

LENGUAJE E INTENCIONALIDAD

Pedro Rojas Parada

Pedro Rojas Parada, Universidad de Castilla-La Mancha

Este artículo plantea el problema del origen del significado lingüístico. ¿Cómo es posible que los signos se refieran a algo? Esta cuestión puede retrotraerse al problema de la intencionalidad. Siguiendo básicamente el itinerario intelectual de Wittgenstein, se proponen y discuten tres posibles respuestas a la cuestión de la intencionalidad del lenguaje: la solución formalista, mentalista y pragmatista.

INTRODUCCIÓN: EL ESTUDIO DEL SIGNIFICADO

El lenguaje, como cualquier otro sistema de signos, posee significado. La filosofía del lenguaje se concentra, en gran medida, en la tarea de determinar y especificar en qué consiste esa dimensión significativa que constituye la entraña misma de la lengua. Ahora bien, en este punto cabe, con fines expositivos, establecer dos tareas analíticas diferentes que aunque, sin duda, están interrelacionadas, no por ello dejan de ser distinguibles, al menos analíticamente.

Una tarea, que presupone el contenido semántico del lenguaje, parte directamente hacia el análisis y estudio del concepto de significado, e intenta determinar cómo puede circunscribirse teóricamente esta dimensión semiótica del lenguaje. En este planteamiento, se da por hecho el significado como un dato previo e incuestionable; y se intenta esclarecer su estructura o comprenderlo a partir de otros conceptos diseñados para este propósito. El modelo de esta investigación lo estableció para siempre Frege cuando determinó que, para comprender adecuadamente qué cosa sea el significado, es menester distinguir cuidadosamente un doble estrato semántico: la distinción entre sentido y referencia. Si se ignora esta diferencia básica, se entenderá mal el rendimiento significativo del lenguaje y se desembocará en perplejidades y aporías. Lo que en este punto interesa resaltar es que, no obstante, en este nivel de investigación, no se cuestiona ni el origen ni la procedencia del significado; al contrario, se parte, sin vacilación ni titubeo, de la dimensión semántica del lenguaje y se intenta esclarecer sus articulaciones decisivas.

Pero, precisamente, el segundo enfoque que la teoría del significado puede asumir consiste en interrogarse por el origen mismo del

significado. La cuestión que entonces se plantea es de dónde y cómo surge tal instancia. Esta investigación es, en cierta medida, más radical que la anteriormente reseñada, porque no toma como un hecho dado e incuestionable la dimensión significativa del lenguaje, sino que se interroga justamente por ella en su procedencia misma. ¿De dónde surge el significado?⁽¹⁾ Esta línea de estudio no se lanza directamente sobre la dimensión semántica del lenguaje, sino que, por así decirlo, da un paso atrás, baja un peldaño, y se interroga por la fuente misma de la significación. Antes de esclarecer qué sea el significado, cómo se articula, y qué tipo de teoría es la adecuada para tratarlo, es preciso estudiar su origen, el surgimiento mismo de su aparición y el agente encargado de producirlo.⁽²⁾

LA VIDA DEL LENGUAJE

Esta cuestión radical de ningún modo es ociosa, pues en definitiva aquí, en el origen mismo del significado, se encierra un misterio que no cabe, sin más, dar por descontado. En efecto, estamos tan acostumbrados a vivir en un mundo simbólico, atestado de signos y mensajes, que nos resulta difícil caer en la cuenta del enigma que, en este punto, se encierra.⁽³⁾ El lenguaje es un sistema de signos; pero todo signo, desde un determinado punto de vista, no es más que un elemento puramente físico, un objeto material o un suceso que, así considerado, no es sino un conglomerado inerte y mostrenco de materia bruta. El lenguaje se sustancia en ondas sonoras, manchas de tinta, gestos corporales u otras manifestaciones físicas; pero todo este estrato es, por un lado, sin duda, mera facticidad, depósito de materialidad natural, inerte como una roca. Pero, por otro lado, el caso es que tales ondas sonoras, tales manchas de tinta, aun conservando su dimensión irreduciblemente material, adquieren, en tanto que signos, una especie de vida, remiten o señalan a otra cosa, a eso que llamamos su significado.

Un signo es una entidad extrañamente dual; por un lado, es un pedazo de materia, tan opaco y ciego como cualquier pedrusco del camino; pero, por otro lado, al ser signo, obtiene su esencia misma de ser otra cosa que su nuda materialidad. Es signo porque posee esa extraña propiedad de remitir, indicar o dirigir la atención a otra entidad:

(1) Cfr., por ejemplo, Alfonso García Suárez, *Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 317.

(2) Naturalmente, estas dos ramas de la filosofía del lenguaje no se las puede tratar aisladamente; están íntimamente relacionadas y, por ejemplo, el tipo de respuesta que demos a la cuestión del origen de la significación determinará en gran medida el análisis posterior del concepto de significado. En cualquier caso, con fines expositivos y pedagógicos, cabe distinguir ambas tareas y centrarse más decididamente en una que en otra.

(3) *Ibid.*

la significación que, en tanto que signo, posee. A Wittgenstein le gustaba señalar este hecho: en tanto que mero sustrato físico, un signo cualquiera, lingüístico o no lingüístico, es un objeto natural, tan inerte como las piedras; pero por una extraña alquimia ese pedazo de materia se torna significativa, es contemplado como signo y transmite información o significado⁽⁴⁾. ¿Cómo es posible que la materia adquiera esta capacidad significativa? ¿Cómo es posible que una vibración del aire se torne palabra, verbo, sentido?

La vida del lenguaje, como le gustaba decir a Wittgenstein,⁽⁵⁾ se obtiene a partir de una alquimia que transmuta la materia en significado, el cuerpo en espíritu, por así decirlo. Si el hombre no hubiera alcanzado esta "magia alquímica", capaz de convertir lo material en significación, todo sentido hubiera quedado inaccesible y la humanidad jamás habría declinado pensamiento alguno. Es preciso recuperar un cierto asombro ante este hecho, no por frecuente y repetido, menos maravilloso. Bajo nuestro trato apelmazado y rutinario con el lenguaje, debemos retomar la sorpresa de descubrir cómo es que la materia se domestica para devenir signo, y las corrientes de aire que nuestras bocas exhalan devienen términos de un discurso significativo.

Desde esta línea de investigación, el significado no aparece como un dato ya constituido y estabilizado en las formas acuñadas de un lenguaje, sino que se estudia el proceso mismo de su *constitución*. No se lo toma como hecho incontrovertible, sino que se lo interroga por el proceso constituyente que lo ha configurado. Antes de poder acotar teóricamente el significado en sus articulaciones básicas, es preciso sacar a la luz el proceso de su gestación. ¿Qué instancia es la que hace surgir el significado lingüístico y lo mantiene con vida allí donde hay lenguaje? ¿Mediante qué procesos se gesta el significado y se transmuta, mediante poderosa alquimia, el orden de la materia en ámbito significativo?

SIGNIFICADO NO NATURAL

Estas cuestiones obtendrán más claridad y quedarán mejor acotadas si tenemos en cuenta la distinción que estableció Paul Grice entre lo que él llamaba el *significado natural* y el *significado no natural*.⁽⁶⁾ En efecto, allí donde, coloquialmente, se habla de "significado" o de "significar" es preciso distinguir dos tipos de fenómenos radicalmente distintos, englobados, no obstante, bajo la misma rúbrica general (y, por tanto, ambigua). Así, por ejemplo, se puede decir, con

(4) Cfr. Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 31.

(5) "Las proposiciones, si sólo fuesen conjuntos de rayas, estarían muertas y carecerían por completo de interés, mientras que es evidente que poseen una especie de vida". Wittgenstein, op. cit. p. 31.

(6) Cfr. P. Grice, *Studies in the Ways of Words*, Harvard University Press, 1989, caps. 5, 6.

toda legitimidad, que el humo significa fuego, o que determinadas manchas en la piel significan sarampión. En estos casos, es obvio que la significación surge como resultado natural de la ley de causalidad; el significado tiene aquí el carácter de síntoma de tales o cuales procesos causales de carácter natural. A través del estudio del síntoma significativo podemos llegar a la causa significada. Desde este punto de vista, el estudio de este tipo de fenómenos por parte de las ciencias es, en parte al menos, lo que podríamos llamar una "semiótica de la naturaleza"; es decir, un análisis de las diversas concatenaciones causales y, por ello, significativas, que rigen en el orden físico. El humo significa fuego porque hay una conexión causal entre uno y otro. Por eso mismo, el humo remite al fuego, lo señala, es un signo suyo. Este tipo de fenómenos cubre el campo del así llamado significado natural. En este caso, por otra parte, está también claro lo que hace del humo un signo del fuego: es la conexión causal vigente entre ambos. Descifrar los significados naturales es adentrarse en la legalidad nomológica que rige en la naturaleza. El significado natural surge y se mantiene única y exclusivamente a partir de la conexión causal que vincula sus elementos.

