

Lenguaje y verdad

Luis Sáez Rueda

PID_00155374



Los textos e imágenes publicados en esta obra están sujetos –excepto que se indique lo contrario– a una licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 España de Creative Commons. Podéis copiarlos, distribuirlos y transmitirlos públicamente siempre que citéis el autor y la fuente (FUOC. Fundació per la Universitat Oberta de Catalunya), no hagáis de ellos un uso comercial y ni obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.es>

Índice

Introducción.....	5
1. La filosofía analítica del lenguaje como terapia de pseudoverdades.....	7
1.1. El orden lógico, universal e indecible del mundo (Wittgenstein I)	8
1.1.1. Teoría figurativa de la representación lingüística	9
1.1.2. La indecible "forma lógica": imposibilidad de conocer la realidad profunda	10
1.1.3. Terapia: destrucción de la filosofía como búsqueda de la verdad del todo	11
1.2. Interludio. El elogio neopositivista y líneas de fuerza de la crítica al logicismo y al positivismo (temor, desarraigo, voluntad de dominio y soberbia)	13
1.3. El giro pragmático: la verdad diseminada en la pluralidad	19
1.3.1. Significado como uso en "juegos de lenguaje"	19
1.3.2. La sociabilidad del hombre: imposibilidad de un lenguaje privado	20
1.3.3. Una nueva forma de terapia: no transgredir la gramática profunda del juego	21
1.3.4. La irreductible heterogeneidad entre juegos	21
1.3.5. El pluralismo, ¿un relativismo de la verdad y de las prácticas en la vida?	22
2. Lenguaje, verdad e interpretación.....	24
2.1. Teoría analítica de los actos de habla (Austin, Searle) frente a la fenomenología continental del habla (Heidegger, Merleau-Ponty)	24
2.2. Hablar es interpretar. Interpretación desde la perspectiva de "tercera persona" (Davidson) frente a interpretación por participación y escucha (Gadamer)	27
2.2.1. El vínculo de Gadamer con la fenomenología del habla heideggeriana: poder destructivo de la representación y fuerza liberadora del decir	27
2.2.2. Perspectiva analítica sobre el problema de la interpretación (D. Davidson)	29
2.2.3. Perspectiva continental sobre el problema de la interpretación: H. G. Gadamer	30
3. Lenguaje y filosofía de la mente.....	34
3.1. El funcionalismo computacionalista: D. Dennett	35

3.1.1.	Rasgos generales. El proyecto de inteligencia artificial	35
3.1.2.	Funcionalismo computacional radical: eliminacionismo (D. Dennett)	37
3.2.	Posiciones no reductivistas: el naturalismo biológico de J. Searle y el monismo anómalo de D. Davidson	40
3.2.1.	Naturalismo biológico (J. Searle)	40
3.2.2.	Monismo anómalo (D. Davidson)	42
3.3.	Contrastes con la posición continental. Elementos para la reflexión	43
3.3.1.	En lenguaje analítico, el continental de nuestro siglo sería monista y no reductivista	43
3.3.2.	Para el continental, lo propiamente mental es el conjunto de "actos", no de contenidos informacionales	44
3.3.3.	Un ejemplo continental de ontología hermenéutica en clave de filosofía de la mente: E. Tugendhat	46
3.3.4.	El vínculo entre sujeto hablante, verdad y poder	47
Bibliografía		49

Introducción

El estudio de las concepciones filosóficas del lenguaje en nuestra época es fundamental, pues desde finales del siglo XIX y principios del XX nos encontramos en lo que se ha llamado "giro lingüístico". Se trata de un giro copernicano en filosofía. En la historia de ésta, ha predominado una concepción instrumental del lenguaje, según la cual éste es devaluado al ser considerado sólo como un medio de la expresión del pensamiento (que sería pre-lingüístico). Tal concepción se generalizó en los siglos XVII y XVIII, por medio de la suposición, tanto de racionalistas como de empiristas, de una nítida distinción entre representaciones mentales y unidades lingüístico-semánticas. Sin embargo, mediante el mencionado giro, las funciones del lenguaje se identifican con las del pensamiento. El lenguaje ha pasado a ocupar un lugar trascendental, epistémica y ontológicamente, pues se lo ha redescubierto como el sustrato último del pensamiento sobre lo real y, de ese modo, de la comprensión misma del ser de lo real.

Habitualmente, se asocia este giro con la "tradición analítica" de pensamiento, de trayectoria básicamente anglosajona. Tanto es así que se puede decir que, en ese caso, la filosofía se ha convertido, expresamente, en "filosofía del lenguaje", pues la tendencia general es la de analizar los problemas de carácter filosófico a través de los problemas que surgen de la conformación lingüística en que se expresan. Sin embargo, no se puede decir que la tradición continental sea ajena al giro lingüístico, porque se ha enfrentado igualmente a la noción instrumental del lenguaje y lo ha equiparado a la textura del pensar y de la experiencia. Quizás cabe hoy hablar de "tradición analítica" de un modo específico porque ella propendió, desde un principio, a otorgar a la *teoría del significado* el carácter de la disciplina filosófica por excelencia y a asumir, como punto de arranque de la investigación, un expreso estudio de la naturaleza del lenguaje, mientras que en las corrientes continentales el comienzo de la reflexión filosófica no es, expresa y necesariamente, el análisis de las formas lingüísticas de plasmación de los problemas.

Esta distinción entre "tradiciones" no quiere decir que sean, cada una en su ámbito, homogéneas interiormente, del mismo modo que, en el ámbito continental, existe una variedad de posiciones y perspectivas en la "tradición analítica". La unidad en esta última reside, como decimos, en esa prioridad concedida al análisis de las expresiones lingüísticas, un análisis que desplaza a la epistemología tradicional, por cuanto los procesos de significación son ofertados ahora como sustitutivos de términos clásicos como "espíritu" o "conciencia". Se abordan, en suma, las cuestiones centrales clásicas desde el dominio del análisis semántico.

Hay que advertir que, en la tradición analítica, debemos distinguir dos fases. Una primera, que estudiamos en el primer capítulo, en la que el análisis, aunque necesitase una "teoría del significado", era considerado primordialmente como una actividad, una actividad terapéutica dirigida a resolver las confusiones de la filosofía tradicional (que fue denominada, globalmente, "metafísica"). La segunda fase, que se extiende a partir de la segunda mitad del siglo XX, conserva el interés terapéutico, primando a la vez su tarea como "teoría" de los procesos de significación. En el segundo capítulo, introducimos problemas centrales en ese sentido. A estas dos fases se ha añadido una última, desplegada desde las últimas décadas del siglo XX y hoy dominante. Es una transformación de la teoría del significado en una teoría de los estados mentales. La filosofía del lenguaje se convierte, por razones que desarrollaremos en el tercer capítulo, en "filosofía de la mente".

Pues bien, en el recorrido que nos proponemos hacer por estas tres fases, intentaremos insertar concepciones fundamentales de la tradición continental. Nos conduce a ello no sólo la necesidad de hacer justicia a ambas tradiciones, mostrando sus rostros respectivos, sino el intento de realizar, al mismo tiempo y al hilo de nuestro estudio, un ejercicio comparativo entre ambas. La línea de fuerza del contraste radica en la diferencia entre una ontología naturalista y una ontología del acontecimiento. En la primera, característica de la línea analítica, lo verdadero y lo real se vinculan a facticidades representables, al menos en principio, es decir, a hechos fácticos o estructuras reglables y objetivables. La inspiración del método de las ciencias naturales, aunque experimenta modulaciones, se mantiene constante. Hay un relativo acuerdo en que el proceso entero de la tradición analítica constituye una "naturalización del significado", lo cual quiere decir, como de forma paradigmática expresaba Fodor recientemente, un requisito ontológico general según el cual los fenómenos de significación son explicables, bien como realidad del orden físico-natural, bien como realidad en continuidad con dicho orden (Fodor, *The Elm and the Expert*, Cambridge, MA, The M.I.T. Pres, 1993, pág. 5). Como quisiéramos ir mostrando al hilo de los contrastes, la concepción continental sigue el rumbo de lo que podríamos llamar "mundanización del sentido". Lo real, desde la fenomenología, contiene una dimensión (el sentido) que no es explicable mediante representaciones legaliformes, sino sólo comprensible experiencialmente, siendo, además, una dimensión vertical de "acontecimiento" (los epígrafes 2.1 y 3.3 son especialmente significativos en la aclaración de este "hiato").



Obra de Guillermo Baranda Deisler

1. La filosofía analítica del lenguaje como terapia de pseudoverdades

La fase fundacional de la filosofía analítica adoptó la forma fundamental de una indagación lingüística sobre los límites de nuestro lenguaje y de las ilusorias "verdades" que el rebasamiento de tales fronteras genera en el curso del pensamiento. En ese contexto, la figura más destacada es, sin duda alguna, L. Wittgenstein, a quien se tiene ya por uno de los filósofos más geniales del siglo XX. Fue él quien impulsó, de forma definitiva, este nuevo método de análisis del lenguaje, y su impronta fue tan profunda que llega hasta nuestros días.

Aunque desarrolló su labor docente en Inglaterra y murió, en 1951, siendo ciudadano británico, había nacido en Viena, en 1889. En su obra, suelen distinguirse dos etapas: una primera, marcada por su *Tractatus Lógico-Philosophicus* (traducido con este mismo título), publicado a sus 30 años, y una segunda, en la que destacan sus *Philosophische Untersuchungen* (*Investigaciones filosóficas*), de 1953, separadas por una interrupción en su labor filosófica, entre la publicación del *Tractatus* y 1929, y por una época de transición hasta 1933. A lo largo de este tiempo, además de las obras fundamentales anteriores, destacan: *Cuaderno de notas* (*Notebooks*), de 1914-1926, *Philosophische Bemerkungen* (1964), *The Blue and Brown Books* (*Cuaderno azul y marrón*, 1958), *Zettel* (1967) y *On Certainty* (*Sobre la certeza*, 1969).



Ludwig Josef Johann Wittgenstein

Podríamos decir que la importancia que posee el conocimiento de la filosofía wittgensteiniana reside, al menos, en las siguientes razones:

a) Sus formulaciones han sido el principal impulso de lo que hemos llamado giro lingüístico, que ya empezaba a fraguarse en autores como Frege y Russell. No hay que interrogar "¿qué es el conocimiento?", sino "¿qué condiciones lingüísticas nos permiten decir que *sabemos que...*?", no "¿qué es la realidad?" sino "¿qué significa la afirmación de que algo es real?", etc.

b) Aunque ha dado lugar a posiciones científicas o positivistas, su substrato es susceptible de ser interpretado en oposición a tales desarrollos. Por eso, a pesar del desafío que este "método" ha supuesto respecto a toda la tradición continental, muchas de sus intuiciones y bastantes presupuestos de su reflexión han llegado a conectar con pensadores continentales de nuestra época. Como veremos, existen, por ejemplo, grandes afinidades con la crítica de Heidegger a la metafísica occidental y con la hermenéutica, y ha propiciado nociones y perspectivas que alcanzan a la filosofía postestructuralista.

c) Ha influido intensamente en muchos ámbitos, como en la teoría matemática, la lingüística, la etnología, la psicología, las ciencias de la comunicación y en la autocomprensión de las ciencias de la naturaleza.

Como se ha señalado, la trayectoria de Wittgenstein se ajusta a dos etapas. Éstas han marcado dos concepciones del lenguaje y de la verdad. La primera, representada por el *Tractatus* (en adelante, T), constituye el modelo logicista. De él se extrae la imagen de una realidad completamente ordenada por una rígida estructura de fondo. La segunda, cuyo texto emblemático es *Investigaciones filosóficas* (en adelante, IF), operó un giro contra este sesgo parmenídeo y, adentrándose en la dimensión pragmática del lenguaje, invita a pensar el mundo como un pluralidad de perspectivas sin regla común.

Ambas fases han generado las complicaciones y efectos mencionados en el escenario de la filosofía del presente. Pero el rasgo más visible, que las conecta y que más ha servido para situar a Wittgenstein en la historia de la filosofía analítica, es el aludido estilo desenmascarador y terapéutico. Las cuestiones filosóficas centrales en el acervo del pensamiento son, para nuestro autor, inquietantes y hasta atormentadoras. Son "molestias" o "aflicciones intelectuales" comparables a algún tipo de enfermedad. Los filósofos formulan tales preguntas por tener "una vaga intranquilidad mental" parecida a la de los niños que preguntan "¿por qué?". Sin embargo, son insolubles, pues sus respuestas sólo son posibles mediante el uso de un lenguaje plagado de ilusiones, aunque con apariencia correcta y racional. Por eso, el análisis debe servir a la tarea de liberar al pensador del engaño o "embrujo" producido por la estructura ocultamente deformadora de las afirmaciones mediante las cuales expresamos nuestras convicciones.

A continuación, abordaremos una y otra concepción, introduciendo entre ambas algunas reflexiones críticas sobre las consecuencias ulteriores del logicismo

Cita

"Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje" (Wittgenstein, IF, § 109). "El filósofo trata una pregunta como una enfermedad" (*ibid.*, § 255). "¿Cuál es tu objetivo en filosofía? – Mostrarle a la mosca la salida de la botella matamoscas" (*ibid.*, § 309).

1.1. El orden lógico, universal e indecible del mundo (Wittgenstein I)

Nos ocupamos, en primer lugar, de la concepción logicista del lenguaje que constituye la primera fase del pensamiento de Wittgenstein. Como hemos dicho, ello está contenido básicamente en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1919). Se trata de un texto de asombrosa profundidad y composición. En las

aproximadamente ochenta páginas que lo componen, compuestas por sentencias numeradas y jerarquizadas (en total, siete), se condensa toda una idea del modo en que el mundo es simbolizado y conocido.

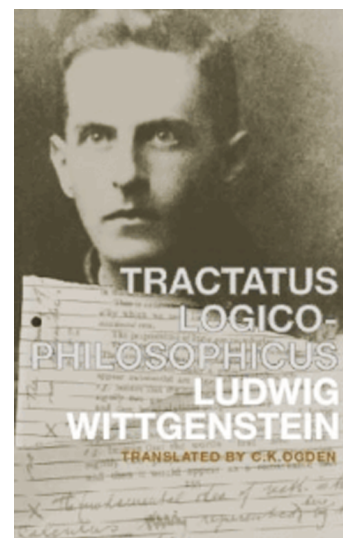
El prólogo revela ya el objetivo fundamental: investigar los límites del pensamiento, que coinciden con los del lenguaje, porque lo que concebimos sobre lo real es aquello que formulamos lingüísticamente. Este motivo "terapéutico" está sustentado, sin embargo, en una convicción central afirmativa: que el mundo es un todo limitado y atravesado por una subyacente estructura única y firme, coincidente con la estructura lingüística profunda, que es de carácter lógico. Como él mismo confiesa más tarde, ambicionaba aquí un saber radical, consistente en el reconocimiento del orden *a priori* común al mundo y al lenguaje (IF, § 97).

Ahora, resumimos las tesis fundamentales del logicismo wittgensteiniano.

1.1.1. Teoría figurativa de la representación lingüística

Es evidente que, mediante el lenguaje, podemos hablar sobre el mundo, y que para ello formulamos proposiciones. Se extrae de aquí la primera apreciación relevante: el lenguaje es concebido como "la totalidad de las proposiciones" (T, 4.001). Pues bien, ¿cómo puede adquirir significado una proposición? No olvidemos que lo que interesa a Wittgenstein es la forma del pensamiento. Un pensamiento, presentado en una proposición, describe el mundo, dice *cómo* es. Pero una proposición (con sujeto, verbo, predicado) no se refiere a una cosa, sino a algo que ocurre. De ahí el impactante comienzo del libro: "El mundo es todo lo que acaece". "El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas" (T, 1 y 1.1), una afirmación que puede ser justificada independientemente. Y es que es esencial a las cosas ser parte de los hechos, pues "cualquier cosa puede acaecer o no acaecer" (T, 1.21). Lenguaje y mundo, así concebidos, mantienen una relación de correspondencia, en las que cada elemento del primero "refiere" y corresponde a otro en el segundo.

Ahora bien, resulta sorprendente que mundo y lenguaje, siendo tan dispares, puedan conectarse como descripción y referencia. ¿Cómo es ello comprensible? A esta pregunta responde la concepción figurativa mencionada. La respuesta es: la proposición es una "figura" del hecho. En el *Cuaderno de notas* (7), cuenta Wittgenstein que había tenido noticia de que, en los tribunales de París, se reconstruían los accidentes automovilísticos mediante juguetes y muñecos. Esto nos daría una figura, una pintura o modelo del accidente. Wittgenstein estimaba que este procedimiento arrojaba luz sobre la teoría de la representación y de la proposición. ¿Cómo es posible esta representación? En primer lugar, cada uno de los elementos del simulacro debe corresponder con otro de la realidad. Pero lo fundamental está en el modo, en el *cómo* de la representación, pues la esencia de ésta es la disposición de los elementos. Del mismo modo, lo que es común al hecho y a la proposición es la disposición de los elementos. Esta disposición es la dimensión lógica de la figura. Por la



Portada del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.

Cita

"Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites" (Wittgenstein, *Tractatus*, 5.6).

semejanza entre esta forma de representación del lenguaje y la de la pintura representativa, Wittgenstein suele decir que, mediante las proposiciones, nos hacemos **figuras** o **pinturas** de los hechos (T, 2.1), pues ambos sentidos están recogidos en el término alemán, *Bild*. En consecuencia con la comprensión logicista que empapa este pensamiento, compara el filósofo la expresión lingüística con la proyección en geometría (T, 2.1).

