

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

3



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1962

real que es *como* nosotros, pero extranjero, a fuer de pasado, tal es, a nuestro entender, la razón que motiva a la historia, y, por tanto, el criterio que permite delimitar su objeto.

La historia es conocimiento metafórico: cumple su fin en la medida en que tomando al hombre del pasado como tema, exhibe, tras lo diverso, su parentesco con nosotros, o acentúa, tras lo similar, el contraste de las diferencias.

LENGUAJE, PENSAMIENTO Y REALIDAD

HÉCTOR-NERI CASTAÑEDA
Wayne State University
Detroit 2, Michigan.

1. EN EXTENSOS CÍRCULOS filosóficos se da por sentado que no hay pensamiento sin lenguaje. Se trata de una presuposición central, que gobierna gran parte del filosofar de muchos, y que jamás se discute o examina. Y no es una presuposición que sólo los infantes terribles de hace un cuarto de siglo, los positivistas lógicos, ya tan escasos, acepten, implícita o explícitamente.

Es una presuposición de extrema importancia. Por ejemplo, los filósofos todos reconocen de una u otra manera que la filosofía tiene como tarea ineludible la de elucidar la naturaleza, estructura o constitución de ciertos conceptos generales como *cosa*, *conocimiento*, *persona*, *valor*, *pensamiento*, *verdad*, *deber*, etc. Ahora bien, si, como muchos creen, la posesión de un concepto es, o envuelve esencialmente, la habilidad para emplear un vocablo o expresión, entonces: (i) se está aceptando la verdad de la presuposición que nos interesa, y (ii) la actividad filosófica puede desenvolverse examinando los usos (a veces complicadísimos) de las expresiones que constituyen una lengua dada. Si, como muchos filósofos sostienen, es objeto de filosofía el estudio de la estructura formal de las diversas modalidades de nuestra experiencia, o la contemplación de mundos posibles, o el atisbo de modalidades no humanas de experiencia (o todo esto de junto), y una modalidad de experiencia tiene la estructura del lenguaje empleado para vivir las experiencias de esa modalidad, o si la estructura de un mundo posible es la estructura del lenguaje en que ese mundo es pensado, entonces, de nuevo, (i) se está aceptando la presuposición anterior, y (ii) es legítimo darle un giro lógico a las cuestiones filosóficas: o como decía Platón (en el *Fedón*, por ejemplo) se pueden tratar los problemas del ser en términos del *logos*.

Por supuesto, el giro hacia el *logos* puede justificarse con una presupo-

sición menos fuerte que la que nos interesa. Bastaría, por ejemplo, con suponer que aunque el pensamiento no necesita del lenguaje (o *logos*) para su existencia, todo pensamiento posible puede expresarse en un lenguaje.

2. Mi propósito en esta investigación, sin embargo, consiste en examinar la presuposición fuerte. Es ésta una proposición que, juntamente con las dos siguientes, tiende a constituirse en nuestra época en una verdad obvia que se vuelve difusa e impregna toda reflexión sobre las cuestiones de la filosofía de la mente:

(A) Sólo seres con alguna forma de lenguaje piensan;

(B) Sólo seres que viven en alguna forma de comunidad desarrollan lenguaje;

(C) Sólo seres con alguna forma de cerebro desarrollan lenguaje. La proposición (C) es (todavía) considerada como generalización empírica bien fundada. La proposición (B) todavía se discute con alguna amplitud; pero en algunos círculos filosóficos ya es una presuposición axiomática *a priori*. En tales círculos, seguidores de Wittgenstein en su segunda etapa, enemigos del positivismo lógico, se acredita a Wittgenstein con haber demostrado para siempre que un lenguaje privado es lógicamente imposible. A pesar de las ambigüedades inherentes al concepto de lenguaje privado, y a los argumentos de Wittgenstein, el axioma se entiende en un sentido que incluye a (B). La proposición (A) ya no se discute. Es el axioma difuso, intratable.