Ahora bien, también hay significado no natural. Este se pone de manifiesto cuando decimos, por ejemplo, que tal bandera significa tal país, que el sonido del timbre significa que la comida está lista o que la palabra inglesa "*mind*" significa esto y lo otro. Además, cuando hablamos de significado lingüístico parece evidente que, al menos en primera instancia, nos movemos en un ámbito de fenómenos que pertenece al orden del significado no natural. Por ejemplo, parece obvio que la relación significativa entre las manchas de papel que forman este artículo y su significado no es de índole causal, a diferencia de la relación existente entre las manchas en la piel y el sarampión. La palabra española "biblioteca" sin duda significa algo, algo cuya determinación general nos sería proporcionada por una teoría adecuada del significado; pero, en cualquier caso, la relación entre el significado "biblioteca" y su significado no parece causal ni natural. Su significado es, pues, del orden de lo no natural. No todo significado no natural es de naturaleza lingüística, pues también una bandera, por ejemplo, es un signo no natural; pero el significado lingüístico sí que parece pertenecer al campo del significado no natural.⁽⁷⁾

Ahora el problema está mejor circunscrito. El significado natural es comprensible como resultado de procesos naturales de índole cau-

(7) Esta diferencia entre dos tipos sustancialmente distintos de "significado" debe entenderse, principalmente, como una distinción fenomenológica. Ello supone que no se niega que puedan existir relaciones entre ambos tipos de significado, ni tampoco que finalmente no pueda reducirse el significado no natural a significado natural. Es cierto que esta última tarea representa un desafío de enorme complejidad; pero, en principio, nada lo hace imposible. Mas para que haya efectiva reducción, lo primero que debe reconocerse es la efectiva diferenciación de los fenómenos estudiados. (Cfr. Karl. Popper, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1982, pp. 264 y ss.). Así, por ejemplo, el error estratégico del conductismo radi-

sal. Pero ¿de dónde surge entonces el significado no natural? Si la conexión entre significante, en su materialidad concreta, y significado no viene establecida mediante leyes causales, ¿mediante qué procesos obtiene el lenguaje significado?

SIGNIFICADO E INTENCIONALIDAD

Tanto los signos naturales como los no naturales remiten o señalan a otra cosa que a sí mismos; pero en cada caso el tipo de remisión o señalamiento es completamente diferente. El humo remite al fuego en virtud de la ley causal vigente; si se conoce esta ley, el humo servirá como indicador de fuego. Pero la palabra "mesa" no remite a su significado mediante ninguna ley causal semejante. El carácter arbitrario del significante, ya señalado por Saussure⁽⁸⁾, interrumpe toda conexión natural inmediata. Y el enigma entonces reaparece: ¿de dónde procede el significado (no natural)?

Un signo remite a su significado. Justamente este remitir, este indicar a otra cosa que a sí mismo, e indicarlo de un modo no causal, es lo que, según Brentano, caracteriza a los procesos o estados psíquicos o mentales. Un objeto o un suceso material no posee este carácter de remitir a otra cosa que a sí mismo (sólo apunta causalmente al resto de objetos y sucesos con los que está causalmente conectado). Una cosa es lo que es y nada más que lo que es. Un signo (no natural)⁽⁹⁾, por el contrario, apunta, no causalmente, a un elemento dife-

cal de Skinner es negar la distinción entre dos ámbitos del significado, y asumir de partida que el significado lingüístico es significado natural, aprehensible sin resto desde el esquema naturalista "estímulo-respuesta". Desde este punto de vista, sin embargo, no hay nada que reducir porque no se reconoce la existencia de dos ámbitos diferenciados de significación. Cualquier enfoque naturalista o materialista de la mente y de la conducta humana debe apuntar, a la larga, y en última instancia, a explicar el significado no natural a partir de los procesos físicos de los organismos materiales llamados seres humanos. Desde este punto de vista, el significado no natural debe entenderse como el resultado final de procesos naturales enormemente complejos que se desarrollan en el sistema neurológico. Pero para reconocer la dificultad y exigencia radical de la tarea, lo primero es circunscribir con precisión fenomenológica el ámbito específico de los fenómenos, sin reducciones apriorísticas ni deformaciones esenciales. Así, por ejemplo, el programa de Chomsky también sueña con reducir los procesos lingüísticos a mecanismos físicos del cerebro humano y del sistema nervioso. Pero lo primero que hace Chomsky es reconocer la especificidad del lenguaje humano, que presenta características no asumibles por el esquema conductista de "estímulo-respuesta". Sólo una vez establecida la diferencia fenomenológica entre significado no natural y significado natural, cabe pensar en reducciones, unificaciones u otras estrategias metacientíficas. Pero antes de todo esto, el balizamiento fenomenológico es imprescindible si la tarea debe siquiera tener visos de enfrentarse a los problemas reales y no a fenómenos mutilados de entrada por metodologías apresuradas. En cierto sentido, Chomsky no es menos naturalista y materialista que Skinner; pero es más cuidadoso y paciente con los fenómenos y su orden propio de manifestación. (Noam Chomsky, *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, Visor, Madrid, 1992, pp. 13 y ss.).

(8) Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Akal, Madrid, 1984, p. 87.

(9) A partir de ahora, cuando hable de "signos" o de "significado" me referiré siempre, salvo advertencia en contra, al significado no natural.

rente de sí: su significado. Pero no sólo el lenguaje o los signos, según Brentano, poseen esta curiosa propiedad; también la poseen la mayor parte de nuestras vivencias psíquicas y de nuestros contenidos mentales. A esta propiedad por la cual un elemento remite a otro, al que apunta o tiende, es a lo que Brentano llamó *intencionalidad*. “Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los Escolásticos de la Edad Media llamaron la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien no con expresiones enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección a un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, aunque no todos del mismo modo. En la representación, hay algo representado; en el juicio, algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado”.⁽¹⁰⁾

Según Brentano, lo que distingue a los fenómenos mentales de los sucesos o estados puramente físicos es que sólo los primeros poseen intencionalidad; es decir, esa característica remisión o referencia a algo externo. Así cuando yo pienso en el planeta Marte, mi pensamiento va lanzado intencionalmente hacia dicho objeto externo y lo aprehende de una manera característica. Mi pensamiento versa sobre Marte; ese planeta es su objeto intencional. Por el contrario, dicho planeta no tiene relación intencional conmigo (tan sólo relaciones causales en la medida en que, por ejemplo, Marte actúa gravitatoriamente sobre mi cuerpo). Pero la relación intencional de mi pensamiento con dicho planeta es distinta de toda relación causal. Fenomenológicamente es preciso distinguir relaciones intencionales y nexos causales.⁽¹¹⁾

Así pues, el significado lingüístico parece formar parte de ese grupo de fenómenos que cabe calificar, en general, de intencionales: aquellos estados o sucesos que poseen la cualidad de salir fuera de sí y apuntar direccionalmente, como una flecha, a un elemento externo: su obje-

(10) F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Felix Meiner, Leipzig, pp. 124-125. Apud. M. García-Carpintero, *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 55-56.

(11) Sin duda, es muy posible que para tener relación intencional con la realidad externa en general sea preciso mantener previamente, como condición necesaria, algún tipo de conexión causal con ella. Es bastante plausible suponer que el ámbito de la intencionalidad está, de algún modo, abierto por las relaciones causales que el sujeto intencional mantiene con su exterioridad. Esta idea es la que subyace a las así llamadas teorías causales de la referencia o del significado, que, en versiones diferentes, y a menudo contrapuestas, han sostenido, por ejemplo, Kripke, Putnam o Davidson. Este último, por ejemplo, escribe: “La conexión básica entre palabras y cosas se establece mediante interacciones causales entre las personas y determinados aspectos o partes del mundo” (Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 140). Pero esto tampoco supone que la intencionalidad o el significado puedan sin más reducirse a mera causalidad natural. Una conexión causal general con la realidad parece necesaria; pero no cabe especificar o exigir demasiado en este orden de cosas. Como señala Putnam: “La idea de que una conexión causal es necesaria es refutada por el hecho de que ‘extraterrestre’ se refiere sin duda a extraterrestres, hayamos interactuado causalmente con extraterrestres o no”. (Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 62).

to intencional o su significado. El lenguaje posee significado en la medida en que es un fenómeno intencional. Así pues, la pregunta por el origen del significado lingüístico nos retrotrae a la pregunta por la intencionalidad. ¿Cómo es posible que el lenguaje sea intencional? Cabe, en principio, señalar, al menos, tres respuestas generales a esta cuestión. La primera se puede denominar formalista, pues sostiene que es la estructura formal del lenguaje articulado humano el que le otorga esa capacidad intencional de referirse a la realidad externa. La segunda propuesta sostiene que la intencionalidad del lenguaje es secundaria, y derivada de la fuente principal de intencionalidad, que es la psique o mente humana. Es la propuesta mentalista. Finalmente, la tercera alternativa considera que el lenguaje es intencional porque es usado de modo regular por un conjunto de usuarios. La vida de los signos reside en su uso y nada más. Podemos denominarla concepción pragmatista de la intencionalidad. Veamos ahora, sucesivamente, estas tres posibilidades en algunas de sus plasmaciones teóricas.