"Silencio", de P. Neruda

"Yo que crecí dentro de un árbol
tendría mucho que decir,
pero aprendí tanto silencio
que tengo mucho que callar
y eso se conoce creciendo
sin otro goce que crecer,
sin más pasión que la substancia,
sin más acción que la inocencia,
y por dentro el tiempo dorado
hasta que la altura lo llama
para convertirlo en naranja."

"Silencio", de P. Neruda

1.1.2. La indecible "forma lógica": imposibilidad de conocer la realidad profunda

La teoría figurativa que aclara el isomorfismo entre lenguaje y mundo posee una consecuencia de radical importancia y que ha sido considerada por el propio Wittgenstein como su principal pensamiento. Dado que lo que permite que describamos el mundo mediante el lenguaje es su común estructura o disposición de los elementos, de tal modo que la proposición, tomando dicha estructura como base, constituye una "figura", existe una articulación lógica profunda que es común a ambos. De otro modo no podríamos afirmar que una proposición es verdadera o falsa. Ahora bien, dicha articulación común no es la que se puede observar en superficie, es decir, en los hechos observables y en las proposiciones que podemos emitir. Más bien es la condición completamente profunda de la correspondencia o de la representación. Es el conjunto de las propiedades "proyectivas" que permiten la figuración. A esta constitución lógica común al lenguaje y al mundo la llamó el filósofo "forma lógica".

Una consecuencia fundamental, encerrada en esta aclaración de la esencia del lenguaje, es que la "forma lógica" del lenguaje y del mundo, la estructura profunda de lo real, no puede ser representada con sentido por medio del lenguaje. Imagínese el lector un mundo sin espejos: el ojo permite ver, pero no puede, él mismo, verse. Las condiciones de la descripción permiten referir al mundo describiéndolo, pero no pueden, ellas mismas, ser descritas, no pueden ser objeto de una referencia lingüística.

Wittgenstein explica esta tesis a menudo con su famosa distinción entre "**decir**" (que equivale a "representar") y "**mostrar**". Así como una pintura no puede pintar su propia forma de figurar la realidad, las condiciones lingüísticas de la representación no pueden, a su vez, formar parte de lo que es posible "decir" mediante el discurso. Pero precisamente porque permanecen en él como forma significativa y posibilitante, o por decirlo de otro modo, como su reverso, se "muestran" mediante la representación. La figura no puede figurar su propia forma de figuración, sino mostrarla a través de sí misma. No pueden ser dichas sino mostradas, por ejemplo, la diferencia estructural entre proposiciones (T, 4.0312), las leyes causales básicas del mundo, si las hubiere (T, 6.36), las propiedades internas de los hechos o de los objetos (T, 4.112) y, de un modo genérico, la estructura común al mundo y al lenguaje. En definitiva, en términos wittgensteinianos, "lo que se puede mostrar no se puede decir" (T, 4.121). Si quisiéramos expresarlo en una terminología más continental, se podría señalar que, para Wittgenstein, existe una realidad y una verdad profunda del mundo, que articula la estructura del lenguaje, pero ésta es inaccesible al conocimiento y a cualquier esfuerzo de nuestra inquietud por el saber.



La trahison des images, René Magritte.

Este cuadro de R. Magritte ha sido objeto de muchas interpretaciones, como por ejemplo, la que hace M. Foucault en *Esto no es una pipa* (Barcelona, Anagrama, 2004). Considere el lector la siguiente interpretación. Es obvio que la pipa pintada no es la pipa a la que llamamos "real". Menos obvio, pero más acorde con la profundidad del pensamiento wittgensteiniano, sería considerar que ni en la más realista de las representaciones de una pipa así llamada "real" puede quedar representado el *ser sustancial* mismo de una pipa. Lo "real", en su sentido metafísico, no es representable.

1.1.3. Terapia: destrucción de la filosofía como búsqueda de la verdad del todo

Una manera sencilla de aclarar el resultado terapéutico de la filosofía wittgensteiniana del *Tractatus* es la siguiente: los límites lógicos de nuestro lenguaje y el carácter irrepresentable de la "forma lógica" implican que podemos hablar *con sentido* sólo sobre elementos internos al mundo, partes de él, hechos, pero no sobre el mundo en su totalidad. Cualquier afirmación, cualquier pensamiento en este último caso, adopta la forma aparente de una proposición aceptable, pero, en el fondo, es una "pseudoproposición", pues deforma lo permitido por la gramática lingüística, al contener términos o expresiones que se refieren a lo real como un todo, es decir, a la "forma lógica", lo cual carece de sentido. Igualmente ilustrativo es imaginarse la epistemología de Wittgenstein como si dijese que no podemos salir del mundo para referirnos a él con una visión cabal y completa. No hay algo así como "exilio cósmico", "contemplación *ad aeternitatis*" o "visión desde el punto de vista del ojo de Dios".

Wittgenstein como crítico de la modernidad

Wittgenstein, a pesar de su propensión naturalista y científicista, anticipa la fuerte crítica que en la segunda mitad del siglo XX se realiza a la modernidad cartesiana, en particular en lo que respecta a la consigna postestructuralista de la "muerte del sujeto". En efecto, la imposibilidad de representar la "esencia" global de lo real implica una relación entre sujeto y objeto que el autor ha manifestado con innegable belleza. En efecto, un sujeto concreto puede describir hechos concretos. Pero el mundo omniabarcante puede, a lo sumo, "expresarse" por medio del interior de tales descripciones. De ahí que sentencie: "Mundo y vida son una sola cosa" (T, 5.621).

Y, en correspondencia con ello, se entiende que el "sujeto" concreto, que actúa y vive, sea muy distinto del "sujeto" (de corte cartesiano) que pretende representar y describir el mundo en cuanto tal: "El sujeto pensante, representante, no existe"; "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (T, 5.631 y 5.632).

Pero lo que aparta al *Tractatus* de la crítica actual a la modernidad es su persistente teoría del significado como referencia. La referencia no es el "sentido" cualitativo de una expresión o la interpretación de un suceso, sino el hecho en cuanto un "estado de cosas" objetivo, accesible a una representación comprobable.

En este tejido, se inserta una teoría representacional y referencial de la verdad. Es necesario distinguir entre "sentido" y "verdad". Puesto que la esencia del lenguaje es describir o representar el mundo, una proposición posee sentido si posee la forma de una figura, es decir, si virtualmente ejemplifica un estado de cosas interno al mundo y representable. Para ello, no necesita ser verdadera. Una proposición con sentido ha de poder ser verdadera o falsa. Ahora bien, sólo algunas de las proposiciones con sentido serían verdaderas efectivamente. Por eso dice Wittgenstein que "entender una proposición significa saber qué es el caso si fuese verdadera (se puede entender sin saber si es verdadera)" [T, 4.024].

Al negar el sentido del lenguaje que escudriña el todo del mundo, Wittgenstein niega la posibilidad de un conocimiento esencial. Así, por ejemplo, sobre las cuestiones acerca del sentido hemos de callar, pues "el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo" (T. 6.41); también sobre las cuestiones éticas, pues el problema "¿es la vida digna de vivirse?" o la pregunta sobre el valor absoluto, el fin último, se desvanecen cuando se disipa la inclinación a plantear la cuestión (T, 6.52); la solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo está fuera del espacio y el tiempo (T, 6.4312); la muerte no es tema propicio, pues "no es ningún acontecimiento de la vida" (T. 6.4311). Todo este espacio de cuestiones forma parte de lo que sólo se puede mostrar, lo cual constituye "lo místico". Lo místico, no en el sentido de un más allá aprehensible mediante el sentimiento o alguna experiencia trascendente, sino en el del más acá profundo que es la esfera entera de la "forma lógica" interna al mundo y al lenguaje.

Pero este límite implica un reto a toda la filosofía tal y como ha sido concebida en la historia. Desde el mundo griego, se indaga el *logos*, que significa al mismo tiempo razón y lenguaje, precisamente lo prohibido por el *Tractatus*: ya se defina el *logos* como el eterno fluir heraclíteo, el ser inmóvil parmenídeo, el mundo de las ideas platónico; ya se defina lo más íntimo de lo real como



Lo místico como aquello que sólo se puede mostrar. Por ejemplo, la posible actitud ética a la que nos conduciría la contemplación del rostro de la miseria o de la indigencia no puede decirse en el lenguaje de una moral, sino que es algo que se deja mostrar. Tal vez, por medio de la contemplación de una imagen como esta.

voluntad (Schopenhauer) o como dialéctica de la razón (Hegel), en cualquier caso el anhelo occidental de totalidad ha sido un enorme desvarío por hacer representable lo que sólo puede ser mostrado.

¿Y a qué queda reducida la filosofía, entonces? A un método de esclarecimiento, que permite tan sólo la ciencia natural y desvela el error del prurito metafísico:

"El verdadero método de la filosofía sería propiamente este: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural –algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía–; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás –pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto" (T, 6.53).

Cita

"De lo que no se puede hablar, mejor es callarse" (Wittgenstein, T, 7).

Sin duda, es un resultado poco halagüeño. Derrumba la esperanza filosófica y deja libre espacio a la expansión de la ciencia natural como único saber permisible. Pero el pensamiento de Wittgenstein nos guarda muchas sorpresas. Y no sólo por su giro pragmático, sino, como veremos de inmediato, por su firme resolución contra la fe ciega en el método de la ciencia natural, inserta ya en la trastienda del *Tractatus*.

Janick y Toulmin

Janick y Toulmin han demostrado que el interés principal de Wittgenstein no eran la lógica, las matemáticas y la ciencia, sino el sentido místico de la existencia, más acá del lenguaje del saber riguroso. Y ello expresa una desconfianza en el lenguaje que estaba omnipresente en la Viena finisecular y decadente en la que Wittgenstein se educó, la de Kraus, Musil, Freud, Mahler... Quizás la parte más importante del *Tractatus* radica en lo no escrito en él. Al callar es cuando, tal vez, comienza lo realmente importante, el ámbito de la ética, del sentido y, en general, de la vida. Él mismo dio testimonio de su decepcionante conclusión. Wittgenstein dejó la universidad, la sociedad, y se convirtió en maestro rural y jardinero de conventos. Su silencio filosófico, que prácticamente coincide con el periodo de entreguerras (participó voluntariamente en las dos, en la primera como soldado y en la segunda como enfermero) se rompe en 1929 con su reincorporación a Cambridge. Y su última filosofía, la que le empujó a este retorno, devuelve la confianza al lenguaje sólo a condición de considerarlo como una "forma de vida".

1.2. Interludio. El elogio neopositivista y líneas de fuerza de la crítica al logicismo y al positivismo (temor, desarraigo, voluntad de dominio y soberbia)

La etapa logicista de Wittgenstein ha repercutido, enormemente, en la historia posterior. Lo primero que hay que destacar es que, entre la más reciente teoría semántica, no se ha abandonado, sino que incluso predomina, como veremos a propósito de la filosofía de la mente, la consideración lógica de los problemas en la tradición analítica. En segundo lugar, ha influido de forma determinante en la filosofía de la ciencia.

Fue mediante el neopositivismo lógico como fueron desplegadas, de un modo inmediato, las conclusiones del *Tractatus*. Este movimiento fue llevado a cabo por el así llamado **Círculo de Viena**, una corriente científica y filosófica for-

mada por M. Schlick en la citada ciudad, en 1922, y disuelto definitivamente en 1936 y al que pertenecieron autores como R. Carnap, B. Russell, Otto Neurath y A. J. Ayer.

Positivismo

El positivismo es una corriente filosófica que toma el conocimiento científico como el único saber genuino. Deriva de la epistemología surgida en Francia, a inicios del siglo XIX, por el pensador francés Auguste Comte y del británico John Stuart Mill. Extendiéndose por el resto de Europa en la segunda mitad de dicho siglo, promueve la idea de que toda la investigación debe efectuarse, únicamente, en el marco de un análisis de hechos verificables por la experiencia. Comte llegó a formular, sobre esta base, una teoría del progreso histórico, según la cual éste avanza en tres fases o estadios: el teológico (infancia de la humanidad), el metafísico (que sustituye las explicaciones mágicas por sistemas de explicaciones abstractas inverificables) y el científico (el definitivo), que basa el saber en la observación y en la experiencia.

Son cruciales, en el neopositivismo lógico, las siguientes tesis, coherentes con los antecedentes positivistas en la historia del pensamiento:

a) El criterio verificacionista de la verdad, que posee dos principios básicos:

- "Un enunciado tiene significado si y sólo si es verificable".
- "Comprender una oración es saber cómo se verifica".

b) La crítica de la metafísica y la exaltación de la ciencia natural

La mayoría de los componentes del grupo identificó la metafísica con una perversión del lenguaje. Constituyendo la ciencia natural el cauce para el verdadero conocimiento de la realidad, la metafísica, que utiliza nociones no constatables empíricamente o demostrables mediante la lógica, debe ser valorada como una especie de pseudoarte, imperfecto y torpe que sirve, a lo sumo, como narración de experiencias subjetivas sin valor de verdad.

c) El ideal de una ciencia unificada

La "fe" en el potencial de análisis que se pensaba podía obtenerse al unir los métodos analíticos lógico-matemáticos y los de investigación empírica, hizo germinar el programa (a muy largo plazo) consistente en construir un edificio teórico universal que abarcara todas las ramas del saber científico humano, desde la matemática y la física a las ciencias humanas, como la psicología o la sociología.

Con el ideal de una ciencia unificada, se vincula en la actualidad el término "cientificismo", que expresa el propósito de que el método de las ciencias naturales empíricas, o el de las exactas, sea extrapolado a todos los saberes. El conductismo en psicología –desarrollado por Skinner en la primera mitad del siglo XX– es ejemplo de ello. Su lema es que el comportamiento humano es reductible a reglas estímulo-respuesta. Sobre esa base, Skinner llegó a suponer como posible la construcción de

una sociedad utópica organizada mediante las operaciones que se derivan de un saber conductista. La primera y prototípica formulación de este ideal apareció en su novela *Walden II*. Walden II es la "comunidad utópica experimental". Se trataría de una sociedad en la que no existiría el fracaso, el aburrimiento, la duplicación de esfuerzos, etc., dado que se podría condicionar a un ser humano para ser feliz y sentirse libre.

El cientificismo lleva consigo, al mismo tiempo, una confianza en el poder del progreso científico-técnico, como si con él se pudiesen resolver todos los problemas del ser humano. Esa convicción se expande fuertemente en Occidente desde principios de siglo XX. Así, por ejemplo, en los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial, los futuristas italianos (como el ideólogo y poeta F. T. Marinetti, el pintor y escultor Umberto Boccioni y el arquitecto Antonio Sant'Elia) escribieron varios manifiestos en los que glorificaron la tecnología moderna de un modo tan radical que rozaba lo grotesco:

"Buscamos –decía Marinetti– la creación de un tipo no-humano para quien se hayan abolido los sufrimientos morales, la bondad de corazón, el afecto y el amor, esos venenos corrosivos de energía vital, interruptores de nuestra poderosa electricidad corporal".

Marinetti (1972). "Multiplied man and the reign of the machine". En: R. W. Flint (comp.). *Marinetti, selected writings* (pág. 90-91). Nueva York: Farrar, Straus y Giroux.

Ese modernismo está subyacente en los modelos de modernización de científicos sociales norteamericanos de posguerra, cuyas ideas deseaban exportar al Tercer Mundo. El himno a la fábrica moderna del psicólogo social Alex Inkeles podría servir de ejemplo:

"Una fábrica guiada por una política de gestión y de personal dará a sus trabajadores un ejemplo de conducta racional, equilibrio emocional, comunicación abierta y respeto a las opiniones, los sentimientos y la dignidad del trabajador, que puede ser un empleo poderoso de las prácticas y los principios de la vida moderna".

A. Níkeles (1966). "The modernization of man". En: M. Weiner (comp.). *Modernization: the dynamics of growth* (pág. 149). Nueva York: Basic Books.

d) El ideal de formalización del lenguaje natural

El ideal neopositivista de la unificación de los saberes necesitaba el hallazgo de un "lenguaje formalizado". La opinión generalizada era que sólo existía un único tipo de formalización, utilizable como "lenguaje teórico" universal, el de la Lógica, entendida como sistema axiomatizado. Desde este punto de partida, el neopositivismo no sólo se propuso un análisis lógico de los conceptos y enunciados utilizados por las ciencias, capaz de desocultar su sintaxis lógica, sino que consideró factible formalizar el lenguaje natural o cotidiano, sacando a flote su estructura lógica profunda y construir un lenguaje propio minuciosamente preciso que desalojara toda ambigüedad y error. Por este motivo, el Círculo de Viena tendió a priorizar el sistema lingüístico de la física y el uso del instrumental matemático.

Saber riguroso

El sueño de un saber riguroso y universal, como el de la ciencia, está unido a una dimensión de la modernidad en general. Ya Descartes, considerado padre de la modernidad, propuso como meta del saber una *mathesis universalis*, "ciencia del orden y la medida" respecto a la cual la matemática conocida es tan sólo la expresión más fiel encontrada por el momento (Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, IV). La idea leibniziana de un *calculus ratiocinator* fue retomada, a principios del siglo XIX, por Boole y Jevons. Frege perfecciona los intentos de aquéllos para permitir, en el lenguaje artificial, la interpretación de sus símbolos elementales, dando oportunidad así a la construcción de lenguajes con contenido. El título de su libro *Conceptografía. Un lenguaje de fórmulas, semejante al de la aritmética para la expresión del pensamiento puro*, resulta ya por sí mismo significativo. El proyecto progresó en Russell y Whitehead por medio de su *Principia Mathematica*.

