esto es, de qué aplicaciones, el lenguaje se convirtió en filosófico y dejó *ipso facto* de ser realmente significativo.

Aludimos a las reglas de gramática profunda, esto es, las reglas de uso, pero no dijimos nada sobre su función. Las reglas de la gramática en profundidad son de primera importancia porque ellas indican lo que es el espacio semántico legítimo de las palabras. Es sólo una vez que tengamos una visión sinóptica de las mismas que podremos entonces entrar en confrontación con tesis filosóficas concretas, es decir, podremos verificar o checar si tal o cual afirmación filosófica cae o no dentro del espacio en cuestión. Si, como en general acontece, encontramos con que ello no es el caso, entonces estaremos autorizados para sostener que tales o cuales afirmaciones filosóficas son, *pace* las apariencias, sencillamente ininteligibles. Esto a su vez tiene una consecuencia de importancia primordial: se estaría mostrando que las aseveraciones filosóficas no son ni siquiera en principio susceptibles de recibir un valor de verdad. Las tesis filosóficas no son ni verdaderas ni falsas. Más aún: las problemáticas filosóficas (lo más excelso, etc.) no son genuinas; son conglomerados de problemas fantasma, de meros pseudo-problemas.

A reserva de explayarme más abajo considerando casos concretos de problemáticas filosóficas, quisiera dar un ejemplo que aunque no es del todo exacto sí da una pálida idea de la clase de desconcierto que genera un enredo filosófico. Hace muchos lustros circulaba una especie de diccionario filosófico que pretendía ser “chistoso”. Recuerdo sólo una entrada: la correspondiente a Bertrand Russell. Lo que ahí se decía era que se trataba de un filósofo claramente confundido, ya que “creía que los nombres eran descripciones y que los demostrativos eran nombres”. Quien mínimamente se haya asomado al pensamiento de Russell captará de inmediato el mensaje de lo que obviamente es un chiste. Técnicamente, lo que se dice de Russell no es falso: para él, en efecto, los nombres propios son descripciones definidas encubiertas y los únicos nombres propios desde un punto de vista lógico son los demostrativos. Esos son dos resultados filosóficos suyos de primera importancia. No obstante, a pesar del hecho de que podemos reconstruir su argumentación de manera que sus resultados queden plenamente ratificados, la simple enunciación en el lenguaje natural de las tesis russellianas de semántica filosófica sólo puede genera la impresión de que se trata de una broma; es casi imposible no sonreírse ante esto que suena como un choque con el sentido normal de las palabras del lenguaje coloquial y con el sentido común (los nombres en el fondo no son nombres o sí lo son se comportan como descripciones, etc., etc.). Vale la pena señalar que para ejemplificar la clase de sensación que suscita un enredo filosófico tomé el caso de una teoría que no es estrictamente hablando filosófica, pero de la cual Russell extrae conclusiones

filosóficas. En todo caso, lo que me interesaba era simplemente destacar en un caso claro la sensación de incomodidad que produce el choque de los pronunciamientos filosóficos con las formas naturales de hablar, una sensación que se incrementa cuando consideramos teorías filosóficas en sentido estricto. Veamos esto más a fondo.