LA TEORÍA DEL SIGNO EN LA GRAMÁTICA GENERAL

El análisis que Michel Foucault lleva a cabo de la teoría del lenguaje vigente en la Gramática General⁽¹²⁾ del racionalismo cartesiano nos ofrecerá un modelo inicial de la primera solución⁽¹³⁾. Pero antes un ejemplo sencillo. Pensemos en las pinturas rupestres de Altamira. Desde un cierto punto de vista, lo que hay en esas cuevas es un hecho físico: una serie de pigmentos coloreados depositados en la pared. El azar, el tiempo, la sedimentación y otros procesos naturales pudieron haber producido esas manchas. Pero lo cierto es que no las contemplamos como meros manchones contingentes; vemos ahí una mano humano, un propósito, en definitiva, una intencionalidad. No hace falta haber visto al hombre primitivo pintar esas húmedas paredes para saber que esos contrastes cromáticos son un producto intencional. Pero ¿cómo es que sabemos esto de forma tan inmediata? Es decir, ¿cómo es que no vemos esos pigmentos como simples manchas naturales y sí como pinturas? La respuesta es sencilla: lo hacemos así porque la estructura misma de esas manchas revelan, por su *forma*, que lo allí pintado es, por ejemplo, un bisonte. En la pintura, la estructura significativa reproduce lo significado; a través de la forma del signo acertamos a ver su objeto intencional. La pintura representa lo representado, y en esa medida remite intencionalmente a él. Lo significa. Tenemos, pues, un signo muy peculiar; un signo que delata en su estructura formal su carácter intrínsecamente intencional. Podemos llamar a estos

(12) Cuando Chomsky se refiere a esta teoría se refiere a ella con el nombre de lingüística cartesiana. Cfr. Chomsky, *Lingüística cartesiana*, Gredos, Madrid, 1991.

(13) Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 77-81, 92-136.

signos configurados de manera tal que, en su estructura significante, “vemos” lo significado, *signos icónicos*. En ellos la intencionalidad, y por tanto, su significado literalmente “salta a la vista”. Estos signos, en virtud de su forma, garantizan su carácter intencional, al poner de manifiesto lo significado.

Pues bien, la idea básica que sobre el lenguaje sostiene la Gramática General del racionalismo moderno es concebirlo como un sistema de signos icónicos. El signo debe estar construido en su faz significante de tal manera que haga manifiesto y visible lo significado. “Es característico que el ejemplo primero de un signo que da la *Lógica de Port Royal* no sea ni la palabra, ni el grito, ni el símbolo, sino la representación espacial y gráfica, el dibujo: mapa o cuadro. Es que, en efecto, el cuadro no tiene como contenido más que lo que representa; y, sin embargo, ese contenido no aparece más que representado por una representación.”⁽¹⁴⁾

La estructura formal del signo no puede ser cualquiera si debe ser icónico; la marca significante debe apuntar claramente a lo significado. Los cuadros, los retratos, los mapas, los planos, cumplen a la perfección esta exigencia: el significante representa formalmente a lo significado y, por ello, remite intencionalmente a él, significándolo. Ahora bien, en una pintura el nexo de unión entre significante y significado es la semejanza. La pintura de Altamira significa un bisonte porque hay una relación de semejanza obvia entre la imagen pintada y el animal real; de tal manera que basta contemplar la imagen para descubrir en ella lo representado. Pero en el lenguaje no hay tal semejanza; entre la palabra “bisonte” y la criatura así llamada, ningún parecido, ninguna afinidad. ¿Cómo podemos salvar la iconicidad del lenguaje sin recurrir a la semejanza?

EL LENGUAJE COMO SISTEMA DE SIGNOS ICÓNICOS

El lenguaje puede representar intencionalmente lo significado porque un lenguaje no es una mera acumulación heteróclita de signos o palabras, sino que constituye un sistema articulado. Por ello, la intencionalidad del lenguaje queda garantizada no a nivel de las meras palabras, sino en la proposición o juicio; es decir, en la forma lingüística básica “S es p”, en la cual a un sujeto se le atribuye un predicado. El lenguaje puede significar algo porque tiene estructura proposicional. La proposición “el libro está sobre la mesa” significa algo porque existe una relación icónica entre el orden significante y el orden de lo significado; a cada elemento sustancial de la realidad le corresponde un signo lingüístico y, además, la estructura significante es capaz de reproducir las relaciones que existen entre los elementos de la realidad significada.

(14) Foucault, op. cit. pp. 78-79

Por debajo de la proposición se encuentran las palabras, pero no es en ellas donde el lenguaje alcanza su cumplimiento. Es cierto que, originalmente, el hombre no profirió sino simples gritos; pero estos no comenzaron a ser lenguaje sino desde el día en que encerraron -aunque sólo fuera en el interior de un monosílabo- una relación que fuese del orden de la proposición. El alarido del hombre primitivo que se debate sólo se torna verdadera palabra si ya no es la expresión lateral de su sufrimiento, y si vale como un juicio o una declaración del tipo "me ahogo". Lo que erige a la palabra como palabra y la alza por encima de los gritos y de los ruidos es la proposición oculta en ellos. El salvaje de Aveyron, si no llegó a hablar, es porque las palabras siguieron siendo, para él, como las marcas sonoras de las cosas y de las impresiones que dejaban en su espíritu; no habían recibido valor de proposición. Podía pronunciar la palabra "leche" ante el tazón que se le ofrecía; pero eso no era más que la expresión confusa de ese líquido alimenticio, del recipiente que lo contenía y del deseo del que era objeto. Nunca la palabra se convirtió en signo representativo de la cosa, pues nunca pudo decir que la leche estaba caliente, lista o era esperada. Es la proposición, en efecto, la que separa al signo sonoro de sus valores inmediatos de expresión y la instauro soberanamente en su posibilidad lingüística. (...) El lenguaje comienza allí donde hay no expresión, sino discurso.⁽¹⁵⁾

Sólo en la proposición se cumple el lenguaje. Este no puede componerse únicamente de signos sueltos; es preciso poder combinarlos entre sí para formar proposiciones. En ellas y por ellas, el sistema lingüístico alcanza intencionalidad y es capaz, entonces, de salir fuera de sí y apuntar direccionalmente a una exterioridad. El niño salvaje de Aveyron⁽¹⁶⁾ era capaz de usar algunas palabras, pero estas no eran todavía propiamente nombres porque no llegó a componerlas proposicionalmente. Así, para él, el sonido "leche" estaba asociado a su sed, al placer que le proporcionaba su ingesta, al vaso en que se le ofrecía, a su deseo de beber, etc. Por tanto, cuando decía "leche", estaba refiriéndose a todo ese cúmulo de sensaciones y estímulos asociados con ese líquido. Pero precisamente esta confusión impide que la palabra "leche", en sus labios, funcionara como un verdadero vocablo lingüístico. El lenguaje nos permite discriminar entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la cosa y sus propiedades. Nosotros distinguimos la leche de nuestro deseo de beberla, y también discriminamos la leche de su sabor, color y olor. Todo esto lo podemos hacer porque somos capaces de enunciar juicios lingüísticos del tipo: "la leche es blanca", "quiero beber leche" o "me gusta la leche". El niño salvaje era

(15) Foucault, op. cit. p. 107.

(16) François Truffaut realizó una hermosa película sobre este caso real sucedido a principios del siglo XIX.

incapaz de formar estas simples proposiciones. Por eso no llegó a poseer el lenguaje. A través de la proposición y del análisis que establece, podemos indicar qué nombran los nombres, podemos señalar claramente qué significado poseen. Pero ¿qué significaba “leche” cuando lo decía el niño salvaje? Una confusa mezcla de sensaciones subjetivas, estados de ánimo, tendencias impulsivas, datos sensibles y aspectos del mundo. Nada verdaderamente preciso, nada capaz de otorgar un significado claro a dicho término. Propiamente hablando, cabría decir que “leche”, en sus labios, no era una palabra, pues no nombraba nada. El nombre alcanza categoría de nombre sólo cuando el hablante puede formar con él juicios. Sólo en el seno de la proposición el nombre nombra.⁽¹⁷⁾ El lenguaje se manifiesta no simplemente donde hay signos, sino donde estos son capaces de articularse significativamente en forma de proposiciones, capaces de reflejar, en su estructura formal, las articulaciones de lo real.

El niño salvaje poseía un conjunto de signos expresivos, pero estos se mantuvieron, por así decirlo, a un nivel meramente animal. En efecto, podemos quizá suponer que los así llamados lenguajes animales se componen de signos diversos, pero tales que propiamente nunca se articulan proposicionalmente para representar objetivamente la realidad. Cabe suponer, por ejemplo, que un determinado antílope emite un determinado sonido característico cuando olfatea o ve a un león. Ese sonido advierte a los demás antílopes del peligro que corren. Pero esa señal no es propiamente lenguaje porque carece de nivel articulado. El sonido significa, si queremos hablar así, demasiadas cosas en atropellada confusión: la presencia del león, la necesidad de huir, el estado de alerta de la criatura, su ansiedad y temor, etc.