Sería interesante mostrar, en este contexto, junto con el elogio del logicismo y de la ciencia, con cuánto énfasis consideran la mayoría de las corrientes continentales de pensamiento los peligros y engaños que éstos encubren. Sería asunto de todo un tratado, pero bastará aquí indicar la dirección central por la que se encaminan las críticas:

a) Desde la posmodernidad, heredera del método genealógico de F. Nietzsche: la fe cientificista como miedo a la vida

Un desafío puede encontrarse en el desenmascaramiento nietzscheano del ideal científico como fe en la verdad inmutable que caracteriza al hombre "débil", una fe que encubre, en primer lugar, la falta de valor para internarse en el devenir de la vida, confiando en ella y, en segundo lugar, la necesidad de un retiro ascético que sirva como calmante o bálsamo respecto a la problematización del vivir:

"Ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno [...], a saber, sobre la misma fe en la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad [...]. Descansa la ciencia sobre el mismo terreno que el ideal ascético: un cierto empobrecimiento de la vida [...]—los afectos enfriados, el tempo retardado, la dialéctica [como pura búsqueda de rigor lógico] ocupando el lugar del instinto, la seriedad grabada en los rostros y los gestos [...]. Examínense las épocas de un pueblo en las que el hombre docto aparece en el primer plano: son épocas de cansancio, a menudo de crepúsculo, de decadencia —la fuerza desbordante, la certeza vital, la certeza del futuro, han desaparecido".

F. Nietzsche (1987). *La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 25. Madrid: Alianza.

Lecturas recomendadas

La filosofía de Alfred North Whitehead (1861-1947) y su filosofía del proceso es con frecuencia analizada y comentada en relación con el taoísmo, el budismo o corrientes de filosofía contemporáneas de China y Japón.

David L. Hall (1978, julio). "Process and Anarchy: A Taoist Vision of Creativity". *Philosophy East and West* (vol. 28, núm. 3, pág. 271-285).

Masao Abe (2003). "Philosophy, Religion and Aesthetics in Nishida and Whitehead". En: S. Heine (ed.). *Zen and the Modern World* (pág. 88-97). Honolulu: University of Hawaii Press.

b) Desde la fenomenología, germen de la hermenéutica: el positivismo como desarraigo

Desde principios de siglo XX, viene denunciando la fenomenología (y su herencia hermenéutica) el **desarraigo** presupuesto en la absolutización del positivismo. La clave está, para E. Husserl, en que esta absolutización olvida el "mundo de la vida", que es la vivencia experiencial del mundo en la que arraiga cualquier representación (la ciencia, en sentido positivista, presupone un modo entre otros de experimentar lo real, pero no lo tiene en cuenta). De ese modo, la misma existencia del hombre pierde su sentido:

"La exclusividad con la que en la segunda mitad de siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la 'prosperity' hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. El viraje en la estima y valoración públicas resultó inevitable sobre todo después de la guerra, y en la generación más joven dio de sí, como es bien sabido, un sentimiento claramente hostil. En nuestra indigencia vital –oímos decir– nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana".

E. Husserl (1999). *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona: Altaya.

c) Desde la tradición ilustrada. La Escuela de Frankfurt: lógica y poder

Como se ha aclarado en otro módulo de estos materiales, los autores de la Escuela de Frankfurt comprendieron la civilización entera y nuestra época presente, en particular, como el sistema de una "sociedad administrada" en la que la autonomía del sujeto queda a merced de una racionalidad estratégica, que no afirma fines, sino que se emplea en la búsqueda de los medios más eficaces para la mera supervivencia, y que genera mecanismos ciegos que esclavizan al hombre. Pues bien, esta razón estratégica posee muchas expresiones. Una de ellas es la pretensión de la lógica por erigirse en clave de la explicación de lo real. Con ella, el hombre no pretende el saber por sí mismo, sino más bien utilizarla para convertirse en señor de la naturaleza, para dominarla y someterla a sus intereses subjetivos. De ese modo, además, el mito reaparece en la ilustración: el principio mítico de repetición en "legalidad"; el "destino" en "ley". Ved *Dialéctica de la ilustración*, de M. Horkheimer y Th. W. Adorno (pág. 67, Madrid, Trotta).

Pero la lógica es también contemplada como modo de **dominio del hombre por el hombre en el capitalismo**. Si, de un modo sencillo, entendemos el concepto de "identificación" en Adorno como la subordinación de todo a una lógica universal cualquiera y, en un sentido amplio del término, una subordinación que iguala y homogeneiza a lo singular, entonces entenderemos que para este filósofo el capitalismo se base en este procedimiento de dominio, es

decir, en la aniquilación de la autonomía e irrepitibilidad de los hombres de carne y hueso, que quedan convertidos en "cosas" o ejemplares sustituibles de una regla estratégica, a la manera de una pieza de recambio:

"El principio de convertibilidad, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación. Su modelo social es el canje, y éste no existiría sin aquél; el cambio hace commensurables, idénticos, a seres y a acciones aislados que no lo son".

Th. W. Adorno (1986). *Dialéctica negativa* (pág. 150). Madrid: Taurus.

d) Desde el propio Wittgenstein: los hechos no son lo importante

Finalmente, es necesario reparar en que un pensador de la talla de Wittgenstein difícilmente habría caído en el cientificismo. Los neopositivistas glorifican a la ciencia y el poder de la lógica. Para ellos, se diría, ciencia y lógica explican *realmente* el mundo tal y como es. Sin embargo, no hay que olvidar que lo esencialmente real para el autor del *Tractatus* es la "forma lógica" irrepresentable. El tema de este texto fundamental de la filosofía no es sólo delimitar lo que se puede decir de un modo representativo, sino dar espacio a lo que se puede mostrar. El término alemán *Sinn* (sentido) posee dos antónimos, *Sinnlos* –que podría traducirse por 'carente de significado'– y *Unsinnig* –'sinsentido'–, y este último es propenso a traducirse en categorías valorativas, de un modo peyorativo, como 'absurdo'. En realidad, todos los problemas metafísicos, éticos, psicológicos, etc., que exceden los límites de la lógica carecen para Wittgenstein de sentido porque no pueden ser objeto de representación u objetivación –de la cual hacen apología Descartes y prácticamente todo el escenario al que llamamos "modernidad"–, pero no son absurdos, por lo que puede ser interpretado, incluso, como un pensador crítico de la modernidad en cuanto voluntad de "hacer presente" y cosificar el ser íntimo del mundo (una crítica que, salvando las distancias, coincide con la de M. Heidegger a toda la historia de Occidente). No se trata, en rigor, de una apología de la ciencia empírica o exacta, sino, bien pensado, de una prueba de sus límites y, en cierto modo, de su insignificancia. ¿Acaso su observación –en el prefacio del *Tractatus*– "el valor de este trabajo consiste ahora, en segundo lugar, en que muestra que se ha conseguido poco habiendo solucionado estos problemas", no obedecía a este motivo? Lo inexpresable es también lo más importante y, aunque no puede decirse, en la transparencia cristalina de la ciencia rigurosa, puede, sin embargo, mostrarse. Esa tendencia a trascender lo que se puede decir no ha sido ridiculizada por Wittgenstein, sino frecuentemente aplaudida ante lo que le parece un exceso de soberbia. "No ridiculizo –dice a Schlick, a propósito de su *Conferencia sobre ética* (pronunciada en 1930)– esa inclinación humana. Me descubro ante ella. [...] Los hechos carecen de importancia para mí". Ahora bien, ya en el mismísimo *Tractatus* había advertido sobre la insignificancia de los logros de la ciencia.

Cita

"Aunque todas las posibles preguntas de la ciencia recibiesen respuestas, ni siquiera rozarían los problemas de la vida" (Wittgenstein, T, 6.52).

1.3. El giro pragmático: la verdad diseminada en la pluralidad

Uno de los hitos más fascinantes de la filosofía de este siglo es, sin duda, el protagonizado por el giro que el propio Wittgenstein experimentó desde una posición logicista a una pragmatista. Desde 1929, después de su retiro, Wittgenstein sintió que de nuevo podía hacer un trabajo creativo y, junto a sus nuevos escritos, fue recopilando un auténtico mosaico de notas que hoy componen las *Investigaciones filosóficas*, obra de una profundidad que todavía continúa generando interpretaciones y de un estilo fragmentario y sentencioso comparable a los grandes textos de Nietzsche. Su resultado más llamativo está contenido en la negación de un orden apriorístico del lenguaje y el mundo.

Ahora despliega la idea de la existencia de una red de lenguajes y de mundos de significación, en constante cambio, generación, hibridación o desaparición y no susceptibles de una conmensuración universal. En el contexto de una cultura en la que la ciencia y la técnica están en alza, esta perspectiva impacta contra corriente.

Explicitaremos las ideas principales de este nuevo código filosófico, valiéndonos también de otros escritos, en especial, de *Sobre la certeza* (en adelante, SC).

1.3.1. Significado como uso en "juegos de lenguaje"

En su primera fase, Wittgenstein concebía el uso como un aspecto no esencialmente constitutivo al lenguaje, y ni siquiera mediador en la referencia al mundo. Distinguiendo entre significado "intensional" ("sentido" interpretativo y expresivo) de las expresiones) y significado "extensional" ("referencia"), puede decirse que el autor del *Tractatus* redujo el primero al segundo.

Por el contrario, las *Investigaciones* están elaboradas sobre la idea nuclear de que el significado de los términos está constituido por su uso en un contexto de actividades práctico-vitales, y que el análisis de las distintas formas de uso lingüístico constituye una labor netamente filosófica.

Entre la dimensión pragmática del lenguaje y el mundo de la vida de los hablantes, Wittgenstein estableció un vínculo que ha sido fuente de muchas discusiones. Que el significado venga determinado por el uso (IF, §§ 43, 138) implica que la figuración de la realidad no puede ser concebida en función de una "estructura" inmutable, sino diferenciada en contextos situacionales (por ejemplo, §§ 139, 141). Cada uno de estos contextos relaciona el habla del lenguaje con actividades extralingüísticas; el empleo de los términos está asociado a conductas o comportamientos de una cierta comunidad que albergan un modo de vivir y de hacer al que Wittgenstein llama "forma de vida".

Película recomendada

Derek Jarman (1942- 1994), realizador cinematográfico, realizó en 1993 un personal retrato sobre Wittgenstein. "Wittgenstein". Dirección: Derek Jarman. Guión: Derek Jarman, Ken Butler, Terry Eagleton. Ficha artística: Clancy Chassay, Jill Balcon, Sally Dexter. Producción: British Film Institute (1993).

Wittgenstein utiliza el término, de innegable poder imaginativo, "juegos de lenguaje" (*Sprachspiele*) para referirse a la pluralidad de usos posibles, cada uno de los cuales implica un "entretreimiento" entre uso lingüístico, praxis conductual, pensamiento y forma de vida.

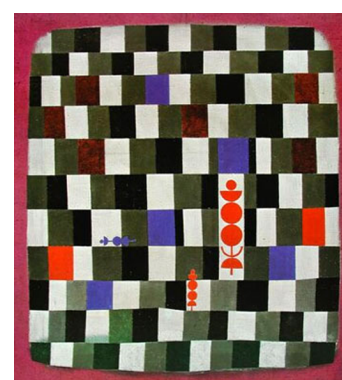
El significado de las expresiones viene dado por las reglas de un juego lingüístico, pero saber cómo seguir reglas en un juego lingüístico es adquirir una habilidad, participar en una práctica, por lo que, en rigor, el juego lingüístico debe ser considerado como un todo en el que las expresiones están entretreídas con un complejo ámbito de acciones prácticas, actitudes y también convenciones. A la regla o reglas así entendidas, es decir, no como algoritmos, axiomas o estipulaciones meramente lógicas, sino más bien prácticas, le llamó Wittgenstein "gramática" del juego lingüístico.



Juego lingüístico infantil

Lenguaje y creación

Que un "juego lingüístico" posea una gramática de fondo, unas reglas, no implica que la praxis humana esté determinada. Quizás lo importante consiste en darnos cuenta de que el propio término de "juego" suscita la idea de que la actividad humana rebasa el ajuste a normas, de que es creativa y de que su valor más elevado reside en el poder para ingeniárselas en el encuentro con la problematización. Imagínese el lector el juego de unos niños (tal vez la labor docente de nuestro filósofo le influyó en este sentido). Cuando juegan no comienzan deduciendo de ciertas normas lo que hay que hacer. Comprenden las "reglas del juego" por medio de una inmersión participativa y las emplean de modo inventivo. De una manera parecida, nos invita Wittgenstein a comparar el lenguaje con el juego del ajedrez (IF, § 108), sugiriendo considerar una palabra como una pieza y una preferencia lingüística como una jugada. Para comprender lo que es una pieza de ajedrez, una palabra, se debe comprender el juego en su conjunto y las reglas que lo definen. Evidentemente, podemos definir en una teoría las reglas del juego, pero para jugar correctamente y, más aún, para hacerlo con maestría, necesitamos poseer un saber, no teórico, sino práctico, un saber inexplicito que, por así decirlo, está presupuesto en nuestro juego pero permanece a la sombra de nuestros movimientos específicos. Las reglas definen un campo de juego, pero no prescriben, por sí mismas jugadas específicas. Estas últimas dependen de la libertad del ser humano y, nos atreveríamos a decir, expresan la forma en que se "pone en juego" en el mundo, su estilo e, incluso, su responsabilidad.



Super-Schach, Paul Klee

1.3.2. La sociabilidad del hombre: imposibilidad de un lenguaje privado

Que lenguaje, pensamiento y forma de vida se entretrejan en un "juego lingüístico" subraya el carácter intersubjetivo y público del significado, así como la sociabilidad inevitable del hombre. La refutación de la posibilidad de un lenguaje privado es una tesis que refuerza esta convicción. Su desarrollo ocupa, en las *Investigaciones*, al menos, los párrafos comprendidos entre 243 y 263. Wittgenstein pretende mostrar que, para que un término adquiriera significación, se hace necesario un adiestramiento y aprendizaje en el contexto de un juego público. Emblemático es el § 199, en el que el autor responde negativamente a la pregunta: "¿Es lo que llamamos 'seguir una regla' algo que pudiera hacer un solo hombre sólo una vez en la vida?". Carece de sentido –este es el núcleo de los argumentos– que alguien siga una regla según claves que nadie podría, por principio, comprender o controlar. Y ello no significa que sea imposible que un hombre, un Robinson Crusoe solitario, sea capaz de inventar un len-

guaje nuevo. Lo que quiere decir es que, aunque lo hiciese, estaría creando un lenguaje (y una forma de vida) que, necesariamente, podría entender otras personas.

1.3.3. Una nueva forma de terapia: no transgredir la gramática profunda del juego

El abandono del logicismo implica reconocer que el lenguaje ordinario no necesita, para alcanzar sentido, de un lenguaje artificial, y de que "está en orden tal como está" (IF, § 98). Ello empuja a Wittgenstein a proclamar que la misión de la filosofía consiste en la descripción de los usos lingüísticos. La diferencia expuesta en el *Tractatus* entre las proposiciones con sentido (que representan un hecho) y las proposiciones sin sentido (que pretenden representar la "forma lógica" común al lenguaje y al mundo, se transforma ahora en la diferencia entre las que se pronuncian en un juego de lenguaje y aquellas otras que se inquieren por o se refieren a las reglas profundas del juego. Carece de sentido explicar estas últimas, pues son la condición de lo que hablamos y hacemos en cada juego. Así, por ejemplo, carece de sentido, en el juego del donar o del prestamista interrogarse "¿Por qué no puede mi mano derecha donar dinero a mi mano izquierda?" (IF, § 268). Carece de sentido tomar como oraciones informativas aquellas que expresan las reglas de uso, los goznes de un juego, a las que llama Wittgenstein "oraciones gramaticales" (IF, 664). La terapia consiste en poner de manifiesto estas confusiones.

¿Prohibida para la filosofía la crítica de lo que sucede?

Si la tarea de la filosofía es aclarar el modo en que "juega" un "juego lingüístico" y eliminar las confusiones que vulnerarían su modo de desarrollarse, ¿sería dicha tarea puramente descriptiva y descomprometida? Muchos han extraído esta conclusión. Y, de hecho, Wittgenstein afirma taxativamente que "la filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. Puesto que todo yace abiertamente no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto no nos interesa" (IF, § 126). Ahora bien, por otro lado, Wittgenstein no niega que la filosofía pueda abrir el espacio para nuevos lenguajes y formas de vida. Quizás el interés primordial del autor reside en que, dado un juego lingüístico y su contexto vivencial, "funcione" productivamente y ofrezca desde sí aquello de lo que es capaz, evitando lo que en sus márgenes sería un sinsentido: "Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja" (IF, § 132).

1.3.4. La irreductible heterogeneidad entre juegos

Es importante que añadamos, a la reconstrucción anterior, algunas reflexiones sobre implicaciones de la filosofía pragmática wittgensteiniana en la teoría de la verdad.

Lo que habría que señalar, en primer lugar, es que Wittgenstein relativiza el discurso dirigido a la designación, a la verdad, pues hay innumerables juegos de lenguaje, cada uno de los cuales se ejecuta en un contexto con fines diferentes: dar órdenes, describir un objeto, relatar un suceso, inventar una historia, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar, etc. (IF, § 23).

