

*La Superioridad del Método
de los
Juegos de Lenguaje y las Formas de Vida*

I) *Dos concepciones del lenguaje*

Me parece que puede sostenerse que, propiamente hablando, el tema del lenguaje fue introducido en la filosofía occidental por Platón, en su *Cratilo*. Desde entonces, el lenguaje ha recibido distintos grados de atención por parte de los filósofos hasta que en el siglo XX su importancia alcanzara a los ojos de los profesionales de la filosofía su punto culminante. A lo largo de 25 siglos, el tratamiento del lenguaje por parte de los filósofos ha sido de lo más variado. Durante este periodo nos topamos, en efecto, con las más diversas actitudes hacia él, las cuales van desde no concederle prácticamente ninguna importancia y no ver en él nada filosóficamente digno de ser tomado en cuenta hasta verlo como decisivo y como constituyendo de hecho la dimensión o la esfera dentro de la cual se realiza todo lo humano. Ahora bien, independientemente de las actitudes (a mi modo de ver, histórica y culturalmente condicionadas) que hayan podido adoptarse *vis à vis* el lenguaje, los conflictos y controversias a los que éste ha dado lugar tienen que ver con cuestiones como la de cómo concebirlo, respecto a su naturaleza última, así como a su lugar, rol e importancia para la vida humana. Para muchos pensadores, temas que otrora se trataran de manera independiente, como el pensamiento, el conocimiento, las matemáticas o el arte, hoy no pueden ser examinados más que a través de una teoría del simbolismo involucrado o, más en general, de una concepción del lenguaje. Naturalmente, algunas de las polémicas que el lenguaje ha generado son más importantes que otras, de manera que poco a poco se ha ido decantando el panorama hasta llegar, pienso yo, a lo que es el dilema fundamental a partir del cual habrán de dirimirse otras controversias, tanto filosóficas como extra-filosóficas (científicas, jurídicas, políticas, etc.). Ejemplos de la clase de controversias que tengo en mente que son ciertamente importantes, ninguna de las cuales sin embargo es absolutamente fundamental, son las siguientes:

1) ¿Es el lenguaje una institución de carácter eminentemente **social** o es lógicamente posible y conceptualmente inteligible un lenguaje esencialmente **privado**, individual, de acceso privilegiado, que en principio sólo su poseedor podría comprender? ¿Podría llegar a sostenerse que dichas ideas son al menos compatibles?

2) ¿Es el lenguaje un mero **instrumento del pensar**, un medio para expresar o dar a conocer nuestros pensamientos, sentimientos, recuerdos, expectativas, etc., o es el lenguaje *ab initio* un **sistema de comunicación** y es en cuanto tal **el** mecanismo que

permite la gestación de eso que llamamos ‘pensamiento’, en el sentido más general posible?

3) ¿Es el lenguaje un instrumento, una construcción esencialmente **artificial** o es más bien un mecanismo **natural**, quizá de alguna manera inscrito biológicamente en nosotros?

Obviamente, estas y otras preguntas como estas que podrían plantearse han dado lugar a interpretaciones y respuestas sumamente variadas, las cuales se sobreponen unas a otras, se conectan de muy diverso modo entre sí y que, dependiendo de las posiciones filosóficas que uno haga suyas en relación con otros temas, como por ejemplo la lógica, la naturaleza de la mente o el conocimiento científico, se jerarquizarán de manera diferente.

Evidentemente, preguntas como las mencionadas, y otras que podrían añadirse, son interesantes *per se*, pero pienso que no es sino hasta la labor filosófica del segundo Wittgenstein que encaramos la cuestión verdaderamente fundamental, una cuestión no planteada previamente y a partir de la cual se derivan y dirimen todas las demás. Así, pues, para empezar sostengo que de hecho hay básicamente **dos** grandes paradigmas del lenguaje, dos paradigmas mutuamente excluyentes si bien, curiosamente, tienen una y la misma fuente, pues emergen precisamente de la obra de Ludwig Wittgenstein y pueden quedar emblematizados como la “teoría lógica del lenguaje”, esto es, la Teoría Pictórica, la doctrina del lenguaje esbozada en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, por una parte, y la concepción del lenguaje en términos de juegos de lenguaje y formas de vida, presentada en las *Investigaciones Filosóficas*, por la otra, una concepción que Wittgenstein empezó a elaborar en escritos de los años 30, como el *Big Typescript* y los *Cuadernos Azul y Marrón*, que es oficialmente presentada en las *Investigaciones Filosóficas* y después sistemáticamente aplicada en las obras posteriores (*Zettel*, *Observaciones sobre los Fundamentos de las Matemáticas*, *Sobre la Certeza*, etc.). Ahora bien ¿cuál es ese dilema al que nos enfrenta Wittgenstein y que según yo a partir de él enfrentan, quiéranlo o no, **todos** quienes desean reflexionar sobre el lenguaje, ya sea por un interés en el lenguaje *per se* ya sea por un requerimiento propedéutico inevitable para posteriormente abordar multitud de problemas, en todas las áreas de la filosofía, pero ya desde una plataforma filosóficamente sólida?

Yo creo que más que discutir tesis concretas de cada una de las posiciones acerca de, por ejemplo, la esencia del lenguaje, lo que enfrentamos es en primer término un dilema de **perspectiva global**, esto es, de **enfoque general**, que quizá podríamos formular como sigue: ¿vamos *ab initio* a ver y a caracterizar el lenguaje en primer término y ante todo desde el punto de vista de sus **potencialidades descriptivas** o lo vamos a enfocar más bien desde la perspectiva de la **practicalidad**? Aunque a primera vista la oposición entre “descriptividad *versus*

practicalidad” no apunte a un contraste especial y no resulte particularmente llamativa, si nos detenemos un poco en el contraste que queremos marcar veremos que de inmediato empieza a delinearse la clase de confrontación que está en juego.