Por el lenguaje, el hombre, capaz de representarse la realidad objetivamente, ya no vive en un entorno inmediato de estímulos y sensaciones agolpadas, sino que tiene *mundo*; es decir, distancia, separación, capacidad de análisis, objetividad.⁽¹⁸⁾ El lenguaje posee intencionalidad y significado porque al ser articulado es capaz no sólo de expresar sensaciones subjetivas, sino, sobre todo, de analizar y representar la realidad. Las diferencias esenciales entre los estímulos sensibles y la realidad objetiva, entre las cosas y sus propiedades, entre la sustancia y sus accidentes, estas diferencias que abren y producen, para nosotros, mundo, vienen dadas en y por el lenguaje.

(17) La Gramática General, por tanto, ya enunció y puso en práctica el principio del contexto formulado por Frege. Sólo en el contexto de la proposición tienen las palabras significado.

(18) Ernst Cassirer escribe lo siguiente: “la palabra no es una mera interjección, no es una expresión involuntaria del sentimiento, sino parte de una oración que posee una estructura sintáctica y lógica definidas. (...) En el lenguaje animal, falta un elemento que es característico e indispensable en todo lenguaje humano: no encontramos signos que posean una referencia objetiva o sentido”. (*Antropología filosófica*, FCE, México, 1994, p. 53).

EL SER Y LA INTENCIONALIDAD

La intencionalidad del lenguaje descansa, pues, en la forma de la proposición. El nombre o la palabra, por sí solos, no alcanzan, aisladamente, la plenitud intencional que dicha forma nos garantiza⁽¹⁹⁾. En el seno de la proposición debe residir, pues, la clave del enigma, lo que nos permite trascender el ámbito de la mera interioridad estimulativa para acceder a la riqueza y plenitud del mundo. En todo juicio, pueden distinguirse tres elementos básicos: sujeto, verbo y predicado. Sujeto y predicado son nombres; pero, como vimos, ellos, por sí solos, no garantizan propiamente la apertura intencional. Esta reside precisamente en la conexión que entre ambos se establece; pero este enlace viene proporcionado por el verbo y, más en particular, por el verbo "ser". Cuando afirmo que la nieve *es* blanca, la objetividad de mi juicio viene sostenido por esa discreta y minúscula partícula, la cópula "es". "El verbo es la condición indispensable de todo discurso; y allí donde no existe, al menos de forma virtual, no es posible decir que haya lenguaje"⁽²⁰⁾.

La función verbal de cópula, que unifica y analiza la representación, es, por así decirlo, la flecha que pone al lenguaje, como conjunto de signos, en relación con una exterioridad. ¿Cómo es posible que el lenguaje tenga significado, es decir que remita, intencionalmente, a una dimensión externa? Pues porque la forma proposicional representa la realidad y así apunta hacia ella. El verbo "ser" hace desbordar al lenguaje fuera de sí, lo saca de sus casillas y lo articula sobre aquello que ya no es lenguaje: el mundo. "La esencia entera del lenguaje se recoge en esta palabra singular. Sin ella, todo habría quedado silencioso, y los hombres, como algunos animales habrían podido hacer uso de su voz, pero ninguno de esos gritos lanzados en el bosque habrían anudado nunca la gran cadena de lenguaje. (...) El lenguaje es enteramente discurso por el singular poder de una palabra que articula el sistema de los signos hacia el ser de lo que es significado"⁽²¹⁾.

La intencionalidad del lenguaje se descubre en su forma proposicional y en el poder de esa palabra, "ser", que, articulando los vocablos, les otorga objetividad y sentido. La pregunta por el significado lingüístico se confunde, finalmente, con la pregunta por el ser. ¿Qué significa la cópula "es" cuando digo que la nieve *es* blanca? En ese enlace se encierra la capacidad de distinguir la nieve de su color; y

(19) La forma proposicional nos garantiza, además, algo que sólo ella nos proporciona; a saber, el acceso a la verdad. Los demás signos icónicos, basados en la semejanza, no alcanzan la capacidad de enunciar la verdad. Sólo el juicio puede ser verdadero o falso; una cuadro, imagen o pintura nunca puede decirse estrictamente que son verdaderos o falsos. La verdad es propiedad de las proposiciones y sólo de ellas. Cfr. Foucault, op. cit. pp. 109-110. Cfr., también, Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990, p. 142.

(20) Foucault, op. cit. p. 108.

(21) Foucault, op. cit. pp. 109-110.

por tanto de enjuiciar las cosas y discernir los contornos de los entes. El lenguaje posee intencionalidad porque es capaz de representar la realidad; y lo puede hacer porque tiene forma proposicional, y esta forma está posibilitada por el verbo por antonomasia, el verbo "ser".⁽²²⁾

EL LENGUAJE EN EL *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN

El *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein puede leerse como una nueva versión de la teoría icónica del lenguaje defendida por la Gramática General; y el problema de la intencionalidad quedaría entonces resuelto de la misma manera: es la estructura formal del lenguaje la que garantiza su intencionalidad. En esa obra, como es sabido, Wittgenstein defiende una isomorfía entre lenguaje y realidad que permite que aquél sea una especie de cuadro o pintura (*Bild*) de ésta. Sin duda, esta conexión representativa icónica no se establece sobre la base de la semejanza entre signo y significado, sino sobre la mera isomorfía formal. Wittgenstein pone un ejemplo para explicar el tipo de conexión que tiene en mente: "A primera vista no parece que la proposición –tal como está impresa en el papel– sea una figura de la realidad de la que trata. Tampoco la notación musical parece a primera vista una figura de la música, ni nuestra escritura fonética (las letras) parece una figura de nuestro lenguaje hablado. Sin embargo, estos símbolos muestran que son figuras de lo que representan".⁽²³⁾

Es decir, el lenguaje es una pintura o imagen del mundo en el mismo sentido en que una partitura es un cuadro del sonido de la obra musical. Entre las manchas de tinta de la partitura y las ondas sonoras es obvio que no hay semejanza ninguna; pero sí que hay, a pesar de todo, relación icónica entre ambas instancias porque cada sonido está representado en el papel, y, además, las relaciones entre los sonidos también están codificadas allí. Lo mismo sucede entre lenguaje y realidad. Ambos comparten la misma forma lógica, la misma estructura profunda que, común, permite que un sistema sea representado intencionalmente por el otro, del mismo modo que la partitura y la música también comparten la misma forma lógica. Como aclara el propio Wittgenstein: "El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todos, unos respecto de otros en aquella interna relación representativa que se mantiene entre lenguaje y mundo. A todo esto es común la misma estructura lógica".⁽²⁴⁾ La estructura formal del lenguaje le otorga intencio-

(22) Cfr. J. Derrida, *Marges de la Philosophie*, Minuit, Paris, 1973, pp. 218, 235. Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1980, p. 120.

(23) Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1981, 4.011.

(24) *Tractatus*, 4.014.

nalidad porque, al compartir la forma lógica del mundo, permite representarlo; y de este modo, en la forma misma del lenguaje, cabe descubrir la entraña misma de su intencionalidad. El lenguaje atrapa la realidad, remite intencionalmente a ella, a causa de su estructura formal, que es isomorfa con la del mundo. “La representación (*das Bild*) está así ligada a la realidad; llega hasta ella”.⁽²⁵⁾ Por eso mismo, también Wittgenstein establece que la dimensión significativa básica del lenguaje no es el nombre, sino la proposición: “Sólo la proposición tiene sentido; sólo en el contexto de la proposición tiene el nombre significado”.⁽²⁶⁾

De este modo, el lenguaje es intencional en sí mismo, a causa de su propia forma. “Comprendemos una proposición porque ‘vemos’ de alguna manera lo que representa (ella muestra su sentido) como lo vemos en un cuadro”.⁽²⁷⁾ Esta concepción de las cosas supone que no es preciso añadir nada al lenguaje para otorgarle intencionalidad; más en particular, para descubrir y garantizar la intencionalidad lingüística no es necesario entrar en cuestiones teóricas complejas sobre la constitución psicológica o metafísica de los sujetos usuarios del lenguaje. La intencionalidad no requiere, para su justificación, emprender análisis sobre el sujeto y sobre sus determinaciones ontológicas básicas. Éstas serán las que sean; pero no hace falta recurrir a ellas para descubrir el elemento garantizador de la intencionalidad; éste reside ya, a simple vista, en la estructura formal del lenguaje. La intencionalidad no requiere sujeto; o, si queremos expresarlo así, el lenguaje es su propio sujeto (y no sus usuarios, los seres hablantes). “El sujeto metafísico es la intencionalidad del lenguaje mismo. El lenguaje es intencional; pero no se debe decir que alguien aplica o usa el lenguaje. El lenguaje es intencional; pero su intencionalidad no reside en un hablante o usuario que use o aplique el lenguaje; la intencionalidad es más bien inherente al lenguaje mismo.”⁽²⁸⁾

Esta es, pues, la solución “formalista” a la cuestión de la intencionalidad. La gramática general y el *Tractatus*, así interpretado⁽²⁹⁾, comparten la misma concepción básica al respecto. Esta postura tiene la ventaja de su economía: sin necesidad de entrar en cuestiones psicológicas u ontológicas en relación al sujeto hablante, da una explicación plausible

(25) op. cit. 2.1511

(26) op. cit. 3.3. Jacques Bouveresse escribe: “la proposición, en tanto que signo, no está de ningún modo en el mismo plano que los signos que la componen: lo que le da vida y significación es la organización y la estructura conferidas a elementos en sí mismos inertes”. (*Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minuit, Paris, 1987, p. 117).