Como todos sabemos y se ha repetido un sinnúmero de veces, Wittgenstein en alguna ocasión afirmó que se podría escribir un libro de filosofía que contuviera únicamente chistes. De hecho, Wittgenstein elaboró un texto de “sinsentidos filosóficos”, el cual o se perdió o nunca acabó realmente de armarlo o nunca fue publicado. En todo caso no se le conoce, pero lo que es claro es que tenemos que matizar de inmediato la idea de Wittgenstein: éste no estaba interesado en hacer una compilación de chistes en el sentido coloquial de la palabra. Los chistes que Wittgenstein tenía en mente eran **chistes gramaticales**. El chiste gramatical no tiene que ver con situaciones de la vida cotidiana, con asuntos culturales, con la vida sexual de las personas, con la política, etc. El chiste gramatical está esencialmente vinculado al **sinsentido**. Se trata de un mecanismo que tiene como objetivo exhibir una consecuencia lingüísticamente ridícula, inmediatamente perceptible por cualquier hablante normal, pero *prima facie* inobjetable o por lo menos debatible. Desde el punto de vista del humor tradicional (costumbrista, de carácter racial, laboral, situacional, etc.), el chiste wittgensteiniano puede no resultar particularmente gracioso, aunque probablemente sí lo sea. Lo que en todo caso es claro es que el chiste wittgensteiniano es esencialmente lingüístico pero no en el sentido de ser un mero juego de palabras, trabalenguas, palíndromos, adivinanzas, dobles sentidos, etc. El chiste a la Wittgenstein sirve básicamente para enunciar las consecuencias o implicaciones lingüísticamente ridículas o grotescas de las aseveraciones filosóficas que se examinen. Hay chistes (por llamarlos de algún modo) “estándar” que pueden tener usos filosóficos, es decir, se pueden esgrimir para apoyar un determinado punto de vista. El célebre chiste de Russell concerniente al pollo al que finalmente le tuercen el pescuezo sirve para asentar la idea de que ningún razonamiento por inducción proporciona certeza. En ese caso el chiste, sin embargo, tiene una función epistémica y, por lo tanto, **no** es un chiste gramatical. Un chiste gramatical nos debe llamar la atención sobre lo ridículo de una aseveración o de una pregunta. Demos entonces un ejemplo concreto de chiste gramatical.

En la sección 250 de las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein pregunta:

*¿Por qué no puede un perro fingir dolor?*⁶

Si no se tiene claro que eso que llamamos ‘sensaciones’ tiene expresiones lingüísticas que brotan de una conexión sistemática entre lo que le pasa a alguien internamente y su expresión natural o espontánea, entonces nos quedamos sin una

⁶ L. Wittgenstein, *Phil. Inv.*, sec. 250 (traducción mía)

respuesta realmente aclaratoria. Ahora bien, una vez que entendemos cómo se establece la conexión entre lo que se siente y su expresión lingüística automáticamente entendemos que ciertas respuestas no son posibles, pero no son posibles no porque sean sumamente implausibles, inverosímiles, fantásticas, etc., sino sencillamente porque enunciarlas sería decir algo que obviamente no tiene ningún sentido. Esto lo prueba Wittgenstein con la pregunta que de inmediato plantea y en la que precisamente consiste el chiste gramatical:

*¿Es porque es muy honesto?*⁷

O sea, si alguien le adscribiera cualidades morales a un perro automáticamente se convertiría en un objeto de burla por parte de los demás hablantes. Lo que estaría diciendo no sería ni verdadero ni falso sino simplemente absurdo, ridículo, puesto que todos (los filósofos incluidos) sabemos que los perros son por completo ajenos a la moralidad. No tiene el menor sentido adscribirles conceptos morales. Pero, y aquí es donde el chiste gramatical – si es exitoso, es decir, si logró fijar nuestra atención sobre algún rasgo peculiar de los conceptos involucrados – revela su valor: lo que a través de él se estaría delineando (parcialmente, desde luego) sería el espacio semántico de los términos involucrados (en este caso, ‘perro’ y ‘honesto’, o sustantivos comunes y palabras para cualidades morales) dejando en claro que más que incompatibles simplemente pertenecen a conjuntos disyuntos. Por así decirlo, no se tocan. No tiene, por lo tanto, el menor sentido afirmar de un perro que es honesto o deshonesto, mentiroso o verídico, generoso o avaro, etc., y todavía menos intentar debatir el asunto. Hay ciertamente algunos adjetivos de carácter moral que sí podemos adscribirle a los perros, como por ejemplo ‘ser valiente’, ‘ser obediente’, etc., pero lo que el chiste nos hace comprender es que todas aquellas cualidades que **presuponen** instituciones, tradiciones, el uso de un vocabulario determinado, etc., están lingüísticamente excluidas en el caso del perro. Ahora, ¿qué pasaría si deliberadamente ignorando todo ello, un hablante afirmara en toda seriedad que su perro es, *e.g.*, “justo” o “sobrio” o “decente”? La gente se reiría, porque entendería que en ese caso la adscripción de la cualidad “ser justo” o la de “ser sobrio” o la de “ser decente” carece de todo el trasfondo que se requiere para poder ser adscrita. Dicha adscripción no da lugar a un enunciado falso, sino a un sinsentido.