Consideremos primero el lenguaje concebido como un instrumento cuya función esencial es describir el mundo, es decir, todo lo que hay. Naturalmente, hablar de “descripción” de la realidad implica automáticamente aludir a una familia de nociones y temas de primera importancia que le imprimen a la investigación inicial sobre el lenguaje una dirección determinada, precisa. Hablar de descripción, en efecto, es hablar de verdad y de falsedad, de proposiciones, de conocimiento, de representación y, por ende, de pensamiento y de lógica. Obviamente, al interior de esta concepción del lenguaje se pueden reformular los interrogantes antes mencionados y muchos más. Por ejemplo, una vez que asumimos que la función esencial del lenguaje consiste en describir la realidad, podemos pasar a preguntar: ¿qué tiene prioridad: la descripción interna, es decir, la representación mental que alguien se pueda auto-generar o las descripciones que uno pueda construir por medio de un sistema regulado de signos que sea compartido? Parafraseando: ¿qué es lo decisivo: el lenguaje natural o el lenguaje del pensamiento? De igual modo, podemos inquirir: ¿hay en este sistema de signos diseñado para la descripción y el conocimiento del mundo algo innato o forzosamente se trata de un constructo fundado en convenciones, estipulaciones, definiciones, práctica, interacción entre hablantes, etc.? Naturalmente, preguntas como estas tanto presuponen tesis filosóficas como a su vez desembocan en nuevas tesis y concepciones. Por ejemplo, podría argumentarse que está implícita en esta concepción una idea del lenguaje como dotado de una estructura lógica inalterable, una visión del pensar en el sentido cartesiano como la actividad esencial de un “ego” metafísico, el “yo” pensante, el famoso sujeto de las experiencias, así como una teoría del pensamiento en el sentido fregeano-russelliano de una entidad abstracta que encaja con los hechos, de los que se compone la realidad, por ende una teoría del significado en la que el significado de cada signo último es un objeto, y así *ad libitum*. El cuadro se puede desarrollar indefinidamente, pero lo que por el momento a mí más me interesa destacar es simplemente lo siguiente: si partimos de la concepción descriptivista-realista del lenguaje, automáticamente nos moveremos filosóficamente en una dirección determinada. Para facilitar la comunicación, me referiré a esta concepción de manera general y por razones más bien obvias como la ‘concepción agustiniana del lenguaje’ y sostengo, además, que esta concepción alcanzó su expresión ideal, su formulación perfecta, en el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Consideremos ahora rápidamente la concepción del lenguaje que no meramente constituye un paradigma alternativo al recién expuesto, sino una concepción radicalmente opuesta a la concepción agustiniana, esto es, la que da cuenta del lenguaje desde la perspectiva de la practicalidad, de la utilidad que prestan las palabras, de su empleo o uso. Desde esta otra perspectiva ya no es el

uniforme lingüístico, esto es, la estructura, lógica o de gramática superficial, lo que nos guía en nuestro examen de la naturaleza del lenguaje, no son los grupos de categorías abstractas lo que nos informa, sino el examen detallado de aplicaciones concretas de las palabras en contextos lingüísticos determinados, particulares, específicos. En esta segunda plataforma, las teorías generales simplemente se vuelven superfluas o redundantes, esto es, dejan de servir. Contemplado el lenguaje en conexión con las actividades humanas y con la totalidad de las aplicaciones de las palabras, resultaría simplemente imposible tener, por ejemplo, una única teoría del sentido, una única teoría de la proposición para cubrir todo lo que decimos, una única concepción de las actitudes proposicionales, etc. Siguiendo una sugerencia del Prof. G. H. von Wright, que él mismo no adopta pero que a mí me parece particularmente afortunada, por el momento (dado que todavía no hemos introducido la terminología wittgensteiniana) me referiré a esta segunda perspectiva como la ‘concepción praxiológica del lenguaje’. Ahora bien, aunque acertado, lo cierto es que lo que hemos dicho no rebasa un cierto nivel de generalidad, un nivel en el que claramente sería indeseable mantenernos. Tenemos, pues, que hacer un esfuerzo por matizar nuestro contraste, entre otras cosas proporcionando algunos datos de orden histórico, para posteriormente pasar a lo que realmente nos importa, esto es, al ejercicio filosófico mismo de confrontación entre dos clases de explicaciones o, si se prefiere, de “cuadros generales” de tópicos filosóficos a las que dan lugar estos dos enfoques rivales.

En síntesis: deseo sostener que tenemos dos grandes enfoques del lenguaje que se contraponen, a saber, la concepción agustiniana o tractariana y todas sus ejemplificaciones, por una parte, y la concepción praxiológica o, como en su momento la llamaré, la concepción del lenguaje en términos de juegos de lenguaje y formas de vida, por la otra. En general, la inmensa mayoría si no es que todas las teorías estándar del lenguaje son **casos particulares** de la concepción agustiniana. Bajo este rubro caen filósofos tan variados como Platón, Descartes, Locke, Mill, Frege, el joven Wittgenstein, Russell, Chomsky, Davidson o Fodor; bajo la otra está únicamente el así llamado ‘segundo Wittgenstein’. Lo que ahora tenemos que hacer es examinar un poco más en detalle nuestro principal contraste.

II) *La concepción tradicional*

Quizá sea prudente empezar ilustrando mediante un superficial recordatorio algunas de las modalidades que ha revestido la concepción agustiniana del lenguaje, así como algunas de sus implicaciones y algunos de los problemas que ha generado, sin olvidar que prácticamente en ninguno de los casos es el lenguaje mismo el tema de interés filosófico, sino que lo es sólo por sus implicaciones para la filosofía.

Son muchos y muy variados los mitos filosóficos, subyugantes algunos de ellos, a los que ha dado lugar la concepción agustiniana del lenguaje. Para empezar, éste ha sido concebido como algo esencialmente individual, algo que le permite al sujeto desarrollar una especie de monólogo consigo mismo, un soliloquio interno no efectuado en ningún lenguaje natural pero cuyos resultados posteriormente, si se quiere, ciertamente se pueden hacer públicos. Aparentemente, dicho proceso interno de pensamiento se efectúa por medio de una *lingua mentalis*, que no es otra cosa que el lenguaje del pensamiento, las más de las veces concebido como innato. Sería gracias a que estamos biológicamente programados que podemos incorporar e interiorizar después cualquiera de los lenguaje naturales en circulación. En verdad, el lenguaje natural es visto desde esta perspectiva como un mero subproducto, un derivado de este lenguaje mental interno de cada individuo. En cuanto a las relaciones entre dicho lenguaje y el lenguaje natural se han ofrecido las más variadas hipótesis, las cuales van desde la idea de una simple reproducción, como en el caso de San Agustín o de Descartes, hasta el tristemente célebre “Mentalese” de Fodor, pasando por el sistema constituido por las reglas de la gramática universal de N. Chomsky, un sistema de reglas supuestamente instanciado en la corteza cerebral o en el sistema nervioso y en todo caso genéticamente codificado. De ahí que siempre se haya manejado en esta concepción tradicional del lenguaje la idea de que, por lo menos en principio, es perfectamente posible pensar y formarse una idea del mundo **sin** un lenguaje natural. Es también parte crucial de la *Weltanschauung* derivada de la concepción agustiniano-tractariana del lenguaje la idea de que la función primordial del éste consiste ante todo en nombrar objetos y en enunciar hechos, lo cual de inmediato introduce en el escenario la idea de que la utilidad fundamental que el lenguaje presta es la de permitir que se geste la verdad. Naturalmente, los objetos y los hechos en cuestión pueden ser de lo más variado. Por otra parte, la noción de verdad trae aparejada a la idea de proposición, esto es, una estructura abstracta que nosotros aprehendemos vía nuestra comprensión de los significados de los signos que conforman a nuestras oraciones, que es lo que traducimos de un lenguaje a otro, etc. Aparece, asimismo, la idea de un lenguaje lógicamente perfecto, un lenguaje regido por la sintaxis lógica, esto es, en última instancia, la lógica de primer orden, la teoría general de la cuantificación, y junto con ésta la tesis de que el mundo tiene una estructura que coincide esencialmente con la del lenguaje. Todo esto, sin duda alguna, forma un conglomerado formidable de ideas.