3. La naturaleza de la filosofía, el rumbo del análisis de lo mental, la posibilidad de éxito del programa conductista, etc., dependen de la presuposición (A) sólo en tanto que (A) es una proposición *a priori*. Dada la evidencia empírica acumulada por la humanidad durante miles de años, es casi seguro que las tres proposiciones (A)-(C) no sólo son verdaderas, sino por lo menos leyes psico-sociológicas, y si son leyes de la naturaleza humana son tan firmes como las mejor fundadas de las leyes físicas o químicas. Pero las cuestiones filosóficas mencionadas no logran decisión con la verdad, por bien fundada que esté, de esas tres proposiciones, si ninguna de las tres formula una verdad *a priori*, lógicamente necesaria. No digo "verdad analítica (en el sentido de que la negación es una contradicción formal)" pues no quiero pre-juzgar tan temprano la cuestión de si hay proposiciones *a priori* que no son analíticas.¹ Ahora bien, si esas proposiciones

¹ A mi juicio hay proposiciones sintéticas *a priori*, y considero que las proposiciones aritméticas empleadas en contaciones y mediciones son de ese tipo, a pesar de la tesis contraria tan generalizada. Sin embargo, en mi análisis no pueden encontrar los racionalistas ningún consuelo. Véanse "7 + 5 = 12' As a Synthetic Proposition", *Philosophy*

son meramente leyes psico-sociológicas, todo el filosofar que descansa sobre ellas es culpable de un psico-sociologismo profundo. Todos los análisis de lo mental, del mundo, que ese filosofar ha producido no han proporcionado generalizaciones empíricas (correctas, con toda probabilidad), pero incapaces de la clarificación conceptual, los atisbos de otros mundos posibles o de experiencias no humanas, que era su promesa (implícita) entregarnos.

4. Evidentemente, la proposición de que pensar es hablar (con otros o con uno mismo) es falsa. El caso es corriente de una persona que según todas las apariencias está pensando sin proferir un solo sonido, sin que sus músculos se muevan o sub-articulen nada, declara en qué ha estado pensando y confiesa sinceramente que ninguna palabra cursó por su mente. Muchos de nosotros hemos tenido tal experiencia, y sabemos que podemos pensar en ocasión sin utilizar ninguna forma de lenguaje o de símbolos, ni siquiera imágenes de las cosas en que estamos pensando.

Pero es una falacia burda (llamada en los textos de lógica popular "generalización imperfecta") concluir que, porque es verdad que algunas veces pensamos sin utilizar lenguaje, es posible que todo acto de pensamiento se realice sin la ayuda de lenguaje. Tampoco vale como refutación de la proposición (A) decir que un primate, por ejemplo, un chimpancé bien entrenado, piensa a pesar de que carece de lenguaje. Los animales y los bebés no piensan en el sentido auténtico de "pensar", del adulto normal, en que pensar incluye conocimiento del pasado, del futuro, la teorización científica, el análisis filosófico, etc.

Por otro lado, la presuposición (A) no dice meramente que todo pensar envuelve empleo de lenguaje, sino que todo pensar *presupone* la posesión de alguna forma de lenguaje. En efecto, es muy posible que los filósofos que dan por sentado un nexo necesario entre lenguaje y pensamiento acepten sin dificultad que un ser que ha poseído un lenguaje y, por tanto, ha aprendido a pensar, continúe pensando, aun cuando más adelante pierda el lenguaje. Así, hay tres proposiciones que conviene distinguir:

(A1) Si un ser piensa en un momento *t*, tal ser emplea un lenguaje en el momento *t* para pensar.

(A2) Si un ser piensa en un momento *t*, tal ser posee un lenguaje en el momento *t*.

and Phenomenological Research, vol. XXI (1960): 141-158 y "Arithmetic and Reality". *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 37 (1959): 91-107. Una versión primitiva del primero es "Kant y la Filosofía de la Aritmética", Universidad de San Carlos (Guatemala), No. XLV (1958): 123-143.

(A3) Si un ser piensa en un momento t , tal ser ha poseído un lenguaje durante un período anterior a t (que puede o no incluir a t).

Son las proposiciones (A2) y (A3) las que nos interesa examinar.