Algo particularmente interesante conectado con el chiste gramatical es que es un reto llegar a formularlo, pero justamente en ese empeño es en lo que consiste el ejercicio filosófico liberador. Un ejercicio así es lo que tenemos ahora que tratar de efectuar.

⁷ L. Wittgenstein, *loc. cit.*

IV) *Análisis y tesis filosóficas*

Para adoptar el enfoque wittgensteiniano y tratar de aplicar sus técnicas de análisis gramatical quisiera considerar dos tesis filosóficas. Debo decir que no estoy interesado en examinar el *status* histórico de las mismas, es decir, no me propongo rastrear las tesis en los escritos de nadie. Las he visto defendidas en diversos foros y en todo caso es claro que inclusive si de hecho nadie las hubiera hecho suyas, de todos modos son potencialmente tesis que más de un filósofo estaría dispuesto a adoptar y a defender y eso basta para que las examinemos. Las tesis en cuestión son:

- a) hay algo así como “pensamiento genérico”, aunque aquí me concentraré en el “pensamiento femenino”, y
- b) el tema de la conciencia es un tema de biología

Las consideraré en ese orden.

A) *Pensamiento femenino*. Antes de abordar mi tema propiamente hablando, son indispensables algunas aclaraciones terminológicas preliminares concernientes al uso que haré de los términos relevantes. Debo insistir en que no es mi objetivo discutir temas de feminismo, que para efectos de este trabajo caracterizaría simplemente como una temática política y, por lo tanto, como cayendo fuera de mi ámbito de reflexión. Mi tema es estrictamente filosófico. Para decirlo de manera escueta y directa: yo no hago mía la estipulación lingüística consistente en disociar el concepto de género del concepto de sexo. O sea, acepto la tradicional conexión entre los conceptos de sexo, género, masculinidad y feminidad. Entenderé entonces por ‘pensamiento masculino’ y por ‘pensamiento femenino’ el pensamiento construido y enunciado por un ser humano de sexo naturalmente masculino o femenino, respectivamente, esto es, por lo que normalmente se denominan ‘hombre’ y ‘mujer’. Si hay personas que naturalmente no son mujeres pero se sienten mujeres, quieren ser mujeres, dicen que piensan como mujeres, se conducen como mujeres, etc., o a la inversa, se trataría de casos que caerían bajo el alcance de esta discusión sólo como potenciales contraejemplos, como casos problema, pero nada más. Hablaré entonces de “pensamiento de género” de modo que abarque tanto lo que supuestamente sería pensamiento típicamente masculino como pensamiento esencialmente femenino. Ahora bien, por razones de economía lingüística me concentraré en el caso del pensamiento femenino, a sabiendas de que los resultados a los que lleguemos se aplican en ambos casos con igual imparcialidad.

Nadie ignora que desde hace alrededor de medio siglo se inició un movimiento de liberación femenina, primero en un plano económico pero que muy rápidamente después se desbordó hacia otros (artístico, deportivo, político, etc.) hasta llegar al ámbito de la filosofía. La verdad es que, dado que el feminismo no es un movimiento organizado, estructurado a la manera de un partido político, el panorama es más bien