Pero, de un modo más radical, cabe decir, en segundo lugar, que no hay "una verdad" sino muchas, y que dependen de contextos de forma de vida en un juego de lenguaje. Ello es completamente expreso en *Sobre la certeza*, en cuyas páginas se condensa uno de los mayores retos de este pensamiento al universalismo moderno. Una apreciación crucial de Wittgenstein, a este respecto, es la de que el uso de las expresiones en las que se vehicula el "saber" (del tipo "yo sé...") apela, de modo inherente, a la posibilidad de una justificación de lo que se asegura saber mediante "razones" (SC, §§ 11-18). Las razones implican otras más básicas que las apoyen. Ahora bien, las sucesivas justificaciones posibles del sentido o fundamento de una proposición que ofrece razones han de poseer un final en nuestro propio uso lingüístico, una razón última en nuestro lenguaje y no en la constitución de un supuesto mundo real absoluto. Llegará un momento en el que no podremos dar más razones, sino describir simplemente una regla básica de nuestro juego lingüístico particular. Y esa regla básica no tendrá ya ningún otro soporte que el de una certeza injustificable racionalmente. La verdad justificable supone la certeza injustificable, como una puerta gira sobre sus goznes (SC, §§ 337-346, 450, 457). La autoridad, la persuasión y la enseñanza cuentan para Wittgenstein como origen de tales certezas (SC, §§ 106, 108, 162, 612, 263, 283).

Se podría decir, pues, que de acuerdo con Wittgenstein, **la posible verdad o justificabilidad de nuestras convicciones se sustenta en la contingencia**. Las reglas de uso sobre lo verdadero no se adquieren de forma autónoma o separada, sino insertas en un bloque de creencias. Poseen rigor para nuestra práctica porque pertenecen a todo un cuerpo vital al cual pertenecemos nosotros mismos y en el cual ellas están entrelazadas. Ciertos elementos de una forma de vida reclaman de nosotros una adhesión incondicional, son "inexorables". Ahora bien, tal inexorabilidad no es metafísica, o translingüística, sino, puramente antropológica (¿acaso existencial?).

1.3.5. El pluralismo, ¿un relativismo de la verdad y de las prácticas en la vida?

Una de las tesis más importantes que es necesario considerar es la que atañe a la irreductibilidad del carácter heterogéneo de los "juegos de lenguaje". Wittgenstein se mostró reacio a la posibilidad de una regularización de los distintos usos del lenguaje. El intento de clarificación de la "esencia" del lenguaje como "forma general de la proposición y del lenguaje" es abandonado ahora, debido a la constatación de que, entre la innumerable variedad de juegos, sólo media una compleja red de semejanzas y diferencias que se entrecruzan, se solapan

Cita

"Pero, ¿cuántos tipos de proposiciones hay? ¿Quizás aserción, pregunta y orden? –Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos 'signos', 'palabras', 'oraciones'. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan" (Wittgenstein, IF, § 23).

y cambian; esta menguada forma de "identidad" (o más adecuadamente, esta irreconstruible configuración de relaciones) es la evocada por el término "parecidos de familia" (IF, §§ 65-67).

¿Significa esto que "todo vale"? Significa que la verdad es completamente relativa y que los juegos lingüísticos son arbitrarios? Filósofos de la ciencia, como Feyerabend y el Kuhn de "la estructura de las revoluciones científicas", han extraído una conclusión parecida. Sin embargo, hay razones para considerar que Wittgenstein no era de esta opinión. Los juegos lingüísticos no son puramente arbitrarios. No es arbitrario el lenguaje de los colores, sino que el color posee ciertas propiedades. Ahora bien, carece de sentido afirmar que nuestra descripción de ese fenómeno está fundada en lo real directamente, ni podemos asegurar que nuestra descripción haya de mantenerse inconvencible en el futuro. Para ello, tendríamos que poder salir del lenguaje y adoptar la posición del "ojo divino". No hay "exilio cósmico", y en torno a ese sentido fundamental se debe reflexionar sobre la idea de que en el mundo todo es contingente.



One and three chairs, 1965. Joseph Kosuth. Museo de Arte Moderno de Nueva York.

¿Implica la ruptura con el universalismo y la aceptación del pluralismo inevitablemente un relativismo y una falta de compromiso ético?

Así lo estiman los nuevos ilustrados, J. Habermas y K.-O. Apel, que han visto en Wittgenstein una de las fuentes del relativismo. Y es que, según esa perspectiva ilustrada, si no existe un criterio universal para distinguir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, no hay forma de evitar la consecuencia de que "todo está permitido". Forma parte de la discusión más actual la confrontación entre el universalismo y el pensamiento de la diferencia. Este último se resiste a identificar "pluralismo" con "acriticismo" o amoralismo. El ejemplo de J. F. Lyotard nos da la oportunidad para pensar esta resistencia en términos wittgensteinianos. En *La condición postmoderna* (1979), caracteriza Lyotard la "postmodernidad" como la época en la que ha sido constatada la muerte de los grandes "metarrelatos", es decir, de los sistemas totalizantes que antaño proporcionaban criterios integradores del entramado social y patrones legitimadores de la crítica. Justifica esto introduciendo una concepción "agonística" del lenguaje, como lucha entre "juegos lingüísticos" no susceptibles de conmensuración. Pues bien, en su libro *La diferencia* (1983) ha aportado una explicación del fenómeno del pluralismo que pretende dejar espacio a la crítica ética. La diferencia y heterogeneidad entre los juegos lingüísticos implica, consubstancialmente, que el predominio de uno sepulte en el silencio a otro (tal y como podríamos pensar nosotros del "juego" occidental respecto a otros del "tercer mundo"). Un ejemplo empleado con frecuencia por el autor es el de que a las víctimas de las cámaras de gas se les causa por segunda vez una injusticia en el juego de lenguaje del derecho. Un superviviente hace de testigo en el juicio sobre el "exterminio" nazi, pero su testimonio no es reconocido, pues el testigo de un acto de exterminio, según cierta lógica del "juego" judicial, no puede estar vivo. Esa retórica la utilizó el historiador francés Faurisson, que pretendía poner en cuestión la existencia de las cámaras de gas. Lo que ocurre, deduce Lyotard, es que un juego lingüístico diferente (el del sufrimiento, por ejemplo), ha sido silenciado e invadido por otro. De ahí su criterio ético y político:

"En la diferencia algo 'pide' ser puesto en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo al instante. Entonces los seres humanos [...] aprenden por ese sentimiento de desazón que acompaña al silencio [...] que son requeridos por el lenguaje para reconocer que lo que hay que expresar en proposiciones excede lo que ellos pueden expresar actualmente y que les es menester permitir la institución de idiomas que todavía no existen" (Lyotard, *La diferencia*, § 23).

Ved también

Podéis consultar bibliografía específica en el apartado "La filosofía analítica del lenguaje como terapia de pseudoverdades" de la bibliografía del final del módulo.

2. Lenguaje, verdad e interpretación

La concepción pragmática del lenguaje que ofrece Wittgenstein abre el espacio para un pensamiento en el que cobra importancia el problema de la relación entre la praxis, la verdad y la multiplicidad de interpretaciones. Abordamos esta problemática comparando las versiones analíticas y continentales más destacadas, intentando mostrar los parecidos estructurales y el hiato ontológico entre ellas. En un primer paso, ponemos en relación la teoría de los actos de habla (analítica), y la fenomenología del habla (continental), que parten ya de la segunda mitad de siglo XX, aunque poseen precedentes desde finales del XIX. A continuación, exploramos la teoría de la verdad como interpretación en el ámbito analítico (gestada por Quine y Davidson) y nos introducimos en la comprensión hermenéutica del lenguaje, por medio de su representante más destacado, H.-G. Gadamer. Nos internamos ya en plena segunda mitad del siglo XX.

2.1. Teoría analítica de los actos de habla (Austin, Searle) frente a la fenomenología continental del habla (Heidegger, Merleau-Ponty)

Un espacio de diálogo propicio para comenzar a percibir las diferencias entre el giro lingüístico, en sus formas analítica y continental, es el de la comparación entre la teoría de los actos de habla y la fenomenología del habla. Además, resulta pertinente en el decurso de nuestro estudio: la primera constituye un derrotero pragmático que complementa al elaborado por Wittgenstein y que ha tenido muchas repercusiones hasta el día de hoy; por su parte, la segunda constituye la antesala de la concepción hermenéutica del lenguaje y nos ayudará a aproximarnos a ésta de un modo progresivo.

La teoría de los actos de habla, de ascendencia analítica, fue iniciada por J. Austin y continuada por J. Searle a partir de los años sesenta.

Su apuesta principal consiste en tomar el lenguaje como una actividad que no puede ser separada de la acción del hablante: no es lo "dicho" en el lenguaje lo que constituye su realidad fundamental, sino el "hablar" mismo, en su viva realización.

La unidad mínima del lenguaje no es, en consecuencia, una proposición, sino un "acto de habla". Y éste posee una doble estructura: la proposicional, que es explícita y que coincide con una oración, y esa dimensión tácita que es lo que se realiza por medio del acto mismo de proferir la proposición. Resulta así que el significado o la verdad de las proposiciones no puede establecerse

abstractamente y en desvinculación respecto a la acción en el seno de la cual son "dichas". Una misma proposición puede portar diferente significado dependiendo del tipo de acto en el que se inscribe. Es, en la terminología filosófica ya extendida, dependiente de una dimensión de **fuerza**, **C la fuerza ilocucionaria** C, implícita en el **acto de habla**, que es la que le otorga un sentido intersubjetivo y la que es responsable de su productividad "**performativa**": con el acto de habla no se "representan" hechos, sino que se "**hacen cosas**" (prometer, interrogar, amenazar, sentenciar, burlar, calumniar, halagar, etc.).

Es fundamental señalar ahora que, aunque los actos de habla porten una **fuerza significativa** que otorga a la proposición su papel pragmático en un contexto, ésta arraiga en una praxis que Searle comprende como un "sistema de reglas". Ciertamente, éstas no son "leyes" como las que pretendería estudiar la física, sino "hechos institucionales", convenciones humanas. Coherente con ello es que sean caracterizadas como condiciones de la realización **exitosa** de los actos de habla y que puedan ser reconstruidas mediante el examen de las **circunstancias** "normales" y "ordinarias" en las que éstos desempeñan su papel "paradigmático". Se trata, por ejemplo, de las reglas en virtud de las cuales podemos decir que un acto de promesa ha cumplido su cometido, o que un acto de invitación ha satisfecho sus reglas normalmente aceptadas en común en el seno de una comunidad. Se deduce de ello que, en cualquier caso, se trata de "**facticidades**": tales reglas son representables en un lenguaje designativo.

La fenomenología del habla, de origen continental y cuyos mentores fundamentales son M. Heidegger y M. Merleau-Ponty, guarda una relación estrecha con la teoría que se acaba de analizar, pues lo que considera como "lenguaje" es la globalidad de la palabra viva, por la que se comunican los hombres y se expresan. Ahora bien, hay que hacer visible las diferencias con aquélla:

Cita

"Hablar un lenguaje es realizar actos de acuerdo con reglas constitutivas [...]. El hecho de que una persona haya realizado un cierto acto de habla, por ejemplo, haya hecho una promesa, es un hecho institucional".

J. Searle (1986). *Actos de habla* (pág. 60). Madrid: Cátedra.

El "habla" en la corriente fenomenológico-hermenéutica

- El habla es una acción pragmática, pero no sólo en cuanto institucional. Es, por debajo de ello, una praxis existencial y ontológica. Y ello quiere decir que expresa la entera "comprensión del mundo" del hablante, una comprensión del mundo desde la experiencia que surge al existir.
- No es únicamente un modo de "hacer cosas", sino la forma en que, al existir, el hombre "abre la verdad". En efecto, la comprensión del mundo (que es siempre una interpretación de lo que nos rodea) es para la corriente fenomenológico-hermenéutica el único modo en que puede concebirse lo que llamamos "verdadero". Y resulta de ello que al vehicular el habla una interpretación, se está abriendo una forma de verdad.
- La "verdad" "abierta" en el habla no es una realidad profunda preexistente. Tampoco una realidad absoluta. Es el "horizonte de sentido" que queda expuesto en el hablar y la base sobre la cual podemos afirmar o negar algo sobre el mundo. Y "sentido" significa aquí "modo de ser" de lo real. Primero, por el habla, "abrimos" un marco de interpretación de cómo es el mundo. Sobre ello, en segundo lugar, describimos o representamos hechos concretos. La "verdad", pues, como "correspondencia" es derivada respecto a la verdad como "apertura de sentido".

De acuerdo con los rasgos señalados, es posible abordar la diferencia más importante de la perspectiva continental respecto a la analítica: el lenguaje, que es siempre el natural, se caracteriza por ser un "acontecimiento". ¿Y qué es un "acontecimiento" en la tradición fenomenológico-hermenéutica?

"Acontecimiento" en la corriente fenomenológico-hermenéutica

- Su ser es el movimiento mismo en virtud del cual son generadas reglas sin recurso a reglas preexistentes.

Lo fundamental, por tanto, no es su dimensión traducible a reglas, sean éstas lógicas o pragmáticas (como las que subyacen a las instituciones, costumbres o hábitos). Su fuerza reside en su carácter irreglable. Y lo irreglable no puede ser "representado", sino "comprendido". De esta cualidad da testimonio el modo en que, según nos explica Gadamer, se gestan nuestros conceptos generales. En ellos se explicita una regla, pero ésta surge de un modo preconceptual e irreglamentado, lo cual ocurre también en el aprendizaje de la lengua. Sucede en estos procesos que partimos de un cambiante flujo de impresiones y las organizamos en unidades, mediante un *continuum* procesual sin comienzo, tal y como ocurre en la detención de un ejército que huye, según el ejemplo de Aristóteles (en *An. Post.* B 19, 99 b 35 s). ¿Cómo se produce en esa fuga heraclítea un orden? ¿Cómo se restablece el *arché*, la unidad de mando? Un soldado se detiene, al cerciorarse de la lejanía del enemigo, y a él le siguen otros. Nadie en particular controla el proceso, y éste no es explicable como la suma de acciones individuales. "Cuando uno se detiene, todavía no ha terminado la huida, ni tampoco cuando se detiene el segundo o el tercero. Y, a fin de cuentas, nunca se sabe cómo llega a detenerse el ejército. [...] Esta es la descripción de un comienzo sin comienzo" (H.-G. Gadamer (1988). *Arte y verdad de la palabra* (pág. 137). Barcelona: Paidós).

"Entonces ni los modos de ser [de los principios] son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser ya conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al orden del principio".

Aristóteles (1984). *Analíticos segundos*, II, 19, 100a 10-14, de la traducción de Miguel Candel San Martín, Madrid, Gredos.

- No es sólo lo que ocurre, sino fundamentalmente el ocurrir mismo *in actu*.

Este rasgo queda genialmente descrito por M. Merleau-Ponty por medio de su distinción entre "palabra hablada" (*parole parlée*) y "palabra hablante" (*parole parlante*). La primera es aquella en la que su significado, lo que transmite, es sólo una pálida repetición de lo significado o transmitido una y otra vez, como si fuese algo dado de una vez y por por todas. La segunda es aquella palabra que lo que transmite está siendo realmente "puesto en escena", es decir, vitalizado y realizado en el mismo acto de hablar. Lo que significa o comunica resulta, entonces, que ni actualiza algo ya encorsetado y dado de antemano, ni se dirige a un concepto o idea que tenemos en la cabeza desde un principio y de modo claro: el significado, el sentido, es generado en el hablar mismo. Y no está destinado a llegar a una forma objetiva final, sino a continuar germinándose en el trazado del hablar. Por eso, lo que comunica la palabra verdadera, en cuanto acontecimiento, está siempre "en estado naciente", como el de la gesticulación corporal en una conversación, que lleva imanente a ella su sentido y lo sostiene vivo, en un estado continuo de gestación en acto (M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, segunda parte, cap. VI).



Maurice Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty, nacido en Rochefort-su-Mer en 1908 y fallecido en París en 1961, fue un fenomenólogo francés que ha influido fuertemente en la filosofía contemporánea. Participa en la Resistencia francesa, tras ella fue profesor en la Universidad de Lyon (1945-1949), en la Sorbona (1949-1952) y en el *Collège de France* (1953-1961). Junto con M. Heidegger, es considerado el principal discípulo de Husserl que torsionó el idealismo fenomenológico hacia una fenomenología existencial. Si para Heidegger el hombre existe situado en el tiempo, para Merleau-Ponty (y esta es la principal novedad de su pensamiento), el ser humano es existencia corporal, situada siempre en una experiencia espacial del mundo. El cuerpo no es, para él, sólo el orgánico, sino el vivido y viviente, unidad inteligente corpórea y mental a un tiempo. En cuanto corporalidad, el sujeto organiza la experiencia de modo pre-reflexivo. Lanzado a sus tareas, inmerso en ellas, configura las

experiencias de modo análogo a como se distribuyen las realidades en un "paisaje". Entre sus obras destacan, ante todo, *Phénoménologie de la perception* (1945) y *Le visible et l'invisible* (1964), conjunto póstumo de notas, esta última que anuncia un giro no culminado en su pensamiento, según el cual la existencia pre-reflexiva y la reflexiva se entrelazan en lo que llamaba *quiasma*. Otras obras destacables del autor son *La structure du comportement* (1942), *Humanisme et terreur* (1947) y *Les aventures de la dialectique* (1955), en la que expresa su pensamiento político en discusión con los marxistas ortodoxos y con J. P. Sartre, sobre todo. Actualmente, su filosofía está experimentando un gran impulso renovado.

Cita

"Vivimos en un mundo en el que la palabra está *instituida*. [...] Así, el lenguaje y su comprensión parecen tomarse como algo natural, normal. El mundo lingüístico e intersubjetivo ya no nos asombra. [...] No obstante, está claro que la palabra constituida, tal como se da en la vida cotidiana, supone ya consumado el paso decisivo de la expresión. Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo del ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación un mundo".