5. Un conductista moderno cuya inspiración viene del profesor Gilbert Ryle² podría alegar que pensamiento sin lenguaje es posible, pues "pensar" es un concepto polimorfo. Esto es, pensar es hacer una o varias cosas dentro de un enorme conjunto de cosas posibles en ciertas circunstancias, también variables. Por ejemplo, un pintor está pensando cuando está frente a una tela o una pared con una brocha o un lápiz en la mano, o una paleta, está viendo la pared o tela, hace unos trazos, extiende la mano como midiendo algo, cierra un ojo y mira los trazos con el otro ojo, frunce el entrecejo, se aprieta el mentón con la mano libre, hace otros trazos, etc. Pero muchos de los elementos de esa situación son sustituibles por otros. Y, por supuesto, una persona puede pensar sin hacer absolutamente nada de lo que nuestro pintor hizo. Un jugador de ajedrez piensa cuando hace un conjunto de actos totalmente distinto en circunstancias distintas. Un jugador de balompié piensa durante el juego, aunque sus acciones y sus circunstancias son, de nuevo, radicalmente diferentes. Etc.

Ahora bien, es difícil determinar si Ryle mismo cree que, aunque es corriente pensar sin utilizar lenguaje, para poder pensar es necesario (lógicamente) poseer, o haber poseído, un lenguaje. Lo que nos importa es que un discípulo suyo pudiese rechazar las proposiciones (A1)-(A3) basado en la tesis conductista de Ryle de que adscribir estados o actos mentales a una persona es adscribirle, fundamentalmente, capacidades para actuar en ciertas formas en ciertas circunstancias; tales capacidades son complejas y se manifiestan generalmente de maneras muy distintas, tan distintas que no es posible reunir sus manifestaciones en una definición.

Ryle no niega que en la vida de cada uno de nosotros se dan episodios privados, como imágenes de cosas, imágenes de vocablos o frases, sensaciones, picazones, etc. Tampoco niega que esos incidentes privados son de hecho parte de lo que constituye el pensar de una persona en un momento dado. Por ejemplo, el pintor del ejemplo pudo haber tenido una serie de imágenes mentales del cuadro que deseaba pintar; pudo haber visto en su mente diversos juegos de colores y diferentes clases de pintura. Pero todo esto es incidental a su pensar. Lo que Ryle niega es que haya un suceso mental o clase de sucesos mentales que constituya el pensamiento del pintor, o del ajedrecista.

² G. RYLE, *The Concept of Mind* (Londres: Hutchinson's University Library, y Nueva York: Barnes & Noble, 1949), y su contribución al simposio "Thinking and Language", *Aristotelian Society*, vol. suplementario XXV (1951), págs. 65-82.

Ahora bien, cuando en § 4 arriba dije que a veces pensamos sin utilizar lenguaje lo que quise decir es que hay hechos mentales *sui generis* que son los actos de pensamiento. De modo que con Ryle nos une un acuerdo real en cuanto a que el pensamiento del pintor no consiste necesariamente en el juego de imágenes mentales, ni en ninguno de sus actos observables, ni en sus circunstancias; pero nos separa el análisis del pensar. Para Ryle esos elementos reemplazables constituyen el pensar del pintor del ejemplo, así como otros elementos semejantes constituyen el pensar de otro pintor, y otro conjunto de elementos diversos constituye el pensar del ajedrecista. Para nosotros el pensar no queda constituido por ellos. Pero no porque, como Ryle alega, esos elementos se llaman pensar sólo porque se les considera en conjunto con relación a un propósito o plan o resultado (por deficiente que sea) en que ese pensar termine: el cuadro, la jugada en el tablero, el gol, etc. Para nosotros, otra vez, el pensar del pintor puede encarnarse —por así decirse— en sus acciones, pero es lógicamente distinguible de ellas en tanto que *episodio* o *serie de episodios mentales*.