(27) Bouveresse, op. cit. p. 128.

(28) Jorge Vicente Arregui, *Acción y sentido en Wittgenstein*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1984, pp. 71-72.

(29) Como veremos inmediatamente, caben otras posibles lecturas de esta obra en lo que concierne al problema de la intencionalidad.

de la intencionalidad lingüística.⁽³⁰⁾ Sin embargo, quizá los problemas no han terminado todavía.

SIGNO PROPOSICIONAL Y PROYECCIÓN

La proposición, portadora primordial de la intencionalidad lingüística, es la estructura articulada decisiva del lenguaje. Ahora bien, en tanto que mera disposición física (de manchas de tinta o de ondas sonoras) sigue siendo un suceso o hecho natural, intencionalmente inerte, pues si nadie es capaz de percibir el signo proposicional en tanto que *proposicional*, es decir, si nadie es capaz de percibir la identidad de forma lógica entre forma significativa y forma del significado, entonces la proposición pierde su virtualidad semántica y recae, de nuevo, al nivel de la facticidad bruta. Lo que cabría decir, en todo caso, es que la estructura formal del lenguaje es una condición *necesaria* para la intencionalidad lingüística. Parece claro, en efecto, que si un sistema de señales tiene que ser capaz de poseer el grado sofisticado de intencionalidad, objetividad y verdad, que posee el lenguaje humano, debe poseer una estructura sintáctica articulada y compleja. Pero lo que no se ha demostrado con ello es que tal condición sea también *suficiente* para garantizar la intencionalidad. Y es dudoso que la mera estructura formal pueda ser, por sí sola, condición suficiente.

Evidentemente siempre es posible no aprehender este conjunto articulado, este *hecho* al que da nacimiento una disposición determinada de los objetos relacionados entre sí unos con otros en el espacio (por ejemplo), como una proposición. La forma de la facticidad es una condición necesaria, pero ciertamente no una condición suficiente de la significación. Una proposición debe ser no solamente un hecho, sino igualmente un hecho *proposicional*. Y en tanto que hecho puro y simple, el hecho proposicional no se distingue de los otros ni por la naturaleza ni por la configuración particular de los elementos que la componen: una organización cualquiera de signos inorgánicos es en sí misma, cuando se trata de decir alguna cosa, exactamente tan muerta como esos signos.⁽³¹⁾

La solución formalista tropieza con la dificultad de que la mera estructura no parece poder garantizar por sí sola lo que pretendía, a saber: la intencionalidad del lenguaje. Pues, para percibir algo como signo *proposicional*, hace falta ya verlo como tal; y este verlo de un modo característico no viene posibilitado exclusivamente por la forma. Así, por ejemplo, de suyo una partitura no remite de ningún modo

(30) Cfr. Manuel García-Carpintero, op. cit. pp. 327 y ss.

(31) Bouveresse, op. cit. pp. 117-118.

a la música; sólo lo hace si un sujeto conocedor de la notación musical es capaz de *proyectar* las manchas de tinta sobre los sonidos de la escala sonora. En definitiva, parece que la ventaja fundamental de la tesis formalista, a saber, poder prescindir de todo sujeto, no va a ser finalmente posible. La estructura significativa tiene que ser *proyectada* de un modo determinado; y este modo de proyección no está contenido sin más en la nuda forma, sino que debe ser resultado del quehacer de un cierto sujeto⁽³²⁾. Por eso el propio Wittgenstein se ve obligado a introducir un nuevo elemento en la arquitectura del *Tractatus*: “Nosotros usamos el signo sensiblemente perceptible de la proposición (sonidos o signos escritos etc.) como una proyección del estado de cosas posible. El método de proyección es el pensamiento (*das Denken*) del sentido de la proposición”.⁽³³⁾ “La proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo”.⁽³⁴⁾

Un nuevo elemento ha aparecido: el pensamiento o el pensar (*Denken*) que, finalmente, es el encargado de *vivificar* al signo proposicional convirtiéndolo realmente en proposición significativa al proyectarlo de una determinada manera sobre la realidad. Así, finalmente, el garante último de la intencionalidad viene a ser el pensamiento y sus rendimientos específicos, y ya no sólo la estructura formal del lenguaje. Con esto hemos franqueado la solución formalista y entramos en la concepción mentalista de la intencionalidad. Según este punto de vista, será finalmente la mente, o el pensar, la instancia encargada de dar vida a los signos lingüísticos. Por otra parte, esta solución está plenamente dentro del espíritu de Brentano: la instancia intencional originaria es el pensamiento, y éste es el encargado de dotar de intencionalidad (secundaria) al lenguaje.⁽³⁵⁾ Lo que ahora debemos esclarecer es cómo puede concebirse este pensamiento (*Denken*) que Wittgenstein finalmente necesita para explicar la intencionalidad. Con ello analizaremos la segunda concepción de la intencionalidad que vamos a examinar aquí: la teoría mentalista.

(32) Hilary Putnam ideó el siguiente caso imaginario para arrojar luz sobre estas cuestiones: “Una hormiga se arrastra lentamente sobre la arena. Conforme avanza, va trazando en ésta un línea. Por puro azar, la línea acaba pareciendo una reconocible caricatura de Winston Churchill. ¿Ha trazado la hormiga un retrato de Winston Churchill, un dibujo que representa a Churchill?” (op. cit. p. 15). Seguramente, contestaríamos que no, de la misma manera que si un mono, sentado ante una máquina de escribir, tecleara al azar una serie de letras que se ajustaran exactamente a las que componen *El Quijote* entero, no por eso diríamos que ha vuelto a escribir *El Quijote*. Lo que este ejemplo intenta mostrar es que ni la semejanza ni la isomorfía de forma lógica entre significativo y significado pueden garantizar, por sí solas, la intencionalidad.

(33) Wittgenstein, op. cit. 3.11.

(34) op. cit. 3.12.

(35) Este planteamiento ha sido defendido por Grice (cfr. op. cit.) y por John Searle en *Intencionalidad*, Tecnos, Madrid, 1992.

EL PENSAMIENTO COMO CONTENIDO

Cabe distinguir dos posibilidades interpretativas sobre cómo entender la función del pensamiento en el *Tractatus*; estas dos posibilidades serán, en general, dos formas distintas de entender la mente y el pensamiento en tanto que fundadores de la intencionalidad. En primer lugar, cabe considerar que el pensamiento es, ante todo, un conjunto de contenidos mentales, de imágenes o de hechos psíquicos. La segunda opción lo entiende no como contenido, sino, ante todo, como actividad. Comencemos por la primera alternativa.

Según esta concepción, los pensamientos (*Gedanken* ahora, y ya no *Denken*) serían hechos significativos de una naturaleza peculiar; su faz significativa no sería una materialidad mundana, sino algún tipo de sustancia psíquica o mental. Pero lo característico de estos signos es que, a diferencia de todos los demás signos mundanos, son intrínsecamente intencionales. Un pensamiento es un signo; pero no necesita ser proyectado sobre la realidad porque, en tanto que pensamiento, ya posee por su naturaleza carácter intencional. Cabe entender estos signos psíquicos, los pensamientos, como imágenes mentales o como términos de un lenguaje del pensamiento (mentales) o quizá de algún otro modo; en cualquier caso, lo decisivo es que son signos de una naturaleza especial en tanto que ya son de suyo, y en virtud de su naturaleza mental, intencionales. Podemos suponer, sin duda, que poseen una estructura proposicional parecida quizá a la que exhiben los lenguajes naturales; pero son estos signos mentales los originalmente intencionales y es por mediación de estos que el lenguaje natural obtiene al fin su intencionalidad, subsidiaria y derivada⁽³⁶⁾. El pensamiento no necesita ser proyectado para adquirir significado, pues, por así decirlo, ya viene proyectado *ab ovo*. En él no cabe distinguir entre el signo proposicional (de carácter material) y la proposición. "No hace falta hacer una correlación externa: un pensamiento tiene, como pensamiento, una relación con aquello de lo que trata."⁽³⁷⁾

Así entendido, el pensamiento subyace por debajo del lenguaje natural, doblándolo y otorgándole intencionalidad. Si cabe hablar de proyección, ésta sólo afectará a los signos mundanos, físicos, pero no a los signos mentales, que guardan una relación interna e inmanente con la realidad⁽³⁸⁾. Si esto es así, entonces Wittgenstein cuando habla de

(36) En una célebre carta a Russell, Wittgenstein parece suscribir esta interpretación cuando escribe lo siguiente: "No sé cuáles son las partes constitutivas de un pensamiento; pero sé que debe tener tales partes constituyentes que correspondan a las palabras del lenguaje". (*Apud*, J.L. Prades, V. Sanfélix, *Wittgenstein. Mundo y lenguaje*. Cincel, Madrid, 1990, p. 80).

(37) J.V. Arregui, op. cit. 78.