abigarrado. Nos topamos con las más variadas posiciones, con puntos de vista aceptados por grupos numerosos de personas y con tesis que algunos pero no otros defienden. Este es precisamente el caso de la idea de que hay algo así como “pensamiento femenino”. Para evitar malos entendidos, quiero dejar en claro una vez más que no me refiero a puntos de vista centrados en los intereses factuales concretos de las mujeres en general (si es que se puede hablar de ello de manera tan universal y abstracta), sino a la idea de que hay pensamientos que están impregnados de un elemento distintivo que es aportado por el hecho de que dichos pensamientos fueron generados por mujeres y, podría suponerse, que son realmente comprendidos sólo por ellas. Es como si a ciertos pensamientos se les impusiera una muy fina membrana de modo tal que el resultado final llevaría algo así como el sello de pensamientos que podrían haber sido construidos sólo por mujeres y que sólo por ellas podrían ser cabalmente comprendidos. Serían pensamientos que tendrían, además de su contenido proposicional captable por todos los hablantes, una cualidad especial, una *quale* particular, cuyo efecto sería el ya mencionado de ser elaborable y aprehensible en su totalidad sólo por hablantes femeninos.

Tal vez lo primero que habría que decir es que, *prima facie*, no tiene nada de extraño hablar de “pensamiento femenino”. Se habla, por ejemplo, de manera natural de formas de sentir femeninas, reacciones femeninas, intuición femenina, etc., pero ¿cómo se defendería una idea así? Yo creo que no resulta muy difícil hipotetizar al respecto, a sabiendas desde luego que no va a ser factible ratificar o corroborar las “hipótesis” que se aduzcan, puesto que nos encontramos en terrenos típicamente especulativos. Así, por ejemplo, se podría sugerir que “es imposible que el sexo de las personas sea totalmente irrelevante para su forma de pensar”. La situación enunciada es después de todo perfectamente imaginable. La idea sería que hay una forma de pensar que es semejante a la que hasta ahora se ha impuesto, esto es, la masculina, pero que se diferencia de ésta por ciertos matices de una u otra manera relacionados con el sexo de la persona. Aparentemente, lo que se estaría sosteniendo sería después de todo bastante razonable, a saber, que la sexualidad es relevante en o para los procesos psíquicos de las personas y el pensamiento, siendo un sub-producto de dichos procesos, llevaría su marca o sello.

La idea de pensamiento femenino puede resultar sumamente extraña y a más de uno (dentro de los cuales me incluyo) francamente absurda, pero ¿sabríamos decir por qué? Y si no somos capaces de explicar por qué dicha idea es inaceptable ¿no habría que inferir que nuestro rechazo no es más que el resultado de un prejuicio? Que se diga que hay algo mal en dicha idea no basta; hay que hacer ver que efectivamente es una idea mal construida, probablemente incongruente, pero en todo caso una cosa es clara: ni su establecimiento ni su rechazo podrían lograrse apelando al enfoque tradicional, esto es, al tratamiento serio (directo) del tema. Tenemos que recurrir entonces al método wittgensteiniano, esto es, el de la ridiculización de la idea en cuestión, y para empezar tenemos que seleccionar nuestro término problemático

fundamental, que en este caso no es otro que ‘pensamiento’. ¿Qué podemos decir de su uso?

Quizá no sea erróneo empezar por señalar que, aunque **no** la asumo, uso una noción de pensamiento de corte fregeano. Me basta con entender por “pensamiento” una estructura abstracta conformada por los sentidos de los nombres de la oración que sirve para expresarla, independientemente de si las referencias de los nombres son del mismo tipo lógico o no. Mi tema en este trabajo no es la unidad de la proposición. Lo único que me interesa es dejar en claro que distingo entre el pensar y un pensamiento, siendo éste una especie de “entidad abstracta”. Sobre su configuración interna no tenemos por qué o para qué pronunciarnos.