M. Merleau-Ponty (1975). *Fenomenología de la percepción* (pág. 201). Barcelona: Península.

2.2. Hablar es interpretar. Interpretación desde la perspectiva de "tercera persona" (Davidson) frente a interpretación por participación y escucha (Gadamer)

Al introducirnos en el habla, tanto según el analítico como el continental, otorgamos sentidos diferentes a las proposiciones en función de los contextos. Hablar es, por tanto, según la línea que hemos comenzado a indagar, interpretar. Ahora bien, en las corrientes que se han ocupado de esta problemática, también encontramos diferencias según formen parte de la tradición analítica o de la continental. Uno de los representantes clave de esta última es H.-G. Gadamer. Comenzaremos exponiendo su vinculación y su crítica a la fenomenología del habla, en cuanto heredero de Heidegger. A continuación, estudiaremos la versión analítica, uno de cuyos adalides es D. Davidson. Finalmente, volveremos a la teoría gadameriana e injertaremos reflexiones sobre los parecidos y las diferencias.

2.2.1. El vínculo de Gadamer con la fenomenología del habla heideggeriana: poder destructivo de la representación y fuerza liberadora del decir

Gadamer, como heredero de Heidegger, comprende el lenguaje en cuanto habla. La esencia del lenguaje es el "acontecimiento vertical" del significar mismo. "Ser palabra quiere decir ser dicente" (*Arte y verdad de la palabra*, pág. 20). Heidegger, como se ha dicho, fue uno de los más eminentes representantes de la fenomenología del habla. Ya en *Ser y Tiempo*, de 1927, consideró al lenguaje como el "estado de interpretado del habla". Sin el vigor del habla, que "abre un mundo de sentido", el lenguaje se transforma en mera transmisión repetida de lo que se habla y, así, en una caída en la inautenticidad de las "habladurías" (§ 35).

Las "habladurías"

Las "habladurías" son para Heidegger el modo inauténtico del habla y uno de los rasgos fundamentales de nuestra decadente época. Las habladurías no "dicen" en acto nada, sino que repiten significados ya cosificados y muertos. Ellas convierten a la comunicación lingüística en mera "información sobre hechos", devalúan el saber a puro cúmulo de conocimientos objetivos y expresan una existencia nihilista, en la que el hombre ya no instaura nuevos proyectos para hacer un mundo nuevo.

En su segunda época, la *Khere*, el carácter lingüístico de la comprensión del ser se radicaliza. Heidegger acentúa el vínculo entre la "apertura de mundo" y la palabra. La palabra es irreductible al discurso argumentativo o reflexivo y hace que el pensar, en su poder, sea un meditar similar al que procura la poesía. Ella, la palabra, permite que los acontecimientos del mundo se presenten libres de nuestra egocéntrica subjetividad, es decir, desde ellos mismos. El hablar genuino "deja ser" a aquello de lo que habla, lo muestra y lo "hace patente". De ahí que considerase, como su *dictum* quizás más conocido sobre esta temática asegura, que "el lenguaje es la casa del ser".

Gadamer ha valorado de la fenomenología del habla de su maestro, sobre todo, su fuerza para resistir a esa voluntad de dominio que va unida a la exclusividad del lenguaje representativo. La desvinculación de la lógica enunciativa respecto al habla hace que el hombre ya no se experimente como un ser-en-el-mundo, perteneciendo a un contexto de existencia que "habita". Por el contrario, convierte a los fenómenos, como sostenía Heidegger en *Ser y Tiempo*, en algo *Vorhandensein* ("ante los ojos"), es decir, en una objetividad cosificable que ya no se relaciona con nosotros como algo que *tocamos* experiencialmente (*Zuhandensein*, 'ser a la mano'). Y esa actitud de pura "representación" convierte al hombre en un ser que se *coloca frente al mundo* "constructivamente": no lo "deja ser", no permite que "se presente desde sí", sino que lo reduce a lo que su perspectiva externa presenta, proyectivamente, sobre él. Desde una posición de exterioridad respecto a los fenómenos, el ser humano no los experimenta "en estado naciente", sino como cosas domeñables y disponibles. En términos heideggerianos, el lenguaje puramente representativo va ligado a la *voluntad técnica de dominio* de la *metafísica de la presencia*.

Pero Heidegger ha enaltecido tanto el lenguaje iluminador del poeta, o del que, pensando, patentiza lo esencial, que no ha valorado suficientemente –considera Gadamer– el poder de la conversación que tiene lugar en todo lenguaje, el poético, el filosófico y el del más común de los mortales.

Es en la conversación incesante en la que se pone en obra la verdad.

Esta es una de las razones por las cuales, y a pesar de sus elogios sobre el lenguaje vivo, Heidegger nunca identificó la filosofía con la teoría del lenguaje. "La investigación filosófica –decía ya en *Ser y Tiempo* (§ 34)– tiene que renunciar a la 'filosofía del lenguaje' por las cosas mismas". En cambio, Gadamer

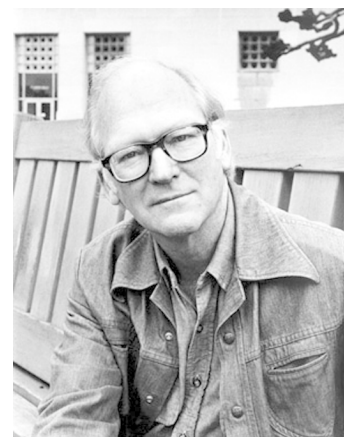
hizo coincidir la *ontología del acontecimiento* con una ontología lingüística. El aserto emblemático al respecto se ha convertido ya en un tópico: "El ser que puede ser comprendido es lenguaje" (*Verdad y Método*, I, cap. 14.3).

2.2.2. Perspectiva analítica sobre el problema de la interpretación (D. Davidson)

Al hablar, nos introducimos en un contexto comunicativo y adoptamos una perspectiva. En consecuencia, aparece en este contexto el problema de la relación entre lenguaje e interpretación. No hay, quizás, en el campo de la tradición analítica, una teoría más representativa que la de D. Davidson. Heredero heterodoxo de W. V. Quine, vinculó la teoría del significado con la teoría de la interpretación. A partir del problema de la traducción de un lenguaje a otro, Quine se vio conducido a un relativismo ontológico.

Donald Herbert Davidson

Donald Herbert Davidson (Springfield, Massachusetts, 1917-Berkeley, California, 2003) fue uno de los filósofos estadounidenses más importantes de orientación analítica. En el periodo de 1942 a 1945, participó en la Segunda Guerra Mundial, en la Armada del Mediterráneo. Fue profesor en la Universidad de Stanford (1951-1967), en la de Princeton (1967-1970), Rockefeller (1970-1976), Chicago (1976-1981) y, de 1981 hasta su muerte, en la Universidad de California, con sede en Berkeley. Entre sus obras, son destacables *Essays on Actions and Events* (1982) e *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984).



Donald Herbert Davidson

Interpretación, holismo y observación de la conducta

Davidson parte, de acuerdo con su maestro, del siguiente presupuesto clave: en el lenguaje, nos comportamos como **observadores de la conducta verbal** del otro. Para entender esto, hay que presuponer la **teoría holista del significado**: el significado de una proposición no es autónomo, sino que depende del conjunto de relaciones que mantiene en un conjunto. Por eso, las afirmaciones del otro poseen siempre una indeterminabilidad. Yo no sé exactamente lo que significan, pues ello depende del conjunto holista en el que mi interlocutor las incorpora, que puede ser distinto al mío. La única forma que el oyente posee para aproximarse al significado real de lo que el hablante dice es observando su conducta, pues es ella la que puede confirmar o refutar nuestras hipótesis interpretativas. Comunicarse es interpretar desde la perspectiva (externa) de la **tercera persona**. Y como el pensamiento es algo intersubjetivo, está ligado a dicha interpretación.

Cita

"Una criatura no puede tener pensamientos a menos que sea intérprete del habla del otro".

D. Davidson (1995). *De la verdad y de la interpretación* (pág. 166). Barcelona: Gedisa.

Tomando pie en este basamento, la filosofía davidsoniana indaga las condiciones de posibilidad del hecho interpretativo, por medio del método de la interpretación radical. Se trata de suponer una situación en la que un sujeto tiene que interpretar un lenguaje completamente desconocido para él y ha de tomar como cauce, tan sólo, la observación de la conducta del extraño. Los resultados fundamentales son los siguientes: (I) El planteamiento mismo supone que el acceso a lo real está siempre mediado por horizontes lingüísticos plurales y que éstos no son ámbitos cerrados: entre ellos, puede lanzarse el puente de la comprensión. (II) La referencia de lo que pensamos y decimos es, en último término, inescrutable, pues está inserta en la diversidad y enlazada por el entendimiento siempre en ciernes, atravesada por un flujo de interpre-

taciones que no puede culminar jamás en un esclarecimiento completo; el interpretar es inseparable de un principio de *indeterminación* ineludible (al que ya hemos hecho referencia).

2.2.3. Perspectiva continental sobre el problema de la interpretación: H. G. Gadamer

Resumiremos la ontología lingüística de Gadamer en breves esbozos: la interpretación como acontecer. Ontología del acontecimiento; interpretación como participación: "escucha" de la "demanda" del mundo; palabra, verdad, y salud. La palabra genuina intensifica el ser y la verdad.

Hans-Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer (Marburgo, 1900-Heidelberg, 2002) fue el principal discípulo de M. Heidegger. Conocido especialmente por su obra *Verdad y método* (*Wahrheit und Methode*, vol. I de 1951, vol II de 1986), fue, junto con P. Ricoeur, el principal impulsor de la hermenéutica contemporánea. Siempre rechazó visceralmente el nazismo, de tal forma que jamás recibió un puesto remunerado durante los años de Gobierno nazi ni entró a formar parte del Partido; tan sólo hacia el final de la guerra recibió un puesto en Leipzig. Con el nacimiento de la república Democrática Alemana también mostró su férrea oposición al comunismo. Esto le hizo trasladarse hacia la República Federal Alemana, aceptando primero una posición en Frankfurt am Main y después el puesto en sustitución de Karl Jaspers en Heidelberg, en 1949, donde permaneció hasta su muerte. En el decurso de su pensamiento, confrontó la hermenéutica con la Teoría de la Acción Comunicativa de J. Habermas, en un debate que ha tenido gran trascendencia y que no concluyó jamás. Otras obras de especial importancia del autor son *Die Aktualität des Schönen* (1977) y los textos en los que desplegó, en sus últimos años, una discusión con J. Derrida que ha producido gran interés e impacto (puede consultarse, sobre ello, *Diálogo y deconstrucción*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998).



Hans-Georg Gadamer

La interpretación como acontecer. Ontología del acontecimiento

La palabra posee una conformación dinámica. Es un devenir constante empujado por el horizonte del "ponerse de acuerdo": en cuanto *diciente*, es el espacio de la inter-locución, de la relación entre un yo y un tú. Se comprende, partiendo de este principio elemental, que Gadamer haya insistido tanto en que el lenguaje presupone un acuerdo entre los hablantes. ¿Cómo podrían ponerse en relación si no es sobre el subsuelo de un entendimiento previo? Pero lo asombroso es que éste no posee un comienzo absoluto (como vimos a propósito de la organización de la experiencia en el marco de la fenomenología del habla); se forja en el movimiento mismo de su propia prosecución. El entendimiento intersubjetivo en el que se inserta la palabra posee, en definitiva, la forma de un acontecer. Y se podría decir que, en éste, el acuerdo perseguido nunca se consuma, sino que está "en estado naciente": "*Cuando se comprende se comprende de un modo diferente*" (Gadamer, *Verdad y Método*, I, pág. 367).

Diferencia entre ontología del acontecimiento y ontología analítica de la factualidad

No se puede negar, hasta el momento, la profunda analogía entre las perspectivas continental y analítica. Ahora bien, no dejará de sorprender tampoco la simultánea persistencia del hiato entre las ontologías del **acontecimiento** y de la **factualidad**. Y es que el esfuerzo de Davidson es el de congeniar el ser interpretativo del lenguaje con un **naturalismo materialista** en el que no deja de insistir en todos sus escritos: tanto el polo del objeto como el del agente son realidades físicas regidas por estructuras legaliformes, que son asequibles, en principio, al método nomológico de la ciencia natural. ¿No implica ello que si el pensador analítico ha puesto un límite al cientificismo no es porque niegue una ontología según la cual lo que hay realmente son *factualidades*, hechos representables en el **plano horizontal** de la descripción o de la explicación? ¿No es sólo porque reconoce un **déficit epistemológico** insalvable en el acceso a dicha realidad factual, una **fragilidad** de nuestro arsenal gnoseológico, determinada por el holismo del lenguaje y la indeterminación que éste imprime a su tarea reconstructiva? En cambio, para Gadamer, la verdad misma es el dinamismo del acontecer lingüístico en la sucesión de las interpretaciones.

Interpretación como participación: "escucha" de la "demanda" del mundo

A diferencia de lo que piensan Quine y Davidson, la interpretación, según Gadamer, no puede tener lugar desde la exterioridad de la observación de la conducta, sino sólo por inmersión participativa en un contexto de existencia.

La principal justificación de esta tesis se encuentra en la convicción hermenéutica de que sólo comprendemos cuando, desde el interior de una situación, "escuchamos" su "demanda".

Esto no implica nada místico. Quiere decir que un contexto de conversación es un "mundo de sentido" que se aprehende en su globalidad de forma experiencial. Esta experiencia sólo puede tener lugar internándose en la situación y "dejándose afectar" por lo que en ella **acontece**. De un modo semejante a cuando se escucha música, hemos de **dejar** en nosotros un **pasividad productiva** que es la que genuinamente permite una **escucha**. Esto no implica que la trama comprensible de una situación o fenómeno –lo que Heidegger y Gadamer han llamado "cosa misma"– sea independiente de nuestra interpretación. La perspectiva interpretativa y la "cosa misma" interpretada se constituyen recíprocamente y al unísono. Por un lado, lo comprensible siempre se da en el marco de interpretación del intérprete. Pero, por otro lado y al unísono, si el intérprete realmente está en disposición de comprender, debe "dejar" que la "cosa misma" le afecte y atraiga desde sí la interpretación. Con ello, nos situamos más allá del universalismo y del relativismo al mismo tiempo. El mundo no es una realidad inmóvil e invariable, sino interpretable desde la "proyección" del que comprende. Ahora bien, el mundo, no siendo invariable, posee un **poder apelativo**. La "proyección" interpretativa se ve afectada, al mismo tiempo, por la dirección que le **reclama** la **cosa misma**.

La percepción

Con extraordinaria belleza ilustraba el poder apelativo de la experiencia Merleau-Ponty, recordándonos cómo "las usanzas de nuestro medio, la constelación de nuestros auditores, nos arrancan inmediatamente las palabras, las actitudes, el tono en que resultan convenientes" (*Fenomenología de la percepción*, pág. 123). De modo semejante, para Gadamer, el acontecer del *decir* coincide con el del *dar la palabra* a la interpelación de los acontecimientos. "Habitamos en la palabra. Ésta sale como fiadora de aquello de que habla" (*Verdad y Método*, II, pág. 194).

Es esta recíproca interpenetración entre apelación y proyección la que revela la textura de lo real como el movimiento mismo de *desvelamiento* de sentido. Su ruptura, por lo demás, sólo puede conducir a la *voluntad de dominio* sobre lo existente, pues convertiría a lo real, despojado de su ser apelativo, en una instancia inerte y al sujeto en un ser que no escucha, sino que impone.

A esta estructura del diálogo la llama Gadamer **círculo hermenéutico de la comprensión**, un círculo que no es vicioso sino productivo, pues la *cosa misma* adquiere nuevo sentido por medio de su permanente interpretación y esta última, por su lado, se hace más rica al medirse con la apelación de la *cosa misma*. La peculiaridad de ese círculo no reside sólo en que él mismo constituye el principio motriz del *acontecer* dialógico, sino en que permite entender los dos polos, subjetivo y objetivo, como *acontecimientos* recíprocamente constituyentes.



Fountain, Marcel Duchamp

Palabra, verdad, y salud. La palabra genuina intensifica el ser y la verdad

El *decir*, por medio del círculo hermenéutico, testimonia el ser de lo real, como hemos dicho. Ahora bien, la palabra puede ser inauténtica, como ocurre, por ejemplo, cuando se devalúa como simple instrumento de información o cuando declina en las **habladurías**. Y si es así, reclama de nosotros una responsabilidad: la de preservar su fuerza productiva. Gadamer ha expresado, con profunda sutileza, lo que la palabra genuina, frente a la inauténtica, permite: **intensifica la realidad**. En efecto, lo que logra es que "lo dicho es(tá), de un modo más esencial, 'ahí'", pues el ser, en el habla auténtica, "se acrecienta" (*Arte y verdad de la palabra*, pág. 43-44). Ciertamente esto lo predica el hermeneuta de la poesía, la palabra "más dicente". Pero es porque ella revela, de modo especialmente vigoroso, lo que pertenece a la esencia de todo lenguaje.

Ved también

Podéis consultar bibliografía específica en el apartado "Lenguaje, verdad e interpretación" de la bibliografía del final del módulo.

Y bien, ¿de qué depende esa "salud" del lenguaje? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la **intensificación de lo real**? "De lo que se trata sobre todo es de liberar al lenguaje en sus posibilidades propias [...]. Para ello es necesario encontrar la palabra precisa y también aprender el silencio elocuente: en síntesis, *estar presente en el diálogo –im Gespräch sein–*" (*Arte y verdad de la palabra*, pág. 127-128). A lo que apela Gadamer no es al mero hecho de formar parte del diálogo, sino al **acontecimiento** mismo del **sostener** la palabra y **mantener** el rayo de su emergencia iluminadora en cuanto movimiento vivo. Todo lo que ese imperativo pide del hablante **se juega *in actu***: en la dimensión **intensiva** que permita pasar del plano horizontal del mero contenido informativo al plano vertical de ese "ser naciente" que ha de poseer lo comunicado. El poder de la palabra para **decir** la verdad se juega en la salud de su **ser diciente**.