(38) "No tendría evidentemente ningún interés introducir entre el lenguaje y la realidad un segundo lenguaje, si la relación de éste con la realidad volviera a plantear exactamente a otro nivel

pensamientos (*Gedanken*) parece referirse de hecho a “una categoría de imágenes para las cuales el simple hecho de estar constituidas de elementos dispuestos unos con relación a los otros de cierta manera es una condición no solamente necesaria, sino igualmente *suficiente* para representar alguna cosa. Lo que caracteriza, en efecto, al pensamiento, en tanto que imagen, es la intencionalidad, la proyectividad constitutiva. A diferencia de una imagen ordinaria, un pensamiento tiene un sentido espontáneamente. No contiene solamente la *posibilidad* de un sentido, sino inmediatamente y por sí misma un sentido”.⁽³⁹⁾

Este planteamiento consiste, pues, en doblar los signos del lenguaje natural por los signos mentales que son los pensamientos. Estos son los portadores originarios de la intencionalidad; y, de algún modo, se la transmiten secundariamente al lenguaje ordinario. Sin duda, esto importa problemas y dificultades peliagudas. La primera es la de establecer la relación entre los dos sistemas de signos. ¿Cómo se transmite la intencionalidad de los pensamientos al lenguaje? ¿Cómo se correlacionan ambos estratos? Y, por otra parte, está la tarea de determinar la naturaleza de esos extraños signos mentales que poseen propiedades tan peculiares.⁽⁴⁰⁾ Pero hay otra dificultad, más radical incluso si cabe; y es la que concierne a la supuesta intencionalidad intrínseca de los pensamientos. ¿Puede un signo mental poseer, de forma inmanente, intencionalidad?

SIGNOS MENTALES E INTENCIONALIDAD

La propuesta anterior resultará válida sólo si es plausible suponer la existencia de una especie muy peculiar de signos, caracterizados, a diferencia de todos los demás tipos de signos, por poseer una capacidad intencional inmanente. Pero ¿es esto verosímil? En verdad, parece que no. Como ha señalado entre otros Putnam, ninguna imagen mental o signo puede poseer esa intencionalidad intrínseca postulada anteriormente. “Es importante darse cuenta de que a las imágenes men-

el problema preciso que su intervención tiene como fin resolver. Pero resulta que, justamente, este segundo lenguaje es concebido generalmente como no siendo del mismo tipo que el primero: es, de alguna manera, intrínsecamente “parlante”. La proposición mental está en relación interna con lo que representa, remite a ello sin necesidad de ser interpretada de ninguna manera; mientras que la proposición verbal está simplemente en una relación contingente con la proposición mental que ella expresa y, por tanto, con lo que representa.” (Bouveresse, op. cit. p. 63 ; cfr., también, p. 113).

(39) Bouveresse, op. cit. p. 133. En este lugar, Bouveresse se está haciendo eco de la argumentación de Favrholt, que es el autor que con más ahínco ha defendido esta lectura del *Tractatus* y del problema de la intencionalidad. Cfr. Favrholt, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's "Tractatus"*, Munksgaard, Copenhagen, 1967.

(40) Curiosamente, parece que para Wittgenstein estas cuestiones no eran filosóficamente importantes y las relegaba al campo de la mera psicología empírica. (Cfr. Prades, Sanfélix, op. cit. p. 80).

tales, y, en general, a las representaciones mentales, les ocurre lo mismo que a los dibujos físicos: la conexión que tienen las representaciones mentales con lo que representan no es más necesaria que la que tienen las representaciones físicas".⁽⁴¹⁾ El hecho de que mi cerebro pueda segregar una imagen mental de un árbol, por ejemplo, no quiere decir que esa imagen esté ya conectada intencionalmente con los árboles reales.⁽⁴²⁾

Los signos psíquicos, sean imágenes o palabras del mentalés, se ven afectados por las mismas insuficiencias que presentan cualesquiera otros signos. Pensar lo contrario es imaginar una sustancia —la sustancia mental— que posee unas propiedades realmente insólitas, capaces de poner en conexión inmediata y directo sus signos mentales con sus significados. Como dice Putnam, esto es un residuo de pensamiento mágico⁽⁴³⁾: la idea de que algunas representaciones están relacionadas de forma inmediata con lo que representan. Pero, en verdad, una imagen psíquica no goza de prerrogativas especiales frente a las imágenes meramente físicas. El pensamiento, en tanto que contenido, no posee privilegio ninguno en lo que respecta a la intencionalidad.

Resulta indiscutible que el pensamiento (*Gedanke*) es un hecho, la naturaleza de cuyos constituyentes no le da ningún privilegio con respecto a los signos proposicionales físicos. Es a la psicología a la que compete investigar la naturaleza de esos elementos psíquicos; pero a nosotros nada nos importa si descubrimos que los mismos son imágenes mentales, esquemas neuronales acaeciendo en nuestro cerebro, o cualquier otra cosa, pues sean lo que sean no explicarán cómo es que las palabras tienen significado.⁽⁴⁴⁾

La estrategia de doblar los signos lingüísticos con una capa más profunda y, presuntamente, más intencional, de signos mentales, está

(41) Putnam, op. cit. p. 17.

(42) Putnam se imagina el siguiente ejemplo de ciencia ficción para desafiar la idea de que una imagen mental remite necesariamente a la realidad representada. "Supongamos que en alguna parte existe un planeta en el cual se han desarrollado seres humanos. Supongamos que esos humanos, si bien son como nosotros, nunca han visto un árbol. Supongamos que cierto día, una nave que pasa por su planeta sin establecer contacto con ellos, arroja sobre éste el dibujo de un árbol. Imaginémosles devanándose los sesos ante el dibujo. ¿Qué demonios es esto? Se les ocurre toda clase de especulaciones. Pero supongamos que ni siquiera se aproximan a saber de qué se trata. Para *nosotros*, la pintura es la representación de un árbol. Para aquellos humanos el dibujo representa únicamente un objeto extraño, de naturaleza y función desconocidas. Supongamos que, como resultado de ver el dibujo, uno de ellos tiene una imagen mental que es exactamente como mis imágenes mentales de los árboles. Su imagen mental no es la *representación de un árbol*. Sólo la representación del extraño objeto (el que sea) que representa la misteriosa pintura". (*Ibid.*).

(43) "Ciertos pueblos primitivos creen que algunas representaciones (en particular, los nombres) tienen una conexión necesaria con sus portadores; creen que saber el 'verdadero nombre' de alguien o de algo les otorga poder sobre ese alguien o algo. Este poder procede de una *conexión mágica* entre el nombre y el portador del nombre". (*Ibid.*).

(44) Prades, Sanfélix, op. cit. 81.

condenada al fracaso, pues, en definitiva, tales signos son hechos naturales como otros cualesquiera (con la diferencia de que no están en el mundo externo, sino en nuestros cerebros), y, como simples hechos, no pueden remitir, de suyo, intencionalmente, a nada. Son tan ciegos y tan opacos como las piedras. Pero, a pesar de todo, hay intencionalidad en el lenguaje. ¿Cómo conseguiremos esa apertura hacia el exterior que ningún hecho, sea mental o físico, puede proporcionarnos?

EL PENSAMIENTO COMO ACTIVIDAD

Dado el fracaso de la tentativa de entender el pensamiento (*Gedanke*) como contenido, cabe volverse a la otra posibilidad mencionada: concebir el pensamiento (*Denken*) como actividad. Esta lectura viene posibilitada por el hecho de que Wittgenstein utiliza los dos términos alemanes –*Denken* y *Gedanken*– y que parece distinguirlos y otorgarles propiedades y funciones completamente distintas.⁽⁴⁵⁾ El *Denken* no es contenido ninguno; es pura actividad. Y esta consiste en dotar de vida al signo proposicional (*Satzzeichen*) transformándolo en una proposición. Esta alquimia se realiza mediante la proyección de la estructura significante del signo sobre la estructura de la realidad significada. Es, por ejemplo, la actividad que realiza el músico al leer la partitura y reconocer en ella ciertos sonidos determinados. Esta actividad es de carácter mental y es la que, aplicada al lenguaje, lo convierte en una figura icónica –aunque no semejante– de la realidad.⁽⁴⁶⁾ Esta interpretación del *Denken* coloca a Wittgenstein en la estela de Kant: la vida de los signos es sostenida por un sujeto trascendental que es el encargado de realizar la última síntesis entre los elementos del signo proposicional para tornarlo finalmente representativo y dotado de sentido⁽⁴⁷⁾. Naturalmente esta actividad sintética y proyectiva del pensamiento no puede concebirse como simple quehacer psico-

(45) Op. cit. p. 82. Cfr. también, Arregui, op. cit. p. 77.

(46) “La correlación de nombre y significado debe ser el resultado de algún acto mental de significar o intencionar alguna palabra con un objeto”. (P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the metaphysics of experience*, Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 45. *Apud.*, Arregui, op. cit. p. 79).