Así entendido el pensamiento: ¿qué propiedades tiene, es decir, qué podemos predicar de él? De un pensamiento podemos decir, en primer lugar, que es verdadero o falso, pero también que es atinado, oportuno, justificado, convincente, claro y así indefinidamente. Y el primer punto importante que quiero dejar asentado es que **desde la perspectiva tradicional de lo que es un pensamiento** la idea de pensamiento femenino es a primera vista inatacable. No hay ninguna incompatibilidad entre la concepción tradicional del pensamiento y la idea de pensamiento femenino. Si efectivamente esto es así, entonces automáticamente se abren las puertas para la refutación de la tesis de que hay tal cosa como pensamiento femenino puesto que, si se lograra mostrar que la noción fregeana de pensamiento es absurda, se dispondría de los elementos suficientes para descartar en forma definitiva la idea de pensamiento femenino.

Si asumimos una perspectiva wittgensteiniana de inmediato nos daremos cuenta de que no se puede (por así decirlo) brincar de la idea de conducta animal a la idea de lo que podríamos llamar ‘conducta proposicional’. Entre una y otra hay transiciones ineludibles. Es en la medida en que un ser se va convirtiendo en lingüístico que su pensamiento se va refinando y que puede él darle una expresión verbal cada vez más precisa o fina, la cual forzosamente habrá de ser de carácter oracional. Pero es sumamente equívoco afirmar entonces que un pensamiento es el sentido de una oración. Que un pensamiento pueda ser atrapado oracionalmente no significa que entonces sea el “sentido de una oración”. Es aquí que se hace sentir con fuerza la utilidad de la concepción del lenguaje en términos de juegos de lenguaje: así como hay juegos de lenguaje más o menos rudimentarios, más o menos primitivos, así también hay pensamientos más o menos primitivos, más o menos sofisticados. Por ello, si nos limitamos a considerar exclusivamente el lenguaje en su forma acabada inevitablemente tendremos una concepción equivocada del pensamiento. Falta desde luego un factor en el cuadro opuesto al fregeano y que quisiera delinear y es la noción de forma de vida que en este caso nos remite inmediatamente a la acción humana. Eso que llamamos ‘pensamiento’ es algo que articulamos entre el lenguaje, por medio del cual conceptuamos una determinada situación, pero que también se

expresa en la acción, que es con lo que el lenguaje está esencialmente relacionado. El pensamiento es verbalizable, pero también es (por así decirlo) “actuable”. Los leopardos, por ejemplo, sólo pueden expresar pensamientos muy primitivos y burdos a través de sus acciones, de su comportamiento, en tanto que el ser humano es el único ser que puede expresar pensamientos tanto por la vía la acción como por la del lenguaje. Una vez configurado el cuadro en el que se encuentra el hablante/actuante, entonces podemos hablar de pensamientos, a los que podemos recoger por medio de oraciones con sentido. Pero es un error total pensar, como lo hacen los fregeanos, que podemos dar cuenta del pensamiento tomando considerando exclusivamente el lenguaje. Desde el punto de vista wittgensteiniano, lo más grotesco que se puede hacer es concebir el pensamiento como una “entidad abstracta” que no mantiene ninguna conexión esencial (“interna”) con la acción humana.

La inutilidad de la noción fregeana de pensamiento se hace sentir tan pronto abandonamos el contexto de los hablantes adultos normales. ¿Cómo explica un partidario de la concepción tradicional el hecho de que cuando un niño llora es porque tiene hambre y pide su leche? Tiene que decir que el niño, de alguna manera que todavía no comprendemos, entra en contacto con una entidad abstracta y compleja y una vez captada ésta lo guía hacia la acción, que en este caso consiste en llorar para que le den leche. Una explicación así es grotesca o, mejor dicho, no es una explicación de nada. ¿Cómo se explica la situación desde la perspectiva de Wittgenstein? Diciendo que cuando un niño tiene hambre ciertamente **no dice** nada, pero **actúa**: llora y le dan su leche. Su pensamiento podría ser fraseado como sigue: *Tengo hambre. Dénme de comer*. Él ciertamente no estaba capacitado para poner en palabras lo que quería, pero eso no significa que él no diera expresión al pensamiento en cuestión (un pensamiento elemental o básico) vía la acción, que en este caso consistía en llorar. Naturalmente, el pensamiento expresado vía una reacción natural sólo puede ser sumamente primitivo.