6. No basta decir que creemos en actos de pensamiento para que la tesis contraria de Ryle resulte falsa. Por falta de espacio sólo podemos presentar aquí parte del argumento. En su libro Ryle presenta una serie de razones en contra de la doctrina de "los episodios fantásmicos", y todas son refutables. Muchas de sus razones prueban algo muy distinto: que no es necesario pensar antes de obrar, que para actuar inteligentemente no es necesario seguir concientemente reglas, que pensar no es hablarse a sí mismo, etc. En efecto, Ryle refuta admirablemente lo que él llama "la leyenda intelectualista": de acuerdo con la cual la acción inteligente consiste en seguir reglas, no meramente en actuar conforme a reglas. Pero esa leyenda no es ni siquiera un pariente cercano de lo que él llama el "mito cartesiano" de la existencia de los "episodios fantásmicos dentro de la máquina corporal". Pero, aparte de la refutación de los argumentos de Ryle, uno puede argüir directamente en favor de la existencia de los actos *sui generis* de pensamiento.

En el artículo mencionado el análisis del pensar que Ryle ofrece sólo parece plausible porque concentra su atención en procesos de reflexión, y deja de lado los actos de pensamiento que integran un proceso continuado de reflexión. En un proceso tal hay un problema, una perplejidad, a la cual se le busca solución, y hay actividades diversas, privadas o públicas, y hay, a veces, materiales y circunstancias especiales. En fin, hay tanto que es fácil ver lo que uno quiere y tener éxito en no ver lo que otros ven. Pero la situación del pintor, para volver al ejemplo, es una en la que se da reflexión o comportamiento inteligente sólo porque a lo largo del proceso se

van sucediendo episodios de pensamiento. Tales episodios no son la solución al problema, no son normalmente la conciencia de reglas de que el pintor va extrayendo sus acciones, no son tampoco necesariamente anteriores a los actos que ejecuta. Son episodios mezclados con los actos, que guían a los actos. El pintor no estaría pensando si no corrieran por su mente, mientras dura la situación del ejemplo, pensamientos como "Este no debe ser tan brillante", "El azul ha de llegar hasta esa esquina", "Esta línea es demasiado larga"; o "Esta nariz es muy corta", o "Ese río está bien"; o "¡Diablos! Esta pintura es demasiado espesa". Y nótese bien: es seguro que ninguna palabra cruza su mente, ninguna imagen verbal o motriz, ni nada que pueda razonablemente llamarse un símbolo mental o fisiológico o químico conectado con esos pensamientos. El hecho es que sin esos pensamientos, u otros de la misma estirpe, es sencillamente un abuso de la lengua ordinaria decir que el pintor *estaba pensando en lo que estaba haciendo*. Para esto tiene que haber estado pensando.

Ryle se despista un poco porque equipara "pensar en lo que se está haciendo" con "actuar inteligentemente" (*The Concept of Mind*, p. 29) pero al analizar este último pone su énfasis en la actuación. Y claro está, una actuación se califica de inteligente por muchos aspectos lógicamente distinguibles del pensar que esto es así, o asá: por ejemplo, por su complejidad que requirió aprendizaje o entrenamiento largo y cuidadoso.

De todos modos, el hecho central es que se dan episodios mentales que son actos de pensamiento, como cuando en un momento dado se me ocurre que hoy es jueves, que no he escrito una carta que ya he rezagado por meses, que no he hecho una llamada telefónica importante, que la solución de un problema consiste en hacer cierta operación. Esas ocurrencias son episodios en el sentido importante de que ocurren en un momento dado: se les puede situar en el tiempo. Es verdad que no tiene sentido claro decir que existen durante un tiempo dado. Pero no hay absurdo alguno en hablar de sucesos instantáneos. En un sentido un poco indirecto se les puede localizar en el espacio con relación al lugar ocupado por la persona que los piensa. (Si esto se considera metafórico se puede introducir una nueva dimensión espacial en la que los sucesos psicológicos existen). Lo importante es que esas ocurrencias o episodios son indubitables, y pueden no darse acompañadas de nada que lo tiene a uno a decir que son realmente otra cosa. También resulta absurdo suponer que son analizables como disposiciones o capacidades para actuar. Por supuesto, la ocurrencia de un acto de pensamiento puede producir el apareamiento de una capacidad (por ejemplo, para decir ciertas cosas o hacer esto y lo otro); pero el hecho innegable es que en ese momento uno es consciente de algo, y si esa conciencia fuese la con-