Aunque obviamente sería útil entrar en los detalles de cada uno de los elementos mencionados de una u otra manera asociados con la concepción tradicional del lenguaje, aquí me limitaré a señalar algunas de las líneas de crítica más obvias que o se han señalado o podrían desarrollarse. Por ejemplo, es relativamente obvio que el fabuloso mito del alma que dialoga consigo misma (un fenómeno cotidiano, dicho sea de paso) está mal descrito y resulta en última instancia de la posibilidad de usar el lenguaje *sotto voce*, por lo que no es factible sin la previa interiorización del lenguaje. En verdad, la idea de un discurso interno en el

que uno asocia ideas que se van concatenando para formar pensamientos sin el uso de palabras no resiste el análisis y termina siendo una inmensa petición de principio. El punto es que el lenguaje es indispensable no solamente para que los demás se enteren de lo que uno piensa, sino para que uno mismo se entere de lo que uno piensa! El famoso lenguaje del pensamiento, en la versión que sea, siempre es inferido, hipotetizado, “deducido” pero nunca ejemplificado, nunca descrito en un sentido estricto de la palabra y menos aún empleado. Recuérdese, por otra parte, que Wittgenstein literalmente destrozó la concepción tradicional de la definición ostensiva, una concepción imprescindible en el cuadro tradicional del lenguaje y que de una u otra manera siempre hace siempre su aparición, y por lo menos hasta donde yo sé nadie ha puesto en cuestión su crítica. Esto es importante porque si efectivamente la crítica de Wittgenstein es exitosa, la concepción tradicional no puede dar cuenta ni siquiera del arranque del lenguaje. Lo anterior explica también por qué quienes simplemente la asumen tienden sistemáticamente a ignorar todo lo que tiene que ver con el aprendizaje del lenguaje y con el complejo fenómeno de la comunicación, la cual las más de las veces queda teóricamente cancelada o imposibilitada. Para ilustrar: el problema de la comunicación para los defensores de la concepción agustiniana es más o menos como el problema del mundo externo para los cartesianos, o sea, imposible de solucionar sin Dios. Además, no deja de ser curioso que en general todos los lenguajes imaginarios que se postulan están de una u otra manera modelados (por no decir copiados) sobre el nuestro. A partir de él se construyen simbolismos más abstractos, más formales, sistemas simbólicos cada vez más alejados del modelo original del que aspiran a dar cuenta pero del que, no obstante, dependen. Por lo tanto, en el fondo no se obtiene nunca una explicación que no sea circular, es decir, no se nos da nunca una genuina explicación de la naturaleza última del lenguaje. Desde esta perspectiva, a pesar de su importancia implícita el lenguaje es visto a menudo como un mero instrumento de lo que realmente es importante, esto es, el pensar, la proposición y la realidad.

Así, pues, el gran problema con la idea convencional del lenguaje, en cualquiera de sus modalidades, es que en realidad culmina en grotescos fracasos explicativos y en verdad no genera otra cosa que mitos filosóficos (el mito del lenguaje mental, el mito de la estructura lógica de la realidad, el mito de la simplicidad ontológica, el mito de la definición ostensiva, etc.). Peor aún: no sólo en el fondo a partir de ella no se obtienen auténticas explicaciones, sino que desde el punto de vista del conocimiento real resultan a la larga sumamente dañinas, pues de hecho obstruyen o desorientan la genuina investigación científica. Ahora bien, dado que la concepción agustiniana es compartida por la inmensa mayoría de los filósofos, es explicable que sea muy difícil detectar uno o varios rasgos en común a todas las concepciones involucradas. Sin embargo, corriendo en esto un grave riesgo, sugiero que una idea de la que podemos aferrarnos para referirnos a las teorías usuales del lenguaje de manera global es decir que se trata de **teorías formales**, esto es, sistemas de cartabones, grandes esquemas abstractos, sistemas de

categorías que permiten establecer correlaciones prefiguradas, conexiones *a priori* entre clases de palabras y clases de entidades, etc. Así, concíbaseles como se les conciba, tendremos “nombres” que, de una u otra manera, nos remiten (“significan”) objetos, pudiendo éstos ser físicos, mentales, ideales, materiales, trascendentales y así indefinidamente. De igual modo, independientemente de cuán variadas puedan resultar las ontologías, lo que siempre tendremos serán hechos o, si por alguna razón estamos descontentos con los hechos, incorporaremos eventos o inventaremos alguna nueva categoría abstracta para poder acomodar los datos que nuestras teorías filosóficas generen.

Este es el panorama general al que da lugar la teoría agustiniana del lenguaje. Me parece que es tiempo ya de oxigenarnos un poco y de presentar, aunque sea a grandes brochazos, la concepción alternativa.

III) *El lenguaje como juegos de lenguaje y formas de vida*

A) *El enfoque*. Es obvio que para empezar lo que tenemos que hacer es ofrecer una descripción mínimamente precisa de esta forma alternativa de ver el lenguaje que contraste marcadamente con la tradicional. Quizá debamos empezar con alguna trivialidad y entonces lo primero que habría que señalar sería que no hay, no ha habido y no habrá nunca ningún hablante que conozca todo el lenguaje o el todo del lenguaje. Los seres humanos aprendemos a hablar, es decir, se nos adiestra en el uso de una técnica, pero eso simplemente equivale a decir que se nos dota de la posibilidad, por haber sido debidamente entrenados, de en principio adentrarse en cualesquiera de las, por así llamarlas, “zonas del lenguaje”. O sea, aunque parta de un vocabulario reducido, lo que aprendió a hacer quien sabe hablar es a ampliar su vocabulario y a aplicar sus palabras en contextos hasta entonces desconocidos. Por otra parte, es claro que hablar no es meramente manipular signos. Hablar es saber (estar preparado para) usar signos **en conexión con actividades** (y acciones particulares) y, naturalmente, las actividades en cuestión no son movimientos meramente materiales, mecánicos, erráticos o caóticos, sino lo que socialmente pasa por una actividad, lo que es reconocido como tal.