Pensamiento español

Como ha mostrado Pedro Ce-rezo en sus mejores textos sobre la filosofía española, ésta es, ante todo, un pensamiento de y por la palabra viva, irreductible al sistema, a la lógica y al formalismo. El pensamiento español ha buscado, desde la crisis de final del siglo XIX, y en su lazo con la literatura, comunicar, mediante la fuerza simbólica de la palabra, la penuria de nuestra época, su vacío existencial.

3. Lenguaje y filosofía de la mente

Desde las últimas décadas del siglo XX, la filosofía analítica del lenguaje se ha transformado, casi por completo, en filosofía de la mente. A esta evolución contribuyó decisivamente el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, que destapó (por medio de las investigaciones, por ejemplo, de H. P. Grice, los enlaces entre significado lingüístico e intencionalidad del hablante. Dado, además, que las intenciones del hablante son una especie de "estados mentales" (como deseos, creencias, etc.), se infiere que la filosofía de la mente ha de ocupar ahora un lugar central. Argumentos clave vinieron desde la teoría de los actos de habla. Si el principio fundacional en el proyecto austiniano-searleano era el de que una oración es parte de una acción (la del habla), el nuevo descubrimiento consiste –decía J. Searle en los ochenta– en que "la capacidad del habla para representar objetos y estados de cosas es parte de una capacidad más general de la mente para relacionar el organismo con el mundo", convicción en virtud de la cual se considera autorizado para concluir que, desde ahora, "la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía de la mente" (*Mentes, cerebros y ciencia*, 1990, pág. 13).

Una vez instalados en la filosofía de la mente, surge un problema que dejará perplejo a cualquier lector. Si las unidades mínimas del lenguaje son ahora "estados mentales", ¿cómo se relaciona lo que llamamos "mente" con el "cerebro". Normalmente, y por influjo de la ciencia natural, podemos admitir sin grandes resistencias que el funcionamiento del "cerebro" es explicable por la ciencia. Ahora bien, los fenómenos mentales (pensar, creer, imaginar) poseen un carácter "cualitativo". ¿Qué es, pues, la mente? Si es algo distinto al cerebro, tendríamos que afirmar un dualismo según el cual somos un compuesto de dos sustancias: cuerpo y alma. Hoy, los filósofos de la mente son, en su práctica totalidad, monistas, es decir, consideran que "mente" y "cerebro" son una misma cosa. En caso contrario, habría que introducir la fe religiosa en la investigación, lo cual la impediría prácticamente. Siendo la posición más "intuitiva" la monista, surge un problema que desconcierta. O bien lo mental es reducible a lo físico-cerebral, y en este caso ¡tenemos que considerarnos máquinas muy complejas, regidas por mecanismos profundos!, o bien no son reducibles, sino que poseen un carácter cualitativo que no se puede identificar con el carácter cuantitativo del cerebro y, en este caso, ¿cómo aclarar la unidad entre lo cualitativo y lo cuantificable en una misma unidad mente-cerebro?

Reflexión

Hoy, nuestra sociedad científico-técnica lleva en su seno los problemas de la filosofía de la mente. ¿Es la inteligencia humana una operación cuantificable y mecánica del cerebro? Si fuese así, seríamos "máquinas complejas". Y si no fuésemos máquinas, ¿cómo explicar la libertad y la dimensión cualitativa de la mente sin recurrir a los mitos o a las religiones? El cine-ficción del robot sensible o de la computadora que "siente" y "piensa", toda nuestra imaginaria cultural reciente en torno al *ciborg*, expresa un problema filosófico sobre el que no solemos reflexionar.

Blade Runner

La película *Blade Runner* es un clásico de la ciencia ficción dirigido por Ridley Scott y estrenado en 1982. En él, vemos cómo los replicantes podían llegar a tener sentimientos semejantes a los humanos e incluso recuerdos inducidos que ellos sienten como propios. El final del largometraje, en el que un replicante, seguro ya de su inminente muerte, perdona la vida a su perseguidor humano y libera una paloma, es inquietante: ¿hasta qué punto los replicantes pueden ser humanos o simplemente máquinas muy bien elaboradas?

Imagen de la película *Blade Runner*

Resumiremos, en primer lugar, la teoría de mayor fuerza en el ámbito analítico, la funcionalista-computacional, uno de cuyos representantes fundamentales es D. Dennett. En segundo lugar, aclararemos la posición opuesta más importante, también en el contexto de la filosofía analítica: la del naturalismo biológico de J. Searle. Finalmente, reflexionaremos sobre aportaciones de la filosofía continental y sus diferencias con la anterior. Tales aportaciones provienen de lo que viene llamándose filosofía del sujeto, el paralelo continental, podríamos decir, de la filosofía de la mente analítica.

3.1. El funcionalismo computacionalista: D. Dennett

El trayecto central de las últimas décadas en filosofía de la mente ha sido el de una "naturalización de la intencionalidad", cuyo modelo más destacado y triunfante en la actualidad es el del funcionalismo computacional. Examinemos primero la idea general de esta perspectiva, que es la común y básica en el proyecto de inteligencia artificial (IA) y, a continuación, la posición más radical: la "eliminativista" y "conexionista", uno de cuyos grandes fundadores es D. Dennett.

Daniel Clement Dennett

Daniel Clement Dennett (nacido en Boston en 1942) es uno de los filósofos de la mente más destacados en la actualidad. Además de su producción central, sobre la inteligencia artificial y la ciencia cognitiva, también son significativas sus aportaciones acerca de la significación actual del darwinismo y la religión. Dirige el Centro de Estudios Cognitivos de la Universidad de Tufts. Desde 1987, es miembro de la American Academy of Arts and Sciences y de la Academia Europea de Ciencias y Artes. Su obra principal, *Consciousness explained* (1991) se ha convertido en un referente clave de la teoría computacional de la mente.



Daniel Clement Dennett

3.1.1. Rasgos generales. El proyecto de inteligencia artificial

La posición dominante, en filosofía de la mente, es la de un monismo materialista cuya actitud es "reductivista", es decir, propensa a explicar los estados (aparentemente) intencionales haciendo referencia a una instancia no intencional. Los desarrollos de la segunda mitad del siglo adoptan una trayectoria eminentemente materialista, según la cual el discurso fisicalista podría, finalmente, constituir el paradigma desde el cual aportar las claves del discurso acerca de cualquier otro ámbito de la realidad, incluida la mental. No hace mucho, Fodor hizo valer este programa, en su *Psicosemántica* (1987), considerando las leyes de la semántica como anticipos de leyes físicas.

Puede decirse que, en el marco general señalado, el naturalista actual propende a una **posición funcionalista**, según la cual el sentido de los estados mentales depende de su función y relaciones con otros en el marco de un conjunto mental global encargado de procesar información mediante reglas. La naturaleza de un estado mental coincide con su "función" dentro de un sistema de relaciones causales, es decir, con su posición y papel causal en una organización funcional que procesa informaciones.

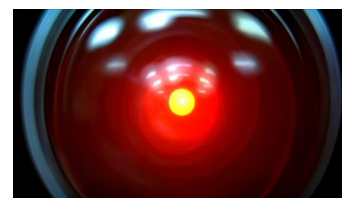
Este centro neurálgico de la teoría funcionalista no implica un compromiso con la idea de una identidad entre estados mentales y estados del cerebro humano. Para el funcionalista, semejante posibilidad parece demasiado estrecha. ¿Por qué no habría de tener estados mentales semejantes a los de un ser humano un ser que no estuviese hecho a base de los mismos materiales que nosotros, por ejemplo, una complejísima máquina o un extraterrestre? Lo que se afirma, entonces, es que todos los estados mentales son estados físicos o "sistemas" físicos, pero tales sistemas pueden estar hechos de diferentes materiales. Pues bien, en la nueva disciplina de la ciencia cognitiva, la versión computacional se ha hecho dominante. El argumento fundamental, en esta situación, es que un estado funcional es un estado computacional: parece que en el programa del computador anida un modelo interesante de organización funcional, capaz de explicar el comportamiento tanto de máquinas como de cerebros.

El modelo se inspiró en las tesis de Turing, que en los cincuenta comparó los estados mentales de un humano con los estados de procesamiento de una máquina.

Inteligencia artificial

Uno de los hitos más importantes en la génesis del funcionalismo computacional es el que Turing protagonizó, a mediados del siglo XX, con su atrevida tesis de que la actividad del cerebro puede ser comparada con el procedimiento de una máquina. El conocido modelo de artefacto capaz de reproducir las operaciones mentales humanas, la "Máquina de Turing", vendría a consistir básicamente –utilizando un lenguaje actual– en un computador digital.

Este modelo hombre-máquina ha sido desplazado por el más complejo de la **inteligencia artificial**. Si nos comparásemos con un ordenador estaríamos, en realidad, rebasando el punto de vista de Turing, pues la idea de un ordenador no implica exactamente la idea de una máquina en particular, sino algo más abstracto: la idea de un tipo de operaciones que podrían realizarse en multitud de máquinas en particular. El proyecto de inteligencia artificial surge de la idea de que aquello con lo que es comparable la inteligencia humana no es exactamente una máquina, sino un género de procedimientos realizable en multitud de soportes físicos: procedimientos computacionales. La **computacionalidad** podría realizarse de forma equivalente tanto en cerebros como en ingenios hechos por cerebros o en seres desconocidos.



Computadora HAL en el film *2001: Una odisea del espacio*, de Stanley Kubrick.

Otra característica del funcionalismo computacional, fácilmente derivable de la anterior, es su compromiso con la suposición de un lenguaje profundo, inconsciente, de cerebros y ordenadores, cuya forma, piensan muchos, debe ser la de una virtualidad posibilitante. Para referirse a este fondo lógico primitivo, los filósofos que se adhieren a esta línea hablan de **máquina virtual**. De acuerdo con ello, puede decirse que dos programas son equivalentes si son realizaciones equivalentes del mismo algoritmo (es decir, del mismo armazón de procedimientos computacionales "primitivos") o, de otro modo, si se pueden entender como formas de explicitación del lenguaje canónico de una "máquina virtual" que puede dar lugar a explicitaciones muy variadas. Cuando el filósofo cognitivo de orientación computacional analiza el modo de conocer y de razonar humanos, se atiene a este mismo instrumental conceptual.

¿Existe el "mentalés"? ¿Es la intencionalidad mental y la autoconciencia sólo una expresión de un lenguaje computacional de fondo? ¿Existe un nexo entre el computacionalismo y nuestro modo de vida cultural y político?

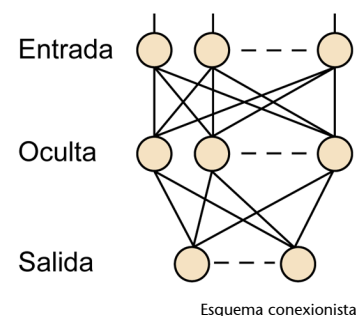
El compromiso del funcionalismo computacional nos pone en la pista de un problema fundamental: nos ofrece una vía de entrada a la cuestión por el modo en que aborda el estatuto de los estados mentales intencionales. La forma más simple de describir el resultado funcionalista al respecto podría ser la siguiente: tales estados son manifestaciones superficiales de una estructura algorítmica más profunda. Existe algo así como un **hardware cerebral**. A tal lenguaje de la mente, Fodor lo denominó "mentalés". Ahora bien, ¿cómo explicar desde estos presupuestos el fenómeno de la autoconciencia? ¿Cómo una computadora compleja puede reflexionar sobre sí misma? El lector no propenso a identificar la mente con un ordenador podría suponer que lo que el colega analítico piensa, en realidad, es que la **mente** humana puede ser **simulada en un ordenador**, a condición de que reconozcamos que este último "no comprende" lo que hace, a diferencia del hombre. Pero en tal caso, se llevará una sorpresa, pues esta es la posición de la IA "débil": el punto de vista de que los procesos cerebrales (y mentales) pueden simularse computacionalmente. Pero lo hoy predominante es la IA "fuerte", según la cual todo aquello en lo que consiste tener una mente es tener un programa. ¿Admitiría el lector la "IA fuerte" o se contentaría con la "débil"? Esta opción es importantísima en nuestro mundo actual, rodeado de tecnologías cada vez más complejas. ¿Tales tecnologías sólo imitan ciegamente al hombre o pueden llegar a hacer autoconscientemente **todo** lo que el hombre hace? ¿Podría llegar una computadora a "comprender" lo que está haciendo y "decidir" sobre ello, si está basada en reglas algorítmicas? Los medios de comunicación y los mitos tecnológicos de nuestra cultura ofrecen a menudo una visión de la tecnología que se identificaría con la IA fuerte, pero no ofrece razones, sino que lo presenta como algo simplemente posible. ¿No deberíamos reflexionar sobre todo ello? ¿Podría interpretarse como una expresión del vacío de nuestra existencia en nuestra época? Un hombre-computador ¿no se asemeja precisamente a un proceso sin vida, como el de los mecanismos ciegos de nuestra sociedad, sea el caso de la racionalidad estratégica o de las leyes del mercado?

3.1.2. **Funcionalismo computacional radical: eliminacionismo (D. Dennett)**

Una sorprendente **teoría eliminativista** como la de **D. Dennett** pretende haber superado la forma más excelente del reto al que hemos hecho referencia en las reflexiones anteriores: el reto de explicar la conciencia misma mostrando que es una ilusión. Resumamos sus rasgos más característicos, desarrollados en su ya clásico libro *La conciencia explicada* (1991).

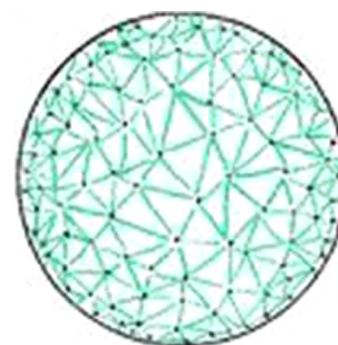
1) Conexionismo

El tipo de procesos que la teoría computacional comenzó utilizando en su justificación de la analogía entre cerebros y máquinas es el de un computador **serial** (procede realizando una serie de pasos en función de determinadas reglas) y de **estado discreto** (pasa de un estado a otro mediante un salto y no de modo continuo). Se suele llamar a esta computacionalidad *vonneumannesca*, pues los diseños originales del mismo fueron hechos por Von Neumann, un científico húngaro-americano. El modelo conexionista supone una revolución en este contexto. Se intenta con ello otro tipo de computaciones que, al menos a primera vista, se parecen más a los cerebros humanos, porque se diría que están neuronalmente inspirados. Se trata del **procesamiento paralelamente distribuido**, también llamado **modelización neuronal reticular** o **conexionismo**. Un procesamiento conexionista pone en juego varios canales de computación que interactúan entre sí. Entre *input* (entrada) y *output* (salida) no se interpone ahora una simple secuencia de pasos regida por reglas algorítmicas, sino una red oculta de procesos en conexión y en recíproca relación de influjo. No cabe duda de que un diseño como este posee más atractivos para quien esté convencido de la posibilidad de emular el cerebro. Tal y como presuponemos para este último, un procesamiento conexionista es un sistema flexible cuya conducta no depende estrictamente de una cadena de pasos prediseñados, sino que está en función de interacciones complejas entre nuevas informaciones y lo que el sistema ha encontrado en el pasado. Pueden también, a la vista de un conjunto de *inputs*, ajustarlos con los valores de un cierto *output* –en terminología conductista, podríamos hablar de la capacidad de responder a los estímulos mediante una conducta final coherente con las exigencias del medio– modificando las fuerzas de las conexiones hasta que se produce la deseada armonía. En tal sentido, podría decirse, incluso, que una red computacional, al permitir procesos dúctiles, difusos, holísticos o de distribución orgánica, es capaz de **comportamientos** que antes sólo atribuíamos en exclusividad a la ensalzada mente humana, tales como aprender.



Configuración reticular del mundo globalizado

Hay razones para pensar que el modelo conexionista, en filosofía de la mente, forma parte de una tendencia general de los últimos años consistente en pensar los fenómenos en nuestro mundo globalizado utilizando la imagen de lo reticular. Se trata de una visión global del mundo "a-centrada" y "relacional". En una configuración reticular no hay un centro localizable, sino una red de relaciones móviles y cambiantes. Ejemplo de ello es la imagen de la sociedad que ofrecía Lyotard en su texto *La condición postmoderna* (1979), como un complejo juego de interacciones. Esta idea está unida a la comprensión postestructuralista (denominada a menudo **postmoderna**) de que lo constituyente de lo real no es un conjunto de "unidades" o "identidades", sino la totalidad de las relaciones entre éstas y, por tanto, de las "diferencias" entre los elementos singulares. Así concibió M. Foucault la distribución del poder, mediante su noción de **"microfísica del poder"**: éste no se desarrolla piramidalmente, desde un punto álgido y en descenso hasta la base social. Por el contrario, se constituye en la relación reticular entre las instancias más elementales (escuela, familia, formación militar, etc.). Recientemente, muchos textos, como el de Boltanski/Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo* (1999, editorial Akal), intentan mostrar cómo, desde la década de los noventa, el modelo capitalista de producción ha roto con la rígida distribución jerárquica de la empresa y se ha descentralizado. Se dispone hoy en forma de red, de tal manera que le concede autonomía (aparentemente, al menos) a cada uno de los nodulos y ramificaciones. Cada uno de ellos tiene ahora, no órdenes que



Configuración reticular del mundo globalizado

cumplir, sino "proyectos" que han de ser asumidos por los agentes de forma "creativa" y "participativamente". En esa malla, según los autores, se nos considera a cada uno de nosotros como "operadores" que se "autoorganizan" en "equipos" y que se hacen responsables del proceso, en tanto "directores" de pequeñas cédulas, en las que debemos actuar como "animadores de equipo", "catalizadores" o "inspiradores".