(47) Para Kant, tampoco la estructura articulada y sintética de los juicios se sostiene sola; necesita de la actividad del sujeto trascendental. La mera estructura formal de nuestros juicios no se basta a sí misma; es menester buscar aquello que la hace posible. “Kant rodea la representación y lo que en ella se da para dirigirse a aquello mismo a partir de lo cual toda representación, sea cual sea, puede darse. No son, pues, las representaciones mismas, según las leyes de un juego que les pertenece propiamente, las que podrían desplegarse a partir de sí y, con un solo movimiento, descomponerse (por el análisis) y recomponerse (por la síntesis); sólo los juicios de experiencia o las constataciones empíricas pueden fundarse sobre los contenidos de la representación. Cualquier otro enlace, si debe ser universal, debe fundarse más allá de toda experiencia, en el a priori que la hace posible. No se trata de otro mundo, sino de las condiciones bajo las que puede existir toda representación del mundo en general.” (Foucault, op. cit. pp. 254-255).

lógico; reside en un nivel más profundo, pues todo proceso psicológico lo presupone. El pensamiento no pertenece propiamente al mundo; es su límite⁽⁴⁸⁾.

No es necesario entrar aquí en las dificultades específicas que la problemática del yo plantea en el *Tractatus*; no tenemos que esclarecer, por ejemplo, en qué sentido esta propuesta de Wittgenstein introduce el solipsismo, o también si debemos concebir al yo trascendental más como voluntad que como razón⁽⁴⁹⁾. Estas cuestiones podemos dejarlas de lado, porque lo que nos interesa es determinar la solución al problema de la intencionalidad lingüística; y la presente propuesta es que la actividad proyectiva del pensar es la que otorga sentido y vida al lenguaje. Esta solución parece necesaria porque observamos que los signos proposicionales, de suyo, son entidades inertes, que no revelan sin más el secreto de su significado; éste se torna manifiesto sólo a una mirada entrenada, sostenida por el pensar, y que es capaz de ver en ellos, proyectivamente, la articulación de su sentido. Como escribió el propio Wittgenstein, años después del *Tractatus*: "Nos sentimos inducidos a pensar que la acción del lenguaje consta de dos partes; una parte inorgánica, el manejo de signos, y una parte orgánica, que podemos llamar comprender esos signos, significarlos, interpretarlos, pensar. Estas últimas actividades parecen realizarse en un extraño tipo de medio: la mente; y el mecanismo de la mente, cuya naturaleza, según parece, no comprendemos completamente, puede producir efectos que ningún mecanismo causal podría causar".⁽⁵⁰⁾

Esta solución de carácter mentalista es la que el propio Wittgenstein se encargó de criticar y destruir sistemáticamente en los años posteriores al *Tractatus*. Veamos las dificultades que cabe descubrir en esta propuesta mentalista.

CONTRA LAS TERCERAS ENTIDADES MEDIADORAS

La primera dificultad que nos asalta cuando intentamos comprender la actividad del pensar (*Denken*) como proyección es que no sabemos muy bien cómo se gesta tal actividad. ¿Qué decimos cuando afirmamos que el pensar proyecta el signo proposicional en una proposición y, de este modo, correlaciona significante y significado,

(48) *Tractatus*, 5.632. Arregui concluye: "El yo que confiere significado a los signos no es el yo empírico, sino el metafísico. En el *Tractatus*, el significado no es conferido por impresiones mentales o ideas, sino por la voluntad pura de un extramundano y solipsista yo metafísico". (op. cit. p. 80).

(49) Cfr. Arregui, op. cit. pp. 79 y ss.

(50) Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, ed. cit. p. 30. Bouveresse comenta: "Si nos inclinamos a hacer del pensamiento un proceso interno más o menos inaprehensible que acompaña al habla es porque necesitamos tal proceso para que la frase hablada pueda ser algo más que una agrupación de signos sin vida." (op. cit. p. 60).

lenguaje y realidad? Lo primero que debe señalarse es que tal hacer, aunque exista, no es propiamente un fenómeno que vivamos con plenitud en el trasiego de nuestra vida diaria. Cuando hablamos, simplemente hablamos; y no tenemos conciencia de estar proyectando cada una de las frases que utilizamos para tornarlas significativas. De entrada, vivimos en un mundo de signos, lingüísticos y no lingüísticos, plenamente vivaces. La proyección no es fenómeno para nosotros; parece, más bien, una mera hipótesis teórica, establecida *ad hoc* para resolver un cierto problema: el carácter presuntamente inerte de los signos. Pues bien, precisamente el segundo Wittgenstein rechazará toda apelación a entidades o funciones misteriosas cuando se trate de explicar la vida del lenguaje. Postular una mente, dotada de extraños poderes vivificadores, capaz de sostener y realizar las capacidades semánticas de nuestro lenguaje, es explicar lo claro y evidente por lo oscuro.

Por otro lado, ese pensar (*Denken*) proyectivo es de naturaleza bien misteriosa. No sólo parece fenomenológicamente inaccesible, sino que ya como simple postulado teórico permanece sumido en la oscuridad. Putnam, por ejemplo, ha sostenido que defender que es la mente la que correlaciona signos y realidades es sostener una teoría mágica del significado; y habla irónicamente de “rayos noéticos” capaces de efectuar esa misteriosa tarea⁽⁵¹⁾. ¿Qué son esos rayos noéticos que lanza el pensamiento para vincular lo que, de suyo, parece separado: lenguaje y realidad? En opinión de Putnam, todo este planteamiento sigue siendo pensamiento mágico: atribuir al pensar extraños poderes conectivos, cuya naturaleza sigue siendo profundamente enigmática, no parece solución satisfactoria.

En el fondo, las propuestas mentalistas, tanto si conciben el pensamiento como contenido o como actividad, parten ambas de una premisa más que discutible; a saber, la idea de que los signos materiales que utilizamos comúnmente, o el lenguaje natural con el que todos estamos familiarizados, no se bastan por sí solos para dar cuenta de sus propiedades semánticas, y que, por ello, es necesario postular un reino de terceras entidades, generalmente de carácter mental, que pueden hacer lo que el lenguaje natural no consigue de suyo: vincular signo y significado. Pero la cuestión es que si separamos, de entrada, lenguaje y realidad, es decir, empezamos por realizar la abstracción metódica de concebir el lenguaje como un fenómeno no intencional, y buscamos luego salvar el hiato introduciendo terceras entidades-puente que unifiquen lo que está, de suyo, separado, entonces estamos condenados al fracaso: todo principio puente de este estilo se nos aparecerá como misterioso, arbitrario y, finalmente, incapaz de solucionar el problema. El caso es que lo que de entrada con-

(51) Putnam, op. cit. p. 60.

cebimos separado ya no habrá modo sensato de reunirlo después; todos los mediadores propuestos aparecerán como artificiosos, teóricamente discutibles y finalmente impotentes.⁽⁵²⁾ “La tentación que se trata de combatir aquí, de forma completamente general, es la que consiste en intentar insinuar entre lenguaje y realidad un tercer elemento cualquiera para explicar su acuerdo. El pensamiento, por ejemplo, debe ser una especie de lenguaje para explicar el funcionamiento del lenguaje; pero entonces se parece demasiado a un lenguaje para poder proporcionar realmente la explicación pedida”.⁽⁵³⁾

Si el lenguaje ordinario no puede, de suyo, cargarse de intencionalidad, entonces la postulación de una tercera entidad mental, el pensamiento, que pueda llenarlo de carga semántica será una estrategia condenada al fracaso. Pues o bien ese pensamiento es concebido ya como un lenguaje; y entonces no se comprende por qué ese lenguaje del pensamiento va a gozar del privilegio exclusivo de ser ya intrínsecamente intencional⁽⁵⁴⁾; o bien, es concebido al modo de rayos noéticos, y entonces todo queda sumido en la más absoluta oscuridad.

La postura final de Wittgenstein al respecto será negarse a toda mediación realizada por supuestas terceras entidades. Es preciso concebir la vida del lenguaje de una manera que no suponga la introducción del mentalismo. Introducirse en el espacio del pensamiento supone enclaustrarse en un ámbito cerrado, en un callejón sin salida, que finalmente no promete ninguna posibilidad de sentido.

USO E INTENCIONALIDAD

Dada la inviabilidad del mentalismo, es preciso afirmar tajantemente que el lenguaje es intrínsecamente intencional, pues cualquier entidad mediadora, encargada de proporcionarle derivadamente esa intencionalidad que le hemos, de entrada, negado, no conseguirá establecer adecuadamente el necesario puente. Como vimos, de algún modo, esta era la afirmación básica de la propuesta formalista: es el lenguaje

(52) La historia de la filosofía nos adoctrina suficientemente al respecto: si empezamos estableciendo una escisión, por ejemplo, entre yo y mundo, entre sujeto y objeto, entre materia y espíritu, etc., ya no habrá después formar de establecer una vinculación plausible entre ambos extremos. Quedarán eternamente separados.

(53) Bouveresse, op. cit. p. 61.