En segundo lugar, es evidente que el lenguaje no es nunca enseñado por medio de lecciones, discursos, recomendaciones, exhortaciones, peroratas, sermones y demás. **Nadie** es introducido al lenguaje por medio exclusivamente de enunciaciones de reglas o principios, de definiciones o de explicaciones puramente lingüísticas de palabras, de la clase que sean. El aprendizaje del lenguaje se efectúa siempre vía actividades y acciones. Obviamente, en los niveles iniciales las actividades relevantes son sumamente simples, conectadas en general con requerimientos biológicos inmediatos, pero es muy importante entender que eso **no** cambia en etapas posteriores cuando un hablante adulto se vuelve una vez más

aprendiz de nuevas formas de discurso. Para decirlo en términos wittgensteinianos: la enseñanza ostensiva y las definiciones ostensivas de palabras son mecanismos que operan permanentemente en el lenguaje, no nada más cuando uno se inicia por primera vez en él. Ahora bien, una vez hechas estas dos observaciones, para poder seguir adelante tenemos ya que introducir la terminología wittgensteiniana.

Si el enfoque enemigo es el enfoque formal, en cualquiera de sus variantes, lo que desde esta otra perspectiva se subraya o se enfatiza o se realiza es la **utilidad** que prestan las palabras. Dicha utilidad se manifiesta en lo que el hablante hace, esto es, a través de las actividades que despliega. En lo único, por lo tanto, en lo que **no** hay que fijarse es en el uniforme lingüístico, sea éste el que sea: de gramática superficial o de cualquier notación alternativa imaginable. De hecho, más que no fijarse en el uniforme lingüístico (el orden de los signos, su ubicación dentro de expresiones complejas, las categorías bajo las cuales se les subsumen, etc.), el esfuerzo de elucidación filosófico consiste en no dejarse subyugar por él, en sustraerse a él, en aprender a ignorarlo! Ahora bien, a las actividades en conexión con las cuales se usan signos Wittgenstein las llama ‘formas de vida’. Es, pues, a través de las formas de vida que las palabras adquieren sus significados y a los conglomerados de palabras empleados con dichas actividades los llama ‘juegos de lenguaje’. No hay juego de lenguaje sin su correspondiente forma de vida y obviamente, lo cual es muy importante por sus implicaciones en diversas áreas de la filosofía, la inversa también vale. Ahora sí podemos parafrasear algo de lo dicho anteriormente: no hay hablante que sea usuario de todos los juegos de lenguaje ni que sea partícipe de todas las formas de vida en principio abiertas a él en su sociedad.

De lo anterior se sigue que en lugar de hablar del lenguaje de lo que tenemos que hablar es de una colección abierta de juegos de lenguaje, superficialmente conectados entre sí por las reglas de la gramática escolar. De ahí que los juegos de lenguaje no sean otra cosa que sistemas auto-contenidos de comunicación, es decir, todos ellos completos en sí mismos, como lo son las formas de vida correspondientes. ¿Cómo identificamos juegos de lenguaje? Por las formas de vida, esto es, las actividades desplegadas por los humanos que se van perfilando concomitantemente a la expansión en la aplicación de las palabras y es porque dicha aplicación se va paulatinamente refinando que el criterio de identificación de las formas de vida es en primer lugar de orden lingüístico. La actividad de diseñar una casa no es la misma que la de diseñar un avión. ¿Cómo las distinguimos? Es muy fácil: una cosa se llama ‘diseñar una cosa’ y la otra ‘diseñar un avión’. Enfatice desde el principio la perspectiva de la practicalidad del lenguaje. Quizá ahora deberíamos enfatizar la lingüistización de la praxis.

El lenguaje es, pues, para nosotros, un sistema abierto de juegos de lenguaje, pero eso no quiere decir que eso **sea** el lenguaje. La pareja de conceptos “juegos de lenguaje/formas de vida” no constituye más que una invitación a ver el lenguaje de

determinado modo teniendo objetivos filosóficos concretos en mente. No podría extrañar a nadie que el método de los juegos de lenguaje resultara totalmente estéril o inservible en lingüística o en antropología, pero lo que a nosotros nos importa es reconocer que es simplemente imprescindible cuando de lo que nos ocupamos es del **significado de lo que decimos**, en el contexto que sea. Fue para poder dismantelar multitud de enredos de pensamiento que generamos por no comprender cabalmente el sentido de nuestras aseveraciones que se requirió articular una concepción en la que quedaran vinculados en forma esencial el significado con las actividades humanas. No es que el significado sea un puente entre palabras y acciones, sino más bien que brota de la aplicación de las palabras en contextos determinados y en conexión con las actividades de los usuarios. Un pensamiento que tanto inspira como se ve confirmado por esta visión es el de que **no** hay asociadas con el lenguaje filosófico auténticas formas de vida y es por eso que el discurso filosófico es vacío o asignificativo, por más que superficialmente sea impecable. Parte de lo novedoso del enfoque wittgensteiniano consiste precisamente en mostrar que no es posible desligar la praxis lingüística de la praxis humana en general, que es justamente lo que, a pesar de las apariencias, se produce en filosofía. En cambio, ver el lenguaje en términos de juegos de lenguaje y formas de vida **obliga** a describir las prácticas humanas correspondientes a los juegos de lenguaje que nos interesen, a extraer el significado de descripciones de usos de signos debidamente contextualizados, eludiendo así la necesidad de especular de manera abstracta (y fácil) sobre el sentido de nuestras aseveraciones. Obviamente, esto es algo totalmente ajeno a los enfoques tradicionales, los cuales no requieren de otra cosa que de una “teoría general” del sentido, de la fuerza, del color, de los actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios, de categorías como “enunciado” o “proposición”, “verdad” y “falsedad”, algunas más probablemente (como “actos de habla”) y eso es todo. Lo que es claro es que con teorías así ciertamente se puede hablar de “la proposición en general”, de los “rasgos esenciales del lenguaje”, etc., etc. Pero tendría que haber sido intuitivamente obvio que con aparatajes conceptuales fijos y con esquemas explicativos rígidos como los tradicionales tenía que ser difícil, por no decir imposible, dar cuenta de una maquinaria tan compleja como lo es el lenguaje humano y, por ende, dar cuenta de la utilidad real que nos reporta nuestro empleo del instrumental lingüístico que nosotros mismos construimos. Es un poco como si por medio de “nacimiento”, “metabolismo”, “crecimiento”, “desarrollo”, “enfermedad” y “muerte” se quisiera ofrecer un cuadro fidedigno y completo de la vida en general.