2) Eliminativismo: la conciencia y toda forma de intencionalidad es pura ilusión

El análisis lingüístico más generalizado en filosofía de la mente comprende los estados intencionales y cualitativos como aquellos que se expresan en una "actitud proposicional", es decir, en una forma de significación (expresable en un verbo) que se ejerce *sobre* un contenido proposicional (como en la expresión "creo que 'p'"). ¿Cómo puede dar cabida el lenguaje del ordenador a un tipo de expresión como esa?

La respuesta clásica, desde el punto de vista de una comparación de la mente con un ordenador no conexionista, consiste en considerar los contenidos proposicionales ("p") como símbolos y equiparar las "actitudes" (creer, desear que, etc.) con las operaciones del ordenador sobre esos símbolos.

La teoría computacional de la mente comenzó comprendiendo el funcionamiento de un computador digital como un modo de operar sobre símbolos codificados en él, y se comprometía a tratar los estados mentales humanos como algo análogo: como símbolos y reglas para manipular esos símbolos. Pues bien, en un sistema conexionista el conocimiento es codificado, no en estructuras simbólicas (como en un procesador de **Von Neumann**), sino mediante las conexiones entre contenidos informacionales. En lugar de imaginar el cerebro como una máquina de representar y de procesar representaciones a partir de principios formales rígidos, podemos ahora describirlo como un campo de contenidos (que son informaciones) sujetos a discriminación (en virtud del holístico y dinámico **comportamiento** de la red de conexiones). Esto hace más seductora la pretensión reductivista. El sistema conexionista posee una multitud de informaciones que han recibido del medio. Cuando éste le plantea un problema (lo desequilibra), combina tales informaciones y genera procesos de conexión interiores para restablecer el equilibrio.

Hay dos resultados importantes que Dennett pretende extraer de este modelo:

- No existen los estados mentales intencionales y conscientes. Desde el "interior" de la máquina conexionista se produce la "ilusión" de que están ligados a una voluntad o a alguna dimensión "cualitativa" (deseo, creencia, esperanza, etc.). Pero desde la "perspectiva externa de la tercera persona", que es la que nos ofrecería "objetividad", podríamos comprobar que se trata sólo de movimientos funcionales de meros estados informacionales. Los

estados conscientes, intencionales y aparentemente "cualitativos" simplemente son eliminados: no existen. A este método filosófico para "eliminar" lo interno cualitativo, explicándolo como cuantificable, lo llama Dennett "heterofenomenología".

- Por otra parte, en la medida en que, al mismo tiempo, hemos prescindido de un lenguaje de fondo unívoco, descubrimos, piensa Dennett, que no hay un sujeto-conciencia, un "significador central" ante el cual tuviesen que comparecer necesariamente las informaciones.

3.2. Posiciones no reductivistas: el naturalismo biológico de J. Searle y el monismo anómalo de D. Davidson

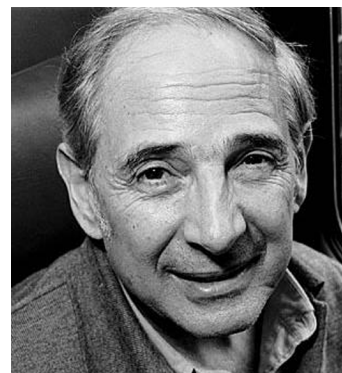
Aunque la línea funcionalista computacional es la predominante, hay en la tradición analítica posiciones no reductivistas de lo mental (intencional y cualitativamente entendido) a lo puramente explicable computacionalmente. Hemos seleccionado dos centrales.

3.2.1. Naturalismo biológico (J. Searle)

A J. Searle no acaba de seducirle el reduccionismo eliminativista. Está convencido de que la perspectiva de "primera persona", excluida por el funcionalismo computacionalista, es ineliminable y de que existen los estados mentales cualitativos, tales como la intencionalidad y la autoconciencia.

John Rogers Searle

John Rogers Searle (nacido en 1932, Denver, Colorado) es *mills professor* en la Universidad de California, Berkeley. Fue, junto con J. Austin, el principal impulsor de la teoría de los actos de habla y, actualmente, uno de los más destacados pensadores dentro de la filosofía de la mente. Le fue concedido el premio Jean Nicod en el 2000 y es miembro de la Academia Europea de Ciencias y Artes. Entre sus obras más importantes, destacan: *Speech Acts* (1969), *Intentionality* (1983), *The rediscovery of the mind* (1992) y *The Mystery of consciousness* (1997).



John Rogers Searle

Hay que reparar, antes de nada, en que un sistema conexionista, pese a su flexibilidad, se ajusta a constricciones reglables tan estrictas como un sistema serial, pues posee como fondo principios algorítmicos "funcionales". El mismo Dennett dice que:

"es importante hacer hincapié en el hecho de que se trata de una alteración en el *equilibrio* del poder, y no un cambio hacia un modo de operación 'cualitativamente distinto'. En lo más profundo del más volátil de los sistemas de reconocimiento de patrones ('conexionistas' o no) subyace un motor de Von Neumann, resoplando, computando una función computable."

D. Dennet (1995). *La conciencia explicada* (pág. 283). Barcelona: Paidós.

Distingamos entre "sintaxis" de un proceso, como aquello constituido por reglas estrictas, sean computacionales o de cualquier tipo, y "semántica", que sería la dimensión significativa o de sentido, cualitativa (porque no es explicable nomológicamente sino comprensible experiencialmente). Pues bien, el

experimento mental de la habitación china, de J. Searle, sobre el que se han vertido ríos de tinta, pretende demostrar que la "semántica no es reductible a la sintaxis".

Mediante dicho experimento mental, Searle nos invita a imaginar (simplificamos aquí muchísimo) que, en una situación análoga a la de un ordenador que recibe *inputs* y expelle *outputs*, nos encontramos en una habitación y que nos comunicamos con el exterior en chino. En realidad, nosotros no sabemos chino, pero podemos simular una conversación con un chino-parlante que se encuentra en el exterior. Imaginemos que tenemos que responder a preguntas sobre una historieta que se nos comunica en chino. Supongamos, además, que respondemos utilizando una serie de reglas (proporcionadas en nuestro idioma nativo) que nos permiten producir y enviar fuera de la habitación cadenas de símbolos chinos dependiendo de las cadenas de símbolos, asimismo chinos, que recibimos mediante un canal de conexión. Searle sostiene que, puesto que no sabemos chino, no *comprendemos* el contenido lingüístico al operar de ese modo y que tal actividad de manipulación de símbolos –esto es crucial en el argumento– no puede ser considerada como una actividad *intencional*, puesto que no es una actividad *sobre* aquello que representan los símbolos (aquello de lo que trata la historieta).

Lo que el argumento de la habitación china pretende poner en claro es que las operaciones computacionales, en cuanto formales, no son suficientes por sí mismas como condiciones de la comprensión y que tampoco hay razones para pensar que sean necesarias. De un modo muy general: que **la semántica no es intrínseca a la sintaxis**.

Un razonamiento como este avala la posición continental fenomenológico-hermenéutica, de la que ya se habló. Pero, fiel a su tradición, J. Searle desea hacer compatible este resultado con la idea de que la realidad última es explicable mediante los métodos de la ciencia natural. Dado que Searle está convencido de que es posible superar el dualismo mente-cuerpo, se ve impelido a comprender la vida mental como un producto del cerebro, en un sentido biológico. Si la **sintaxis del ordenador** no puede, por principio, fundar la vida mental, debe ser la vida orgánica la que la sustenta. El **naturalismo biológico** ofrece una aclaración **emergentista**, según la cual la "organización de lo cuantitativo" puede hacer emerger lo "cualitativo". Los estados mentales son a la vez *causados* por las operaciones del cerebro y *realizados en* la estructura del cerebro. Están causados por operaciones biológicas como lo están los fenómenos de la fotosíntesis, la mitosis o la digestión. Ahora bien, así como podemos decir que las propiedades líquidas del agua son, además de causadas por la conducta de las moléculas, *realizadas en* el grupo de moléculas, es lícito afirmar que los estados mentales, en cuanto cualitativos, son *realizados en* el cerebro. "Ser causado por" y "ser realizado en" representan dos niveles distintos de descripción de un mismo fenómeno. En el primer caso, relacionamos el fenómeno con elementos particulares (tales como acciones concretas de neuronas); en el segundo, lo relacionamos con la estructura global. Nada hay de misterioso en

este análisis, dice Searle, que nos obligue a postular una instancia metafísica en su sentido más llano, es decir, una instancia diferente a, y más allá de, lo estrictamente físico. Desde otro punto de vista, podríamos referirnos a esta posición como emergentista. Lo intencional está causado por procesos neuronales de bajo nivel, pero, en cuanto *se realiza* en el cerebro, es una "propiedad emergente", es decir, un fenómeno que se puede explicar causalmente por la conducta de los elementos del sistema; pero no es una propiedad de ninguno de los elementos individuales, y no se puede explicar simplemente como un agregado de las propiedades de esos elementos.

3.2.2. Monismo anómalo (D. Davidson)

Una posición especialmente relevante en el espacio analítico no reductivista es, sin duda alguna, la de D. Davidson. Su convicción fundamental es la expresada en el principio del "carácter anómalo de lo mental", según el cual todo lo real es explicable mediante leyes y, sin embargo, no es posible recurrir a ninguna ley estricta para predecir y explicar sucesos mentales.

El argumento que emplea Davidson, para fundamentar el monismo anómalo, no es difícil de entender: los acontecimientos mentales pueden interactuar con eventos físicos (ideas e intenciones pueden dar lugar a acciones en el plano físico), pero todo acontecimiento que puede interactuar con uno físico es él mismo físico. Ahora bien, ¿cómo, estando regidos los fenómenos físicos por leyes estrictas y siendo los estados mentales estados físicos, puede afirmarse que no hay leyes predictivas en el plano intencional o mental? El argumento principal que aporta Davidson se deriva de su adhesión al holismo, que ya hemos analizado en su teoría de la interpretación. El contenido de un estado mental no puede ser determinado más que en relación con una compleja red de estados que constituyen el contexto global, un contexto que posee coherencia interna. Ahora bien, si esto es así, los estados mentales, aun siendo, tomados aisladamente, idénticos con estados físicos, no pueden hacerse correlativos de una cadena causal física determinada. Cualquier conexión entre una propiedad mental y una física tendrá sólo un carácter accidental, insuficiente siempre para establecer predicciones legaliformes. Así, por ejemplo, es inútil establecer una correlación entre el "deseo de ir al cine", en un sentido general, que abarque a todos los casos en que un mismo individuo quiera ir al cine y al deseo general para cualquier individuo imaginable, y una tipología concreta de estado físico, una propiedad física determinada. Y es que, cuando atribuimos una creencia a alguien, ésta puede estar vinculada a muchas y diferentes cosas, no necesariamente a una identificable unívocamente.

En su *Filosofía de la psicología*, pone Davidson el ejemplo siguiente:

Imaginemos que hemos podido construir una réplica artificial de un cuerpo humano anatómica y fisiológicamente perfecta, un *homme machine*, al que Davidson apellida Art. No podemos estar seguros de que la exclamación lanzada por Art, al recibir un pinchazo, trasluzca realmente una sensación de dolor en su cuerpo. Hace falta que yo tenga un esquema interpretativo basado en las correlaciones de mi experiencia con otros actos semejantes de otros hombres y de mí mismo para saber realmente si ese sonido es una queja, una constatación, un cumplido o un simple efecto mecánico sin trasfondo mental. Existe, pues, una indeterminación que impide predecir los fenómenos mentales.

3.3. Contrastes con la posición continental. Elementos para la reflexión

La relación entre la tradición analítica y la continental tiene una oportunidad de aclaración excepcional en el contexto de la filosofía de la mente. El autor de este capítulo se toma la libertad de proponer algunas reflexiones sobre las diferencias. En el propósito mismo de ser monista y no reductivista simultáneamente no hay una aporía, sino un reto. Y si lo miramos bien, se trata de un problema que el continental también tiene que atajar y de un reto al que intenta dar respuesta.

3.3.1. En lenguaje analítico, el continental de nuestro siglo sería monista y no reductivista

Todo el proceso, al que aludimos en la introducción, de "mundanización del sentido" es, en el fondo, un movimiento a la vez monista y no reductivista. No es reductivista, obviamente, porque se atiene a la tesis de que hay una dimensión (la de la **comprensión del sentido de los fenómenos**) que no puede ser explicada desde presupuestos puramente formales o legaliformes; la fenomenología y la hermenéutica han dejado ya suficiente huella en esta línea. Es monista, en la medida en que la inmanentización de los procesos de significación implica hacer frente a la suposición cartesiana de las dos sustancias (un cuerpo maquínico y una mente libre). Hacerse cargo de esta coincidencia con la **naturalización de la intencionalidad** en el ámbito analítico es una tarea no trivial, sino de profundo calado filosófico y de imperiosa necesidad en la actualidad. Pues el filósofo de la tradición analítica, que identifica "explicar" con "explicar por causas", puede incurrir con facilidad en la errónea sospecha de que su colega continental, al utilizar el **juego lingüístico** de la **ontología del acontecimiento** (y, por tanto, de fenómenos que no se ajustan a leyes causa-efecto, como hemos estudiado en el punto 2.1.), está invocando realidades allende el **mundo natural**, es decir, una **meta-física** soterradamente dualista o de inspiración mística. Y es el caso que, de Husserl a Derrida, no hay en el escenario continental del siglo XX ni la más mínima concesión al dualismo, salvo, quizás en posiciones muy concretas que son completamente epigonales. Por poner un ejemplo especialmente relevante, cuando Merleau-Ponty persigue, en su *Fenomenología de la percepción*, una aclaración de la productividad irrepresentable de la existencia, comprende ésta como característica de una realidad completamente natural: la del cuerpo. El contraste, pues,

entre las tradiciones, atañe a una comprensión de **lo natural** y tal vez, en un sentido muy amplio del término, el continental es un **filósofo naturalista**, porque no acepta lo sobrenatural.

3.3.2. Para el continental, lo propiamente mental es el conjunto de "actos", no de contenidos informacionales

El método **heterofenomenológico** que sigue Dennett está pensado, entre otras figuras, contra la fenomenología husserliana, pues pretende que los resultados de la introspección fenomenológica son explicables desde la perspectiva de la tercera persona. Pero probablemente, la heterofenomenología dennettiana no constituye, en absoluto, un desafío para la fenomenología y la hermenéutica. No es, tal vez, una antifenomenología, sino un discurso completamente ajeno a lo que es crucial en la fenomenología. Cuando Dennett intenta mostrar que este tipo de experiencias internas –aparentemente irreductibles a una explicación científica– son producidas en el seno de una organización maquinaal compleja, es decir, que la perspectiva de **primera persona** es mixtificadora, cree que está demoliendo el edificio cartesiano (y con ello la fenomenología); cree que, contra el maestro de la modernidad, todo ese jardín de experiencias es un sueño y que no hay razón para pensar que la introspección pueda ser infalible en este punto. Pero lo que no tiene en cuenta Dennett es que Descartes no tendría reparos en estar de acuerdo con él, su presunto oponente. En las *Meditaciones metafísicas*, el pensador francés se expresa con absoluta contundencia al respecto. Convencido de que todos los contenidos mentales pueden ser producto de una ficción, simula –en la segunda meditación– que sueña. Y afirma el filósofo francés que lo que se resiste a toda duda, incluso mediante ese "**experimento mental**", no es nada que cuente como "**contenidos de experiencias interiores**", tales como sensaciones, imágenes, percepciones o voliciones. Nada de eso es lo que constituye, según Descartes, una experiencia irreductible, una realidad cierta y rotunda. Nada hay en el contenido mismo de la percepción de unos hombres que pasan por la calle que nos impida suponer, dice, que sean "sombreros y capas bajo los cuales podrían ocultarse autómatas". Lo indubitable para Descartes, lo que **pertenece de suyo** a la conciencia y es parte del yo irreductible, es el **acto de reparar** en tales contenidos; por ejemplo: no la percepción como el contenido experimentado, ni siquiera el percibir en cuanto suceso mental, sino el **acto mediante el cual reparo** en que percibo o en que me parece percibir. Y lo que quiere decir con ello Descartes es que lo que propiamente pertenece a la esfera de lo mental es la dimensión vertical de autoaprehensión o autocaptación *in actu*.

Sin embargo, todo lo que incluye Dennett como componente del "jardín fenomenológico" posee la forma de un **contenido experimentado**. No se refiere en absoluto a los actos mismos mediante los cuales se repara en tales contenidos. Y ello no podría ser de otro modo, en virtud del planteamiento mismo de la heterofenomenología. Si este método, como hemos visto, parte de una descripción en **tercera persona**, del mundo fenomenológico interior, entonces, es un método que excluye por principio las dimensiones efectivas

de los actos. Los actos a los que se refería Descartes pueden ser descritos desde fuera, efectivamente, pero en tal caso se los está convirtiendo en contenidos, es decir, pervirtiendo.