Si se está de acuerdo con lo anterior se aceptará entonces que el concepto de pensamiento no tiene absolutamente nada que ver con lo biológico y *a fortiori* ni con la femineidad ni con la masculinidad (ni, de manera más general, con el género). En verdad, pretender hablar de pensamiento femenino (o masculino, que para el caso es lo mismo) es tan incomprensible como pretender hablar de la edad de los números. Si esto último tuviera algún sentido sería entonces igualmente significativo preguntar si el 8 es tan viejo como el 4 o más joven que el 256. Pero regresando a nuestro tema: ya vimos que hay en circulación una noción sumamente popular de pensamiento que es espuria y que es sólo sobre la base de una noción espuria de pensamiento que se puede hablar de pensamiento de género en un sentido no práctico sino filosófico. Pero suponiendo que la noción fregeana de pensamiento fuera aceptable: ¿qué deberíamos entonces poder afirmar, preguntar o negar en relación con el pensamiento? Llegamos así al *quid* del asunto.

Si es cierto que hay tal cosa como pensamiento típicamente masculino y pensamiento típicamente femenino en el sentido metafísico que nos incumbe, entonces por definición hay matices de significación que **no** serán compartibles o intercambiables. El problema es que si aceptamos esta nuestra concepción del lenguaje y de la comunicación se derrumba y con ella todo lo demás. Esto, yo creo, no es muy difícil de mostrar. Supongamos que un hombre está perdidamente enamorado de una mujer y que se lo dice. Esto puede sonar hasta conmovedor, pero es evidente que una ambigüedad vicia de entrada lo que él afirma, porque es claro que lo que él **quiere decir** no coincide plenamente con lo que ella **entiende**. Ella ciertamente comprende **parte** de lo que él dice, digamos, la parte estrictamente proposicional, pero en concordancia con nuestras presuposiciones de todos modos habría algo que inevitablemente se le escapa, a saber, el elemento de masculinidad que el hablante aporta, dado que por definición ella no puede pensar como hombre. Siendo esto así, si ella responde ‘Yo también a ti’, su pareja entiende lo que ella dice, pero una vez más no del todo puesto que, siendo un hombre, él no puede captar el matiz de significación propio y exclusivo de la mujer. Pero de esto se sigue que ninguno de los dos comprende totalmente lo que la otra persona dice. Alguien podría sugerir que esta es la razón por la que las parejas no pueden vivir sin pleitos, pero yo optaría por otra explicación. Lo que yo deseo sostener es que ese *addendum* semántico que supuestamente cada hablante aporta en función de su sexo es **completamente redundante**, es un **mito** que no entra para nada en la explicación de lo que es la comunicación. Es sólo sobre la base de una incomprensión radical y de una distorsión de nuestro concepto normal de pensamiento que se desemboca en visiones como la expuesta. Que la idea filosófica (*i.e.*, no empírica) de pensamiento genérico, en cualquiera de sus modalidades, es una monstruosidad conceptual lo pone de manifiesto el hecho de que fuerza a construir un cuadro de la comunicación humana que sólo aparentemente es lógicamente posible pero que en el fondo es pura y llanamente absurdo, puesto que estaría implicado que la mitad de la población nunca se ha comunicado realmente con la otra mitad! En verdad, esto más que un chiste parecería ser una tragedia.

B) *La conciencia como objeto de estudio de la biología.* Para este segundo caso no me voy a explayar como con el anterior, en parte porque mucho de lo que se expuso se aplica por igual en este caso. En verdad, difícilmente podría negarse que intuitivamente al menos el tema de la conciencia como tema de la biología tiene que ser un caso prototípico de deformación filosófica. En relación con la concepción “naturalista” de la conciencia, la estrategia filosófica consiste en, por un lado, **dar por sentado** que el tema de la conciencia es en última instancia un tema de biología pero, por el otro, **evitar** las implicaciones de la asunción **literal** de la misma. Por ejemplo, preguntas legítimas en relación con el uso normal del concepto de conciencia, es decir, el uso que no lo vincula en lo absoluto con la biología son preguntas como las siguientes:

- a) ¿Estás consciente de lo que estás haciendo?
- b) Ya se despertó. Ya recuperó la conciencia!
- c) ¿Cómo vas a reaccionar, qué te dice tu conciencia?