B) *Proposición y verdad*. Señalé más arriba que, independientemente de qué tratamiento reciban por parte de cada filósofo tradicional, prácticamente todos quienes de uno u otro modo aceptan proposiciones aceptan automáticamente la tesis tractariana del carácter esencialmente bipolar de la proposición. Desde la perspectiva general, resulta grotesco y es casi inconcebible tanto pretender zafarse de las proposiciones como rechazar lo que es su rasgo esencial (*i.e.*, ser verdaderas o

falsas). En cierto sentido, todo esto es perfectamente explicable y comprensible: dado el enfoque formal tradicional, la “unidad mínima de sentido” viene siendo la proposición y es evidente que si no consideramos las proposiciones más que desde un punto de vista estrictamente formal, lo único que vamos a poder decir de ellas es que son o verdaderas o falsas. Obviamente, desligar a la proposición de la verdad y la falsedad es nulificarlas, puesto que no hay otra cosa que considerar. El problema es que entonces automáticamente convertimos a la verdad en una extraordinaria propiedad, en verdad, como diría Frege, en una propiedad imposible de definir, de caracterizar y que sólo intuitivamente captamos en la medida en que vamos comprendiendo y construyendo proposiciones verdaderas. Y así, sin darnos cuenta, gracias al enfoque formal de las proposiciones creamos el insoluble *puzzle* filosófico de la verdad.

Que el tratamiento filosófico de la verdad es un fracaso completo es más evidente que el sol. Decirnos, a la Tarski, que el concepto de verdad pertenece al metalenguaje, que no es un concepto por medio del cual podamos describir algún aspecto del mundo sino que versa sobre el instrumental que me permite describir la realidad, etc., son auténticas perogrulladas. Si lo exponemos en terminología sencilla o simple, todo eso y más (sin los formalismos involucrados, desde luego) lo sabe cualquier hablante normal. Si alguien nos dice que “‘*Fa*’ es verdad’ significa que ‘la referencia de “a” cae bajo el alcance de “F”’ hasta podríamos pensar que se están burlando de nosotros, porque ¿qué clase de explicación es esa, aparte de ser una pedante paráfrasis, y en qué consiste el avance de comprensión que gracias a ella logramos? La verdad es que podemos seguir examinando tesis tras tesis y no resolveremos ningún problema, pero la razón ya quedó exhibida: todas estas discusiones presuponen o se fundan en un modo puramente abstracto, es decir, descontextualizado, del lenguaje.

El método de los juegos de lenguaje destruye esa mitología filosófica, como todas las demás, dicho sea de paso, cuando efectivamente se recurre a él. Naturalmente, el método no funciona automáticamente: hay que emplearlo, utilizarlo, aplicarlo. La clave para liberarnos del embrujo eidético causado por las proposiciones y lo que éstas entrañan es un movimiento doble: **no fijarse en la forma de las palabras y fijarse en la utilidad que prestan**. Para decirlo metafóricamente (por no decir ‘kantianamente’): tenemos que quitarnos los lentes del uniforme formal (sea cual sea el formalismo del que nos sirvamos) y ponernos los de la utilidad práctica, en un sentido amplio de la expresión. Hagamos, pues, una prueba simple. Imaginemos que un niño chiquito dice ‘leche’: ¿acaso no se le entiende porque no dijo ‘quiero que me den mi leche porque ya me toca’ o ‘denme la leche a la cual tengo derecho’? Razonar así sería absurdo, sobre todo si el resultado de su acción lingüística es que de hecho el niño recibe la leche que ansía. Para sus requerimientos, su juego de lenguaje es completo, es decir, él hizo un movimiento lingüístico inobjetable, hizo un movimiento en su juego de lenguaje,

cualquier hablante normal lo comprende y el lenguaje cumplió con su función. Pero lo que el ejemplo muestra es que lo relevante para el sentido es el uso de los signos y por consiguiente la utilidad práctica, o real del lenguaje, no una idea abstracta, indefinible e inservible de verdad. La idea es, pues, esta: si nos desentendemos de ideas como la de forma proposicional (extraída de lo que para nosotros es la noción estándar de oración) y de lo que supuestamente es la “propiedad esencial” de las proposiciones, esto es, la verdad, lo que necesitamos, nos sirve y en lo que debemos fijarnos es en la noción de **movimiento en el juego de lenguaje**. De hecho, es con ésta que remplazamos a la noción filosófica de proposición. Si me preguntan si lo que el niño dijo es una proposición o no, la verdad es que no sabría qué responder, pero lo que sí sé es que el movimiento lingüístico del niño del ejemplo es perfectamente significativo y por ende legítimo, puesto que está conectado con un requerimiento real, da lugar a una acción, genera una reacción y se satisface una necesidad. Que nosotros, desde otra plataforma lingüística, podamos parafrasear lo que él dice e inventar suplementos y acompañantes no cancela la efectividad de su, llamémosle así, “discurso”. En lo que tenemos que reparar es en que la noción de proposición surge de manera natural sólo porque consideramos expresiones, por cuyo sentido preguntamos, en forma aislada y abstracta, es decir, no en su contexto de uso, como parte de un tren de expresiones y acciones, esto es, de lo que los hablantes se proponen hacer con ellas. Lo que este simple ejemplo (y muchos otros que se pueden fácilmente generar) muestra es simplemente que las nociones filosóficas de proposición y su cualidad primordial, a saber, la verdad (o la falsedad), son engendros filosóficos totalmente prescindibles. Permitiéndome usar retórica filosófica, hagamos un simple “experimento de pensamiento”: asumamos, en aras de la argumentación, que cuando hablamos de verdad hablamos de alguna clase de concordancia entre lo que se dice y aquello en virtud de lo cual lo que se dice es verdadero. Ahora bien, si nos fijamos en la utilidad, en el uso de las palabras, en cómo se insertan éstas en la vida humana, en las vidas de los hablantes, de inmediato se nos ocurre preguntar cuando estamos frente a una aseveración cualquiera: ¿en dónde y cómo aparece aquí la crucial idea de concordancia entre símbolo y realidad, esto es, la idea de verdad, y para qué nos serviría? Si lo que nos importa es lo que **hacemos** con las palabras, esto es, las actividades cuya posibilidad en múltiples casos (no en todos) el lenguaje mismo genera y perfecciona, la obsesión con o por “la verdad” simplemente deja de acosarnos.

Es, pues, la uniformización y la estandarización del lenguaje lo que hace nacer la necesidad de ocuparse de la verdad, con lo cual automáticamente nuestra atención se desvía del significado real de nuestras expresiones. Dado que cualquier movimiento en cualquier juego de lenguaje puede ser expresado en la forma canónica de expresarse, esto es, bajo la forma de una oración gramaticalmente estándar de nuestro lenguaje, obviamente podremos y en verdad tendremos que decir que el rasgo fundamental de nuestras proposiciones es la posibilidad de ser verdaderas o falsas. Y allí está el peligro, porque es precisamente dicho movimiento

filosófico y de mera gramatical superficial lo que nos distrae y nos aleja de lo que es la utilidad real de nuestras expresiones y, por lo tanto, de lo que realmente quisimos decir. En realidad, como atinadamente lo señala Wittgenstein en las *Investigaciones*, decir que toda proposición es verdadera o falsa no es más que decir que podemos jugar con ella en el cálculo de las funciones de verdad y eso ciertamente es algo que podemos hacer en todo momento. Pero esto que aparentemente era inocuo en realidad tiene implicaciones desastrosas, porque nos obliga a trazar nuevas distinciones al interior de lo que es una categorización enteramente artificial. Entonces ‘mañana es viernes’ es verdadero o falso como ‘Cortés conquistó México’ o como ‘creo que la Luna es de queso’ o como ‘lo que más ansío en este momento es un tequila’. Todo es verdadero o falso y como no tenemos una clasificación especial para la verdad (verdad en sentido 1, verdad en sentido 2, etc.), automáticamente nos vemos hundidos en un mar de problemas, cuando lo único que estaba en juego era la posibilidad de manipular los signos de manera uniforme. De ahí al mito fregeano de la verdad o a la pseudo-explicación tarskiana del concepto de verdad en *L* no hay más que un paso. Por qué “intuición” optemos, qué “intuición” queramos desarrollar una vez ubicados en el terreno de la falsificación filosófica es ya asunto de cada quien.