La dimensión dinámica del acto es lo que el continental, en general, reivindica como característico de la intencionalidad. Este legado cartesiano ha impregnado toda la filosofía continental y está presente incluso allí donde el planteamiento es anticartesiano por otros motivos. Es lo que conserva el cartesiano Husserl: el mundo del sujeto se cifra en la esfera de los **actos de vivencia** en los que es aprehendido el sentido del ente. Y es lo que se conserva en posiciones explícitamente anticartesianas, aunque al precio de ser desplazado desde el campo de la conciencia al campo de la vida pre-lógica o pre-reflexiva y, de este modo, transfigurado en una dimensión de acontecer. Así, para Heidegger, el ser del *Da-sein* **no es ninguna esencia; es existencia** en la medida en que su ser consiste en la pregunta por su propio ser. Quiere decir esto que el ser del existente es un incesante **movimiento de autocomprensión**, un comprenderse que es autorreferencial y que posee una forma en la cual la dimensión dinámica del acto se conserva transformándose y desplazándose: posee la forma de un **acontecimiento**. El existir tiene lugar *in actu*: le acontece al *Da-sein* en carne y hueso, porque en ello, precisamente, "le va su ser".

Para el continental esto significa que el acto de "reparar-en" y de aprehensión es **constituyente** respecto al ser de lo real, esté en la conciencia (Husserl), en la existencia temporal (Heidegger) o en la existencia corporal (Merleau-Ponty). En la fenomenología postidealista y en la hermenéutica, no podemos hablar de esta dimensión del "reparar en" como de una actitud mental reflexiva, sino que se hace necesario redescubrirla en el espacio de la existencia pre-reflexiva. Se trata del acontecimiento en virtud del cual un contenido cualquiera se hace significativo en la medida en que es parte de un "mundo de sentido" comprendido por el **Da-sein** (Heidegger) o en el seno de una organización pre-lógica de la experiencia que tiene lugar en el **cuerpo-sujeto** (Merleau-Ponty). En esta forma "globalizante" de aprehender significativamente cualquier contenido de experiencia tiene lugar (acontece), no sólo una mera experiencia del contenido, sino, simultáneamente, una experiencia de tal experiencia, inserta en el fenómeno de la auto-experiencia comprensiva. Por eso, el comprender y el comprenderse, tanto para Heidegger como para Merleau-Ponty, son caras de una misma moneda.

Pero esta diferencia, se podría decir, se sostiene incluso si consideramos a los críticos analíticos del funcionalismo computacional. Pues, en ningún momento, ni el naturalismo biológico ni el monismo anómalo ponen en entredicho que lo verdaderamente real tenga la forma de contenidos que serían, en principio, explicables por la ciencia natural. Que se conserve el elemento no reductivista con esos presupuestos naturalistas depende, no de que cambien la comprensión del mundo que poseen (su ontología) respecto al oponente analítico, sino: (I) bien de supuestos tan misteriosos como los que se tratan de explicar (el emergentismo); (II) bien en deficiencias epistemológicas que reco-

nocen en nuestras posibilidades de acercarnos a ese mundo de objetos y hechos representables (la indeterminación en el seno del holismo, en el caso del monismo anómalo).

3.3.3. Un ejemplo continental de ontología hermenéutica en clave de filosofía de la mente: E. Tugendhat

El modo en que E. Tugendhat ha dado forma a los problemas de la autorreferencialidad y de la intencionalidad en el lenguaje de la filosofía analítica conduce a una posición en la que la ontología materialista queda en entredicho. De ello da fe la conservación de aspectos fundamentales de *Ser y tiempo* (Heidegger) y de la hermenéutica en su texto, ya convertido en un clásico, *Autoconciencia y autodeterminación* (1979).

Heidegger, según Tugendhat, tematiza correctamente por primera vez la relación subjetiva consigo mismo como *Sichzusichverhalten* (comportamiento *cabe sí*). La tesis general que mantiene Tugendhat dictamina que la autorrelación fundamental es, con Heidegger y contra Descartes (y toda la tradición de la "filosofía de la conciencia"), una relación con una vivencia y no con un objeto. Ello estaría implícito en la gramática misma de las "actitudes proposicionales".

Las frases que articulan estados mentales no ponen en relación al yo con una "cosa" espacio-temporal, sino que expresan la caracterización cualitativa de una situación, es decir, vivencias intencionales.

Así, no es correcto decir "sé que 'el señor X'" (o "sé que 'la silla'"); aquello que es objeto de mi saber es un estado del señor X (o un estado de la silla). Los estados mentales, pues, reflejan una estructura hermenéutica: presentan al ente bajo un sentido experienciable, en un *modo de ser*. En el trato con los entes intramundanos, nos encontramos en una relación práctica: no es meramente un *saber-que*, sino, más allá, un *saber-como*. Más concretamente: un *saber-cómo-habérmelas*, un "Sich-verstehen-auf-etwas". Esto es lo que Heidegger, según Tugendhat, mostró correctamente, así como la forma de la autorreferencialidad.

Lo característico de esta concepción, típicamente continental, frente al análisis computacional, es que descubre en la vivencia de sentido (en el **mundo de la vida**, en suma) un carácter constituyente respecto al ser mismo de los objetos con los que se relaciona el sujeto. Otorga, por tanto, a la autoexperiencia una incidencia ontológica. El sujeto adquiere, así, un espesor ontológico que confirma la legitimidad de la perspectiva de la "primera persona", una perspectiva irreductible a la de la "tercera persona".

3.3.4. El vínculo entre sujeto hablante, verdad y poder

Frente a la tendencia general del enfoque analítico, que se interroga eminentemente por la estructura científica de los estados mentales, es decir, por la verdadera forma de la subjetividad o de la identidad, la tradición continental de finales del siglo XX y principios del XXI no ha dejado de interrogarse por el lazo entre el problema de la verdad y el del poder, todo ello desde un punto de vista que hace intervenir el carácter lingüístico de la gestación del sujeto.

Así, por ejemplo, Foucault considera al sujeto como una construcción o ilusión, como D. Dennett, pero no porque su intencionalidad o autoconciencia no existan o puedan ser consideradas expresión en superficie de un automatismo funcional. Como intenta mostrar en *La voluntad de saber*, mediante la noción de "intencionalidad asubjetiva", no hay razones para dudar de la conformación inobjetivable del individuo y de su libertad. Cada individuo es una "fuerza", en el sentido, no peyorativo, de que se caracteriza, ante todo, por su capacidad para afectar. La individualidad es siempre un poder que transforma el contexto de acción que lo rodea. Ahora bien, las "fuerzas" individuales se interrelacionan en multitud de direcciones cambiantes (de nuevo aparece aquí la metáfora de la "retícula"). Tales interrelaciones conforman un campo social que, en tanto totalidad, escapa a la disposición de los individuos concretos.

En este sentido, no existe algo así como un "sujeto universal de la historia". Más bien, cada presente posee un modo general de comprender la identidad colectiva que ha sido generada, históricamente, por la conexión y efectos de las fuerzas que trazan el entramado social, que escapa a la voluntad individual.

Pues bien, esta "constitución" de la identidad colectiva desde la retícula de fuerzas se concreta en la interrelación entre lo que llama Foucault "dispositivos saber-poder". El poder encarnado en las relaciones reticulares de fuerza se expresa, ineludiblemente, en formas de usar el lenguaje, en discursos que distinguen entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo fantasioso, lo genuino y lo innoble, lo normal y lo patológico. Si quisiéramos decirlo en terminología de la filosofía analítica de la mente, tal vez valdría lo siguiente: los "estados mentales" del ser humano procesan "informaciones" y las comprenden, no en función de una estructura objetivable (mediante la ciencia natural), sino en función de una estructura de "acontecimientos" reticularmente embrollados que poseen un carácter social y cuya textura íntima es el poder.

Tomando ahora como ejemplo al pensamiento de G. Deleuze, y expresándolo en la nomenclatura de la filosofía analítica de la mente, podría decirse que los "estados mentales" forman parte, efectivamente, como señala Dennett, de un todo funcional. Ahora bien, ese todo funcional (al que podríamos llamar maquínico) es inseparable del deseo, germen siempre de relaciones de fuerza.

En un tono que nos atreveríamos a interpretar, en el presente contexto, como irónico respecto al funcionalismo computacional, hablan Deleuze y Guattari así de la "maquinica" humana:

"Las máquinas técnicas no funcionan, evidentemente, más que con la condición de no estar estropeadas; su límite propio es el desgaste y el desarreglo. [...] Las máquinas de-seantes, por el contrario, al funcionar no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas: el producir siempre se injerta sobre el producto, y las piezas de la máquina también son el combustible".

Deleuze; Guattari (1995). *El Anti-Edipo* (pág. 38). Barcelona: Paidós.

En el fondo, nos parece que tanto los funcionalistas como los críticos del funcionalismo en filosofía analítica de la mente eluden la relación de los estados mentales con su valor para la vida. Se interesan por su conformación objetiva, pero no por su lugar en el seno de los intereses humanos, que alcanzan a la forma de vida, a la cultura y a la política. Con todo, las condiciones de verdad de los discursos, el valor representativo y validatorio de su contenido informativo, como diría Deleuze, están insertos en un subsuelo de problemas que integran la vida. Y ello hasta tal punto de que incluso lo verdadero puede ser fútil en desconexión con este subsuelo. Para el postestructuralismo actual, como hace un tiempo para la hermenéutica, tal desconexión, que parece primar en la filosofía analítica, tendría que ser objeto de una actitud "terapéutica", tal y como se le hizo a la filosofía continental en la primera mitad de siglo, aunque de un signo distinto. La hermenéutica critica el objetivismo y el cientificismo. La peculiaridad del estructuralismo consistiría en denunciar el "sinsentido" del pensamiento como algo que incluye la abstracción con respecto a los problemas del poder:

"La estupidez es una estructura del pensamiento como tal: no es una forma de equivocarse, expresa por derecho el sinsentido del pensamiento. La estupidez no es un error ni una sarta de errores. Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente a base de verdades [...]. Tanto en la verdad como en el error, el pensamiento estúpido sólo descubre lo más bajo, los bajos errores y las bajas verdades [...], el reino de los valores mezquinos o el poder de un orden establecido".

Deleuze (1986). *Nietzsche y la filosofía* (pág. 148). Barcelona: Anagrama.

"El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente".

Deleuze; Guattari (1993). *¿Qué es filosofía?* (pág. 111). Barcelona: Anagrama.

Ved también

Podéis consultar bibliografía específica en el apartado "Lenguaje y filosofía de la mente" de la bibliografía del final del módulo.

Bibliografía

1. La filosofía analítica del lenguaje como terapia de pseudoverdades

Ayer, A. J. (1986). *Wittgenstein*. Barcelona: Crítica.

Texto especialmente completo sobre la filosofía de Wittgenstein, por un autor que lo conoció personalmente, incluyendo aspectos poco estudiados, como su filosofía de la psicología o sus apuntes sobre magia y religión. Recorre todas las facetas del autor y ofrece, además, un bosquejo final sobre la influencia del pensamiento wittgensteiniano en la actualidad.

Fann, T. (1992). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos.

Uno de los textos sobre Wittgenstein más claros y precisos. Recomendable para iniciarse de una manera general. Muy bien escrito.

Muguerza, J. (1981). *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza.

Compilación de artículos importantes de autores del Círculo de Viena. Interesante para un contacto directo con las ideas de esta escuela.

Sáez Rueda, L. (2001). *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.

Capítulos 1 y 2. Informativo sobre el giro lingüístico en general y los antecedentes en Husserl y Frege. Interpretación de las semejanzas estructurales y del hiato ontológico entre las tradiciones "continental" y "analítica" en lo que respecta al problema del lenguaje y la verdad.

Wittgenstein, L. (1981). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Alianza.

Wittgenstein, L. (1983). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Wittgenstein, L. (1983). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.

Dada la dificultad de las fuentes wittgensteinianas, es recomendable obviar, para empezar, las partes más densas. Del primero es aclarador el prólogo realizado por B. Russell. Párrafos importantes son, al menos, el 1, el 2, el 3 y el 6. Del segundo y del tercero, los párrafos citados en la exposición y algunos de su entorno.

Wittgenstein, L. (1990). *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós.

Texto sencillo que ejemplifica, en torno al problema de la ética, la concepción logicista del primer Wittgenstein y posee la virtud de poner de manifiesto sus diferencias con las conclusiones extraídas por el neopositivismo lógico.

2. Lenguaje, verdad e interpretación

2.1. Teoría de los actos de habla

Los dos textos paradigmáticos en la teoría analítica de los actos de habla, de lectura accesible y sencilla, son:

Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós. [Original de 1962].

Searle, J. (1980). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra. [Original de 1969].

2.2. Fenomenología del habla

Heidegger, M. (1982). *Ser y Tiempo*. Madrid-México: FCE. [Original de 1927].

Especialmente §§ 34 y 35. El primero de ellos es fundamental en la aclaración del fenómeno del habla en cuanto acontecimiento y su diferencia con el lenguaje como estructura. El segundo es un análisis magnífico sobre la devaluación de la palabra cuando se convierte en mera información ("habladurías").

Heidegger, M. (1987). *Del camino al habla*. Barcelona: Odós. [Original de 1959].

Texto fundamental sobre la concepción del lenguaje en el segundo Heidegger (el de la *Khere*). Proporciona, además de las ideas en torno al lenguaje como vehículo o "casa" del ser, un estudio profundo sobre el valor de la palabra filosófica y la poesía.

Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península. [Original de 1945].

Especialmente, primera parte, capítulo. VI. Un clásico de la relación entre el lenguaje y la existencia corporal. Bellísima aclaración del habla como "gesto" y lugar de la importante distinción entre "palabra hablada" y "palabra hablante".

2.3. Verdad e interpretación. Tradición analítica

Los dos textos más emblemáticos, ya clásicos, de la concepción analítica acerca de la relación entre el problema de la verdad y el de la interpretación:

Davidson, D. (1990). *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona: Gedisa. [Original de 1984].

Quine, W.V. (1974). *Relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos. [Original de 1969].

2.4. Hermenéutica continental

Gadamer, H.-G. (1984). *Verdad y método*, I. Salamanca: Sígueme. [Original de 1960].

El § 9 es central y muy sintético sobre los principios generales de la hermenéutica gadameriana. En los §§ 12-14 se ligan dichos principios a una ontología lingüística.

Gadamer, H.-G. (1992). *Verdad y método*, II. Salamanca: Sígueme. [Original de 1986].

Contiene artículos comprendidos entre la década de los cuarenta y la de los noventa. Son importantes en la medida en que algunos de ellos incorporan respuestas a críticos (como al ilustrado y al postestructuralista).

Gadamer, H.-G. (1998). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós. [Original de 1993].

Importantes y bellos trabajos escritos entre los setenta y los noventa, que ponen de relieve el enlace entre verdad, el lenguaje y el acontecimiento de la palabra.

2.5. Otros

Cerezo, P. (2003). *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Los capítulos XVI-XVIII exploran la vinculación del pensamiento español al valor (hermenéutico y poético) de la palabra. Aunque se refiere sobre todo a la crisis que se inicia a finales del siglo XIX, sus magníficos análisis ofrecen un rico panorama del modo en que durante toda nuestra época el recurso a la palabra ha sido, en España, uno de los cauces fundamentales contra la crisis nihilista.

Lafont, C. (1993). *La razón como lenguaje*. Madrid: Visor.

Interesante y sistemático estudio sobre las fuentes de la concepción hermenéutica del lenguaje. Proporciona una visión rica de la posición de Heidegger y aporta críticas desde la misma corriente hermenéutica y el movimiento ilustrado actual.

Sáez Rueda, L. (2001). *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.

El capítulo 3 expone las semejanzas estructurales y las diferencias entre la concepción analítica de la interpretación y la hermenéutica continental. Los capítulos 5.1 y 5.2 estudian los asombrosos parecidos entre Wittgenstein y Heidegger (sobre todo en lo que concierne a la crítica del mundo técnico-científico) y compara las interpretaciones naturalista y hermenéutica del pensamiento wittgensteiniano.

3. Lenguaje y filosofía de la mente

Bechtel, W. (1991). *Filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos.

Interesante texto que presenta los orígenes y las líneas temáticas de la filosofía de la mente analítica. El lector puede buscar otros textos de este estilo, pues la filosofía de la mente se produce en el presente y necesita, para el interesado, estudios de constante actualización.

Davidson, D. (1994). *Filosofía de la psicología*. Barcelona: Anthropos. [Original de 1980].

Contiene trabajos fundamentales en su posición. El monismo anómalo está especialmente claro en el capítulo titulado "Acontecimientos mentales". Contiene un rico y riguroso estudio preliminar de Miguel Candel.

Dennett, D. (1995). *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós.[Original de 1991].

Texto clave del funcionalismo computacionalista. Especialmente significativos son los capítulos 3, 4, 5, 13 y 14.

Sáez Rueda, L. (2001). *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.

El capítulo 6 se ocupa de los principales hitos de la filosofía de la mente y compara los presupuestos de la tradición analítica con argumentos que podrían argüirse desde la tradición continental de la filosofía del sujeto.

Searle, J. (2000). *El misterio de la conciencia*. Barcelona: Paidós.[Original de 1997].

Muy interesante, en la medida en que presenta su posición en contraste y diálogo crítico con otros autores. El capítulo 5 resume la posición de Dennett y la combate.

Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. México: FCE.[Original de 1979].

Destacable texto de un filósofo continental que justifica la corriente fenomenológico-hermenéutica desde el punto de vista de una filosofía de la mente y con herramientas de la tradición analítica. Interesante también porque, aunque justifica en parte perspectivas de Heidegger y Gadamer, introduce una perspectiva también crítica que apela a ciertos ingredientes ilustrados (de tono habermasiano). Especialmente relevante es el § 10.