En cambio, cuando se hace uso del concepto filosófico de conciencia y se le relaciona con la biología, se pueden plantear interrogantes que de inmediato nos llaman por su carácter declaradamente **absurdo**. El hablante puede inclusive no saber explicar de dónde proviene o emerge dicho carácter, pero lo reconoce sin titubeos de ninguna clase. Preguntas así son, por ejemplo, las siguientes:

- a) Finalmente ¿lo operaron de la conciencia?
- b) Te cuento que me tomaron una radiografía de la conciencia!
- c) La conciencia se puede controlar por medio de rayos láser
- d) Lo que realmente importa es el examen genético de la conciencia
- e) Es obvio que la conciencia está en el cerebro.

Ningún hablante normal podría no extrañarse ante enunciados como esos ni dejar de captar lo asignificativo de este segundo grupo de expresiones. Es porque esas expresiones son asignificativas que los supuestos hechos a los que aluden no son ni siquiera imaginables, porque ¿qué tecnólogo podría diseñar un aparato para intervenir quirúrgicamente a la conciencia? o ¿mediante qué clase de tomografía computarizada se podría escanear la conciencia? ¿Qué conexión posible se puede establecer entre la conciencia y los genes de una persona, y el genoma humano? La mera idea de ofrecer coordenadas espacio-temporales para ubicar o identificar la conciencia suena como una idea ridícula, puesto que la simple pregunta ‘¿**dónde** está la conciencia?’ ya es ella misma absurda. Alguien puede sufrir un accidente cardio-vascular, pero no lo que habría que denominar ‘accidente cardio-“concientudinal”’. Podemos decir que una persona tiene, *e.g.*, 25 años de edad, pero no que su conciencia tiene 25 años; y así indefinidamente. Dicho de otro modo: si hacemos afirmaciones o preguntas que la tesis filosófica de que se trate nos autoriza a formular, como la de que el estudio de la conciencia recae sobre la biología, el resultado son expresiones que por “chistosas” y son chistosas porque en algún sentido de inmediato se siente que no sirven para nada, que son inútiles, que no tienen ninguna aplicación real, etc. El resultado neto es que si tomamos en serio el discurso de alguien que quiere identificar la conciencia con el sistema nervioso, la corteza cerebral, etc., de manera que se abra la puerta para una ulterior (puesto que al día de hoy ésta no se ha dado) de la conciencia por parte de los biólogos en lo que desembocamos es en un discurso ininteligible e imposible de tomar en serio precisamente porque es más bien cómico. Se le tiene que tomar entonces como un discurso a primera vista bien articulado que de hecho lo único que logra generar son perplejidades (innecesarias) y, en los oyentes, la risa típica de la estupefacción causada por algo que es en algún sentido ridículo.

En conclusión: es no falso sino simplemente absurdo sostener que puede haber una rama de la ciencia que se ocupe directamente de la conciencia. El concepto de conciencia no sirve para designar nada que **podiera** ser objeto de estudio por parte de alguna disciplina científica. No tiene el menor sentido tratar de establecer o de refutar la tesis en cuestión, puesto que lo que se afirma no es algo a lo que se le pueda dotar de un valor de verdad. Es normal que los hablantes se rían si llegan a descubrir que lo que estaban discutiendo en realidad era una disputa fantasma, grotesca, ridícula, absurda. Es sólo porque de alguna manera se falseó radicalmente el *modus operandi* del concepto de conciencia, por haberlo aplicado mal, que se puede incurrir en confusiones tan grandes como los malos entendidos filosóficas.