Vale la pena observar que lo que he dicho en relación con el hecho de que si nos fijamos en la utilidad el concepto de “concordancia con la realidad” éste deja de preocuparnos (o quizá mejor: de ocuparnos) es algo que vale en todo contexto lingüístico y no únicamente en el del aprendiz del lenguaje. Imaginemos que estamos en Cabo Cañaveral y que estamos dirigiendo una nave espacial desde la Tierra. Podemos imaginar que en la nave hay cosmonautas con los que nos comunicamos o que manejamos la máquina directamente desde aquí. Los técnicos se comunican entre ellos y operan las computadoras, las palancas, los botones, los chips, etc. Se dan instrucciones y ciertas operaciones se realizan. Es **eso** lo que importa y si hubiera alguna idea de verdad filosóficamente importante tendría que revestir un carácter esencialmente operativo. La idea filosófica usual de verdad hace su aparición con la consideración aislada de oraciones consideradas de manera estática y afuncional. En realidad, cada aseveración, cada movimiento forma parte de un grupo, orientado en una dirección concreta (el éxito de la operación). Supongamos que surgiera un problema y que un controlador dijera: “el indicador A de la presión dentro de la máquina debe estar a tantos grados o en tal o cual nivel”. Supongamos que el astronauta manipula el mecanismo en concordancia con las indicaciones, de manera que la máquina se estabiliza. La pregunta es: ¿cómo aparece aquí la noción de verdad que no sea de manera puramente retórica? ¿Acaso lo que se quiere decir es algo así como lo que Kant decía cuando afirmaba que el “yo pienso” acompaña a todas nuestras representaciones, esto es, que el “es verdad” (el signo de aseveración) acompaña a todas mis aseveraciones? Lo menos que podemos decir es que suena extravagante! Desde luego que siempre podremos decir cosas como “‘el controlador indica X’ es verdad si y sólo si el controlador indica X”, pero aquí lo que

tenemos que preguntar es: ¿y para qué nos sirve esa aclaración, ese recordatorio? ¿Qué ganamos los hablantes normales con él? En todo caso, el objetivo del ejemplo era mostrar que en cualquier contexto discursivo o lingüístico, el énfasis en la utilidad y en el carácter operativo del lenguaje y el énfasis en la proposición y en la verdad tienden a descartarse mutuamente: o se fija uno en los primeros o se fija uno en las segundas y hay que elegir.

C) *Interpretación versus descripción: el caso del pensar.* Quisiera confesar que, si bien me he topado con afirmaciones de Wittgenstein que soy incapaz de descifrar y de apreciar en toda su riqueza, **nunca** me he encontrado con aseveraciones vagas, ambivalentes u oscuras. Hay una, empero, que sí me llevó tiempo asimilar, de la que Wittgenstein se sirvió durante un periodo relativamente corto y que luego abandonó. Sin embargo, una vez hechas las aclaraciones pertinentes, el pensamiento involucrado resulta tan prístino, tan transparente como los pensamientos wittgensteinianos usuales. Me refiero a la idea de que el significado es lo que da la explicación del significado. En el fondo, la idea es simple: si yo quiero determinar qué significa una palabra o algo que se haya dicho, no pregunto en abstracto o a secas por el significado de la palabra, sino que doy una descripción de lo que se logra usando esta expresión; es a través de dicha descripción que hago explícito lo que se quería decir y por lo tanto es así como se aclara el significado. Esa explicación del significado **es** el significado. Así entendido, el significado obviamente no puede ser el referente ni una entidad abstracta. Lo que ahora quiero hacer es aplicar rápidamente este *dictum* a un caso particular, *viz.*, al caso del pensar.

Quizá sea ingenuo creer que una virtud acarrea a otra, pero lo que sí es seguro es que un vicio conduce a otros. Así, si es un vicio preguntar por el significado de un término o de una oración en abstracto, de manera descontextualizada, por así decirlo y permitiéndome un barbarismo, “avitalmente”, es decir, de signos muertos, también lo será el modo como se intente dar cuenta de dicho significado o sentido. En general, a mí me parece que lo único que pueden hacer quienes enfrentan los problemas al modo tradicional es básicamente **interpretar** el término y, por ende, sus aplicaciones. En cambio, el partidario del método de los juegos de lenguaje no puede eludir su responsabilidad de **describir** el contexto y la utilidad del empleo del término o de la expresión en cuestión en cada caso particular de aplicación. Esto ciertamente es lo que pasa con el pensar o, lo cual quizá se preste a menos manejos turbios, con el verbo ‘pensar’.

En general, pensar es entendido como **LA** actividad de la mente, a su vez entendida como una entidad o un sistema de facultades. En este sentido, casi todo mundo es o tiende a ser cartesiano, por la sencilla razón (lo cual es explicable) de que el uso del verbo que más tiende a llamarle a uno la atención es el uso en primera persona. Todo mundo tiende a reaccionar más o menos así: “Ah! Sí, pensar: eso es lo que yo hago permanentemente”. Desde este punto de vista, es prácticamente

inevitable no entender el pensar como una actividad o un proceso sumamente especial que tiene lugar dentro de nosotros, más concretamente en nuestro cráneo. Como lo que objetivamente hay dentro de nuestras cabezas son cerebros, es natural que muy rápidamente uno se sienta inclinado a intentar establecer alguna clase de conexión esencial entre el cerebro y la actividad gratuitamente postulada que supuestamente allí se desarrolla. Y así, de pronto, nos encontramos en medio de un problema filosófico, aparentemente tan objetivo y real como cualquier problema científico, que ahora es menester resolver, a saber, el de describir y explicar la relación que se da entre una supuesta actividad “mental”, meramente postulada, y la masa encefálica. A nadie debería sorprender que ni el más genial de los pensadores haya encontrado la solución! El problema, claro está, es que el enigma en cuestión se funda en una interpretación superficial del verbo. Y se cuentan por legiones los filósofos que siguen hundidos en ese pantano conceptual desde que Descartes generara magistralmente el enredo, hace casi 400 años.