(54) “Si las representaciones mentales deben ser consideradas ellas mismas como signos de una naturaleza cualquiera, no pueden realmente servir para explicar el funcionamiento de los signos en general; de tal manera que, en lo que concierne a esta tarea precisa, podemos pura y simplemente prescindir de ellas. (...) Para darse cuenta de que los signos mentales no explican nada, basta sustituir el supuesto signo mental por un signo material ordinario. Se percibe entonces que el beneficio ilusorio esperado de la intervención del primero resulta en realidad únicamente de su carácter oculto.” (Bouveresse, op. cit. p. 149).

mismo, por su estructura formal, el que asegura su intencionalidad. Ahora bien, vimos asimismo que dicha estructura formal es, seguramente, condición necesaria, pero no suficiente para garantizar la intencionalidad lingüística. Por otra parte, la estrategia mediadora no conduce a ningún sitio. ¿Cómo salir de este *impasse*?

La propuesta de Wittgenstein es sencilla: rehuir toda abstracción metódica que separe, de entrada, lenguaje y mundo, cuidarse de introducir nada especulativo o hipotético en el asunto, y atenerse simplemente a los fenómenos lingüísticos tal y como se nos presentan y los vivimos.⁽⁵⁵⁾ Y entonces lo que descubrimos es algo que desde siempre tenemos frente a nuestras narices: el lenguaje y los signos en general tienen vida e intencionalidad simplemente porque son usados de una determinada manera regular por un conjunto de usuarios. No hay nada misterioso en el hecho de que las palabras remitan al mundo; lo hacen así porque las utilizamos precisamente con ese fin. El eslogan “el significado es el uso”, que puede resumir la filosofía del segundo Wittgenstein, quiere decir, desde este punto de vista, que lo que da vida a los signos es, simplemente, el hecho de ser usados.

Sólo cuando realizamos la abstracción metódica de considerar nuestros signos como simples ondas sonoras o como meras manchas de tinta, es decir, sólo cuando ya no los contemplamos en su utilización efectiva, puede devenir enigmático cómo es que tales hechos físicos pueden lograr intencionalidad. Pero lo importante es ver que un signo sólo puede ser signo en tanto que es usado; si le despojamos de esta característica, recae inmediatamente en el estrato de lo inerte. El lenguaje adquiere significado del mismo modo que lo adquieren otras actividades humanas, como son los rituales religiosos o los juegos: porque son puestos en práctica de forma regular por un grupo de usuarios. El gesto de estrechar la mano significa saludo no porque lo asociemos siempre mentalmente con la representación psíquica de saludar a alguien, sino, más simplemente, porque así es como usamos ese gesto. Del mismo modo, la palabra “mesa” remite a las mesas porque así empleamos generalmente ese término. Nada de lo que pueda suceder dentro de nuestras cabezas dotará de sentido al signo. El significado no reside en la interioridad inaccesible de nuestras mentes y de nuestras subjetividades, sino en la esfera pública de una

(55) Se trata, pues, no de especular, sino de describir el funcionamiento del lenguaje tal y como se nos aparece en el uso efectivo que hacemos de él en nuestra vida cotidiana. No hay que construir hipótesis arriesgadas o postular entidades inaccesibles; todo lo que necesitamos para dar cuenta de los rendimientos lingüísticos tiene que estar disponible a simple vista. Se trata, pues, de describir nuestro uso del lenguaje y no de especular sobre él. Sin duda, este planteamiento, orientado hacia la escrupulosa descripción de lo dado, tiene muchas similitudes con la fenomenología husserliana, aunque lo separa de ella su orientación radicalmente antisubjetivista. Sobre las relaciones del pensamiento del segundo Wittgenstein con la fenomenología, cfr., Arregui, op. cit. p. 166.

vida compartida⁽⁵⁶⁾. El significado está ahí fuera, a la vista de todos.

Las insuficiencias del planteamiento formalista se hacen también visibles ahora desde un nuevo punto de vista. Sin duda, la estructura sintáctica del lenguaje es una condición necesaria para que aquél pueda lograr los rendimientos intencionales tan detallados que nos proporciona; pero es preciso entender el lenguaje no sólo como un sistema formal de estructuras sintácticas y gramaticales. Es preciso contemplarlo, pragmáticamente, en su inserción global en un contexto vital de uso. No podemos reducir el lenguaje a una axiomatización de reglas sin perder de vista lo esencial. Para ilustrar esta cuestión, recurramos a una comparación tan manida como aprovechable: la que puede establecerse entre el lenguaje y el ajedrez. Este último consiste, básicamente, en un conjunto de reglas que determinan el movimiento de las piezas y las formas de acabar las partidas. Ahora bien, imaginemos un pueblo en el que existe una actividad que se ajusta a las reglas formales del ajedrez; pero que no es concebido como un juego; sino como un ritual complejo para determinar la voluntad de los dioses.⁽⁵⁷⁾ ¿Podríamos decir que esa comunidad conoce el ajedrez y lo juega? Desde un punto de vista exclusivamente formal, la respuesta debe ser, sin duda, afirmativa, pues esa comunidad mueve las piezas conforme a las mismas reglas que nosotros. Pero desde un punto de vista más global, que tenga en cuenta no sólo reglas formales, sino modos de vida, la respuesta debe ser diferente. Pues jugar propiamente al ajedrez no es sólo conocer ciertas reglas formales, sino vivir de una determinada manera la actividad regida por esas reglas. Y es algo muy diferente concebir el ajedrez como un juego que como ritual religioso. En nuestra forma de vida, para saber lo que es el ajedrez es preciso saber lo que son los juegos en general, saber qué son las actividades lúdicas, conocer lo que es ganar y lo que es perder, saber lo que son los torneos y certámenes ajedrecísticos, comportarse de una manera determinada cuando se gana y cuando se pierde, buscar la victoria y odiar las derrotas, etc.⁽⁵⁸⁾. Nada de esto está presente en esa comu-

(56) "Cuando se habla de algo, hay una conexión entre el lenguaje y aquello de que se habla. Pero esa conexión no es algo misterioso, sino que reside en el empleo mismo del discurso. El nuevo criterio de sentido es, pues, pragmático. Lo que liga al lenguaje con la realidad es su uso. El lenguaje adquiere su significado en cuanto que la actividad lingüística se entrelaza con la praxis vital humana." (Arregui, o.c. p. 128).

(57) Cfr. J. Bouveresse, *La parole malheureuse*, Minuit, Paris, 1971, pp. 359 y ss.

(58) Este tipo de consideraciones también sugeriría que no puede decirse que los ordenadores y los programas informáticos diseñados para jugar al ajedrez jueguen plenamente al ajedrez, en el sentido en que nosotros, los seres humanos, jugamos. Y no lo hacen porque, al menos por el momento, no comparten nuestras formas de vida. Un ordenador no puede jugar al ajedrez no porque no sea capaz de pensar (en el sentido humano de pensar) o porque sea una máquina, sino simplemente porque no comparte la forma de vida dentro de la cual tiene sentido, para nosotros, jugar a dicho juego. ¿Distingue el ordenador, por ejemplo, la tarea de resolver problemas matemáticos de la de jugar al ajedrez? El hecho de que podamos diseñar algoritmos informáticos capaces de remedar ambas tareas no supone que la máquina sea capaz de diferenciarlos y de vivirlos como actividades esencialmente distintas, que es como nosotros, los humanos, las vivimos institucionalmente.

nidad que, incluso, puede ignorar toda posibilidad de comportamiento lúdico en general. El ajedrez no puede reducirse sin merma a un simple conjunto de reglas axiomáticas; tiene sentido sólo dentro de una forma de vida global que ya no puede acotarse sintácticamente.⁽⁵⁹⁾ Lo mismo sucede con el lenguaje; su estructura sintáctica y proposicional es esencial para lograr intencionalidad, pero por sí sola no basta. Es preciso comprender que el uso de los signos no sólo responde a especificaciones formales, sino también a un trasfondo cultural y vital amplio, sólo en relación al cual el uso lingüístico adquiere determinación y sentido.⁽⁶⁰⁾

La intencionalidad del lenguaje, pues, está a plena luz del día; salta a la vista, literalmente, en cuanto abrimos los ojos y ya muy sencillamente comprendemos. Y comprendemos porque los signos no se nos presentan nunca como meros hechos inertes, datos mostrencos ajenos a nuestra actividad. Sostenemos *nosotros* la intencionalidad del lenguaje; pero este *nosotros* no es una entidad misteriosa, que resida en el seno de nuestras mentes, ajena a todo afán vital y entregada a la enigmática tarea de resucitar signos, de suyo muertos y enterrados. Es nuestra actividad social, común y compartida, la que nos pone en contacto con el mundo, la que nos arroja en medio de él. Por eso la intencionalidad no es ningún proceso mental, sino el resultado de compartir una forma de vida, una compleja red de prácticas que sostenemos y nos sostienen.

Vivimos en un mundo pleno de sentido; el significado está por doquier: nuestros gestos, palabras, actos, letreros, anuncios, murmullos y conductas, manifiestan su significado. Y éste se revela no como el resultado final de una compleja disposición formal; tampoco reside en el seno de misteriosos e inaccesibles procesos mentales; está ahí, a la vista de todos, abierto a todas las miradas, en el espacio público que compartimos y habitamos.

(59) Cfr. Arregui, o.c. p. 136.

(60) "El lenguaje ya no es fundamentalmente sintaxis, sino pragmática. El lenguaje es significativo por cuanto se entremezcla con actividades no lingüísticas". (*Ibid.*).