V) *El chiste como ejercicio gramatical*

Es evidente que por su peculiar modo de ser significativo del discurso científico el humor, bajo cualquiera de sus formas, está definitivamente excluido. Ni las ecuaciones de la física ni las descripciones de la mineralogía o las predicciones de la biología molecular permiten la formulación de sarcasmos, burlas, enunciados irónicos o chistosos. Desde luego que pueden formularse enunciados en algún sentido absurdos, como si alguien afirma que $2 + 2 = 80$ o asevera algo que choca abiertamente con, por ejemplo, la segunda ley de la termodinámica, pero el punto importante es que estos “absurdos” son absurdos, por así decirlo, “técnicos”, es decir, simplemente enuncian proposiciones que no son integrables en el cuerpo de conocimiento previamente establecido. Pero con los absurdos filosóficos pasa algo diferente. El discurso filosófico es una construcción lingüística enteramente artificial y totalmente desvinculada de lo que proporciona o constituye los fundamentos de la significatividad del lenguaje, a saber, la acción humana, la *praxis*. A lo que el lenguaje filosófico, en cualquiera de sus modalidades, se contraponen es al lenguaje natural operante, al lenguaje real y lo curioso es que lo logra sirviéndose de sus propios elementos, esto es, de sus palabras, sólo que construyendo oraciones que sólo **aparentemente** son significativas. Por lo tanto, lo que expresan las oraciones filosóficas son pseudo-proposiciones, proposiciones que no están conectadas ni con hechos ni con actividades humanas. Son como un mero ornamento lingüístico, garabatos que tienen la peculiaridad de que si son tomados en serio hundan al hablante en especulaciones que no llevan a ninguna parte y a discusiones sin fin. Durante siglos se pensó que la mejor estrategia para lidiar con los problemas filosóficos y con las tesis y teorías filosóficas era oponer tesis y teorías cada vez más refinadas, cada vez mejor estructuradas, con puntos de vista que incorporaran los datos científicos más recientes y que aprovecharan cada vez mejor los formalismos a la mano. El problema es que eso que podríamos llamar la ‘estrategia seria y directa’ de los enredos filosóficos ha dado muestras palpables de ser un fracaso total, por lo que era normal que tarde o temprano una estrategia alternativa se fue poco a poco delineando. Desde esta segunda plataforma, que presupone un inmenso trabajo sobre todo en el área de

la filosofía del lenguaje, el objetivo ya no es refutar tesis o teorías filosóficas por medio de alambicadas argumentaciones, sino más bien exhibir su esencial carácter de asignificatividad. Ahora bien, en el lenguaje natural una forma de comicidad es ser lingüísticamente absurdo. Es cierto que la asignificatividad filosófica, por resultarle de inicio desconcertante al hablante normal, puede ser tomada como una expresión de “profundidad”. De hecho, es precisamente lo que Wittgenstein señala.⁸ Sin embargo, para el filósofo wittgensteiniano el reto consiste precisamente en desenmascarar su supuesta significatividad y una de sus estrategias consiste precisamente en, tomando literalmente lo que se afirma, mostrar que las afirmaciones que se hacen tienen implicaciones que inevitablemente resultan chistosas y es a través de su peculiar comicidad como el discurso filosófico queda exhibido como asignificativo. El objetivo es, pues, como bien lo enseñó Wittgenstein, pasar de un sinsentido oculto a un absurdo explícito. Si la labor es exitosa, en lo que desembocamos en la enunciación de aseveraciones y preguntas que ya cualquier hablante normal automáticamente reconoce como sinsentidos. Como es de esperarse, dichos sinsentidos no pueden sino hacer que el oyente por lo menos esboce una sonrisa y esta sonrisa no es sino la expresión de comprensión de que lo que se estaba discutiendo no era más que un conjunto de absurdos lingüísticos causados por inadvertidos enredos conceptuales, es decir, por inadvertidas violaciones de la Gramática en profundidad de nuestro lenguaje.

⁸ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sec.