El método de los juegos de lenguaje desemboca en resultados diferentes y en un cuadro totalmente diferente del anterior. En *Zettel*, Wittgenstein efectúa un análisis gramatical tan esclarecedor (y paradigmático) del concepto de pensar y dice tantas cosas interesantes e importantes que lo mejor quizá sería limitarse a presentar de manera escueta una sinopsis de sus resultados. Algunas de las preguntas que mencionaré son obviamente retóricas, puesto que las respuestas están casi implícitas en los planteamientos.

La deformación filosófica del concepto de pensar se manifiesta de inmediato tan pronto examinamos las relaciones entre el pensar y otras cosas. Consideremos, por ejemplo, la relación entre contenidos de la mente y significados. Se parte del supuesto de que el contenido de mi pensamiento es algo que sólo yo puedo conocer. Pero, pregunta Wittgenstein, “¿cómo se ‘relacionan’ mis palabras con el contenido que yo conozco? ¿Y con qué propósito?”.¹ O sea, si nada más yo sé lo que pienso, primero, ¿cómo es que en el lenguaje público puedo hablar de ello de modo que los demás me comprendan? y, segundo, asumiendo que nada más yo lo puedo comprender: ¿para qué tendría yo que traducirlo al lenguaje natural y decirme a mí mismo, por ejemplo en español, lo que pienso? Echémosle un vistazo ahora a las relaciones entre el uso del verbo y las consecuencias prácticas que tiene. Es un hecho que usamos ‘pensar’ en un sinnúmero de formas y situaciones (“voy a pensar en ese proyecto”, “no pensé lo que dije”, “pensemos en organizar el siguiente evento”, etc.), pero por lo menos en los casos normales nunca a nadie se le ocurre intentar establecer alguna clase de conexión entre lo que se hace cuando se piensa (contemplar un proyecto, hablar, organizar, etc.) y un supuesto misterioso proceso que ocurre dentro de nosotros. El dato real es que nunca nadie alude a él cuando se

¹ L. Wittgenstein, *Zettel* (Oxford: Basil Blackwell, 1967, sec. 87).

piensa.² ¿No es eso extraño? En el fondo, lo que esto pone de relieve es lo que podríamos llamar la ‘irrelevancia de lo interno’. Wittgenstein expone la idea de modo un tanto chusco: si alguien pretende describir lo que supuestamente pasa dentro de él cuando piensa, lo más probable es que todo mundo se ría de lo que dice, sobre todo si de lo que el hablante quiere convencernos es de que eso que cree describir es el pensar. Lo más probable es que muchos le dirían: ¿qué nos importa a nosotros lo que pasa dentro de tu cabeza cuando piensas? No hablábamos de eso. Es, pues, la interpretación filosófica lo que nos perturba.

La tergiversación filosófica del concepto de pensar se vuelve palpable cuando tratamos de describir las conexiones entre el pensar y las actividades. Ordenarle a alguien que piense en lo que está haciendo es como decirle “fíjate bien en lo que haces”, “pon atención”, “no te distraigas”, y cosas por el estilo. El verbo es de carácter esencialmente conductual y tiene que ver con formas de hacer las cosas.³ Es la gramática escolar lo que induce al error total, pues lleva a sostener que porque ‘pensar’ es un verbo entonces pensar es una actividad especial, una actividad que sistemáticamente acompaña a todas las otras actividades. Pero eso es una lectura enteramente superficial y es por ser superficial que es filosóficamente nociva. La verdad es que a menudo usamos el verbo ‘pensar’ para marcar un contraste, por ejemplo entre una actividad realizada normalmente y la misma actividad realizada de manera mecánica. Es porque al actuar normalmente no actuamos mecánicamente que si se nos pregunta si pensamos cuando hablamos o cocinamos que la respuesta en general será que sí, pues de lo contrario estaríamos dando a entender que hablamos o cocinamos de alguna manera anormal. Por eso no nos toma por sorpresa decir o que digan de nosotros que pensamos mientras hacemos tal o cual cosa. Pero lo importante es notar que la inferencia del hablante normal, que es perfectamente correcta e inocua, no coincide con la del filósofo, quien hace de ‘pensar’ una palabra que apunta a algo especial que uno descubre, a algo que estaba oculto y que después sacamos a la luz.⁴ Lo que habría que decir es más bien que normalmente no actuamos ni pensando ni sin pensar, así como cuando actuamos no actuamos ni voluntaria ni involuntariamente, sino sólo normalmente. Hablar de pensar en relación con nuestras actividades cotidianas es más bien aludir a una forma especial de realizarlas.

Algo que es particularmente perturbador de la interpretación filosófica del pensar es la ultra-simplificación que con ella se opera. Para la filosofía convencional, pensar es algo perfectamente determinado. Lo cierto es que el uso normal de expresiones como ‘actuar o hablar pensando’ y ‘actuar o hablar sin pensar’ da cabida a multitud de situaciones en las que no sabríamos qué decir qué es el caso. Dicho de otro modo: contrariamente a lo que se piensa en filosofía, el

² *Ibid.*, sec. 88.

³ Cfr. *ibid.*, sec. 91.

⁴ Cfr. sec. 101.

concepto de pensar no tiene bordes nítidos.⁵ Decir de alguien que actúa pensando lo que hace es algo que decimos sólo en ocasiones especiales,⁶ cuando lo que queremos es hacer notar algún énfasis, alguna anormalidad, algo inusual. Por ejemplo, cuando un niño con mucho cuidado escribe una palabra que acaba de aprender o un arquitecto dibuja meticulosamente la fachada de una casa.

Dado que para los filósofos el pensar es necesariamente una actividad, es imposible no verlo como experiencia. Pero si analizamos el concepto de pensar veremos que no se trata de un concepto de experiencia. Como bien dice Wittgenstein “no comparamos pensamientos del mismo modo como comparamos experiencias”.⁷ Esto se puede hacer ver por medio de preguntas simples. Un dolor tiene duración; ¿un pensamiento también? Es obvio que es absurdo vincular el pensar al tiempo. Una sensación tiene ubicación: ¿un pensamiento también? La vinculación del pensar con el espacio es, si cabe, todavía más absurda y no entraré en los detalles para defender mi afirmación. Una experiencia puede ser más o menos intensa: ¿un pensamiento también? Decir algo así rayaría en la locura. La conclusión se sigue por sí sola: si no se predica del pensar nada de lo que se predica de las sensaciones: ¿por qué insistir en que pensar es una experiencia, por especial que sea?

Wittgenstein redondea su examen del pensar enfatizando su dependencia de las circunstancias, de manera que difícilmente podría ser comprendido como algo aislado. El que digamos que alguien habla o actúa “pensando” depende del entorno, de las circunstancias, porque si hiciera o dijera exactamente lo mismo en otro entorno y en otras circunstancias nosotros también diríamos otra cosa.⁸ Pero una peculiaridad importante del verbo ‘pensar’ es que sirve para describir un proceder humano en el que la persona avanza, progresa, se perfecciona, evita cada vez mejor los errores, se vuelve más hábil, etc.⁹ Es precisamente de quien no avanza que decimos que no piensa, pero decir de alguien que no piensa es más que una descripción una crítica, un reproche, la expresión de un sentimiento de desaprobación. Por eso, como bien dice Wittgenstein, “Quien mientras trabaja *piensa*, a menudo intercalará su trabajo con *actividades auxiliares*. Pero la palabra ‘pensar’ no designa estas actividades auxiliares, así como pensar tampoco es hablar. Aunque el concepto ‘pensar’ está construido al modo de una actividad auxiliar.”¹⁰ Esto es algo a lo que directamente conduce la gramática superficial de ‘pensar’. Dado que es en relación con todo lo que hacemos y decimos que podemos detectar progreso o retroceso, se puede sostener con Wittgenstein que “‘Pensar’, un concepto ampliamente ramificado. Un concepto que abarca múltiples manifestaciones de vida.

⁵ *Ibid.*, sec. 94

⁶ *Ibid.*, sec., 95.

⁷ *Ibid.*, 96.

⁸ *Ibid.*, sec., 98.

⁹ *Ibid.*, sec. 104.

¹⁰ *Ibid.*, sec. 106.

Los *fenómenos* del pensar están ampliamente esparcidos.”¹¹ Obviamente, el pensar cubre o permea o llena el todo de nuestra vida, pero eso no tiene nada de misterioso, salvo si se le ve cartesianamente.

Para cerrar esta sección quisiera muy rápidamente ilustrar la variedad de sentidos en diversos casos de aplicación del verbo ‘pensar’ cuando se le usa en primera persona, tratando claro está de no meramente “interpretar”, sino de describir.

Preguntémos: ¿qué **quiere decir** alguien cuando a la pregunta ‘¿Vas a ir al baile?’ responde: ‘No, no pienso ir’. De seguro que eso no significa algo como ‘me auto-representé la proposición ‘iré al baile’ precedida del signo de negación’. Lo que el hablante está diciendo es más bien algo como ‘no está dentro de mis planes ir’ o ‘prefiero ir a otro evento que tendrá lugar a esa misma hora’, ‘me atrae más hacer otra cosa’, ‘mejor vamos a otro lado’, etc.

Demos otro ejemplo. Un sujeto le confía a un amigo: ‘Pienso prestarle a mi vecino el dinero que me pidió prestado’. ¿Qué es pensar en este caso, qué puede el hablante estar transmitiendo? Obviamente, no podemos adivinarlo y ciertamente decir que “algo le pasó por la mente” o alguna banalidad por el estilo es una pseudo-explicación que no nos hace avanzar mayormente. Sea lo que sea, lo tendremos que extraer de consideraciones concernientes al contexto del discurso en el que están inmersos los interlocutores, puesto que uno de ellos está usando el instrumental lingüístico para decirle algo al otro. Así, pudo haber querido expresar algo como ‘Te prevengo para que le avises que le voy a prestar el dinero’ o ‘no te preocupes: el dinero llegará’ o algo por el estilo. En ambos casos, ‘pienso’ opera un poco como: ‘te anuncio seriamente lo siguiente: ...’, pero obviamente no es idéntico a ello. ‘Pensar’ en primera persona sirve para indicar que una especie de confesión viene a continuación. No tiene nada que ver con “representaciones internas”, de las cuales, dicho sea de paso, no tenemos ni la más remota idea de qué sean ni de cómo sean.

IV Dilemas

En un espléndido artículo, “Language and Communication”,¹² M. Dummett plantea como un dilema fundamental para una teoría del lenguaje el de determinar a qué se le da prioridad, si a la concepción que hace del lenguaje un instrumento del pensar o a la concepción que hace del lenguaje un instrumento de la comunicación. Desde la perspectiva de la concepción en términos de juegos de lenguaje y formas de vida lo que Dummett plantea es un pseudo-dilema. Aprender a hablar es aprender a

¹¹ *Ibid.*, 110.

¹² M. Dummett, *The Seas of Language* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

comunicarse con otros y la comunicación con otros exige la interiorización de las reglas de uso de los verbos psicológicos en primera persona. El pensar entendido como algo que no es una mera reacción instintiva es parte de la comunicación. Comunicarse con los demás es hacer público lo que pienso y no puedo pensar sin un lenguaje previamente incorporado. La gran ventaja del enfoque wittgensteiniano es que deja en claro que tanto el pensamiento como el lenguaje pueden ser más o menos primitivos, más o menos sofisticados o refinados. El avance tanto en la comunicación como en el pensamiento es gradual hasta que podemos decir que más o menos se estandariza. A partir de ese momento el canal por el que fluye la conversación y el pensamiento es el impuesto por la gramática superficial. De ella extraemos nuestra noción de proposición, de forma lógica, de significado, etc. Todo eso está muy bien. El único problema es que con ella automáticamente se abre también el espacio para el error filosófico y para los eternos enredos de la filosofía pre-wittgensteiniana.

En resumen: como traté de hacer en mi acercamiento a los conceptos de proposición, de verdad y de pensar, el método de los juegos de lenguaje y las formas de vida presenta inmensas ventajas sobre el enfoque tradicional, puramente formal. Para empezar, se trata de un método que se aplica a toda clase de simbolismo y que permite recuperar el sentido real en función de la clase de simbolismo que se considere. Por ejemplo, podemos preguntar por el sentido de una frase musical, puesto que presuponemos el uso de la notación musical, por el sentido de un teorema de lógica, dado que asumimos el vocabulario y el sistema de reglas que se requieren, por el sentido de una aseveración de psicología, puesto que tomamos en cuenta los laboratorios, los experimentos relevantes, etc. El sentido lo obtenemos de la descripción del uso, lo cual exige el conocimiento del contexto de aplicación de las palabras relevantes, y no especulamos en abstracto por medio de categorías que en última instancia sólo aparentemente generan explicaciones. Pero en realidad la superioridad del enfoque wittgensteiniano se manifiesta de múltiples otras formas: en que explica mejor lo que es el aprendizaje y la interiorización del lenguaje, el carácter prescriptivo de la significación, la naturaleza del pensamiento y la comunicación, el auto-conocimiento, la interiorización y aplicación de reglas, despeja los mitos tradicionales como el del solipsismo (relacionado con incomprensiones referentes a ciertos usos del pronombre personal 'yo'), y así indefinidamente. Pero tal vez su virtud mayor consista en que quien lo comprendió y asimiló sistemáticamente desconfiará de la legitimidad de **cualquier** problema filosófico con el que en el futuro pueda toparse.