ciencia de la capacidad en ese momento creada, entonces actos de pensamiento serían episodios de conciencia de capacidades, pero episodios, en todo caso, exactamente como los otros episodios mentales que Ryle reconoce: dolores, picazones, imágenes. (Es, por supuesto, absurdo decir que mi pensamiento de que hoy es jueves es mi conciencia de que tengo cierta capacidad, aun cuando fuera la capacidad de decir "Hoy es jueves". Desde luego, no hay razón para atribuir este absurdo a Ryle). Haría falta un conductista más radical, quien alegase que toda conciencia es una capacidad para hacer algo. Si tal existe, sería interesante ver cómo explica el conocimiento que tenemos de esas capacidades "concienciarias" sin necesidad de saber nada de ocurrencias o episodios en que se manifiesta. Normalmente, hasta en el caso de las capacidades mentales, no basta creer que se tienen para poseerlas en realidad. Cuando se me ocurre, por ejemplo, que hoy es jueves, puedo creer que por ese mismo hecho tengo la capacidad de decir que hoy es jueves, pero es muy posible que en efecto no la posea. La prueba de que poseo la capacidad existe solamente cuando la ejercito.

Aunque el argumento está lejos de ser completo, es al menos plausible sostener que hay actos, esto es episodios mentales que son pensamientos, y son otra cosa que imágenes, actos físicos, etc.

7. La verdad del conductismo consiste en que nuestro acceso a los estados o actos mentales del prójimo es el comportamiento del prójimo y sus circunstancias. Aun cuando una persona nos dice lo que piensa o siente, sus declaraciones pueden ser falsas. Para que las aceptemos como verdaderas tanto su comportamiento pasado y sus circunstancias pasadas, como su comportamiento presente y sus circunstancias presentes, han de ser tales que merezcan nuestra credulidad. Así, pudiera pensarse que hay una manera teórica de determinar que una persona piensa sin lenguaje, sin haber tenido un lenguaje, esto es, de verificar la proposición (A3). Claro está, si esta proposición formula (como es posible) una ley de la naturaleza humana, entonces es imposible (aunque no lógicamente) poder encontrar una situación como la que vamos a describir. El experimento mental que vamos a considerar sería análogo al experimento puramente mental de cómo sería el universo si en vez de ser la luz el objeto con mayor velocidad, lo fuese, digamos el sonido, u otra partícula distinta de los fotones.

Pudiera pensarse que es lógicamente posible, por ejemplo, que con el desarrollo de nuestra tecnología lográsemos ver que en un planeta dado se forma ante nuestros telescopios una creatura como hombre, a la que llamaremos *Solus Mutus*. Mutus crece solitario y empieza a actuar de la manera compleja en que los seres humanos actúan, excepto que no escribe nada ni hace ruidos, ni hace gestos que puedan llamarse lenguaje. (Nuestros

aparatos se suponen capaces de detectar todo ruido y movimiento aun dentro del cuerpo de Mutus). En pocas palabras, pudiera pensarse que Mutus es capaz, en principio, de comportarse tan inteligentemente como se quiera (hace aparatos y máquinas con los cuales hace aparatos y máquinas más complejas, y con ellos nuevos aparatos y edificios y puentes, y lo que se quiera), excepto que no se comunica con nadie ni emplea lenguaje o símbolos en ninguna forma.

Hay filósofos, seguidores de Wittgenstein, para quienes esa fantasía de Mutus envuelve una *contradictio in adiecto*. Para ellos, las proposiciones (A) y (B) son verdades lógicas que ninguna fantasía o realidad podría jamás falsificar. No sé hasta dónde se atrevan ellos a negar que Mutus pueda reproducir el comportamiento inteligente de un ser humano, excepto en el empleo de lenguaje. Pero sí estoy seguro de que ellos negarían que un ser como Solus Mutus, aislado, sin lenguaje, pueda pensar o razonar o conocer o entender. Mi dificultad con la tesis en cuestión yace en que, conforme a principios que esos mismos filósofos defienden con ahinco, si Mutus puede (lógicamente) comportarse de manera idéntica a como una persona humana se comporta cuando se comporta inteligentemente, entonces no veo cómo se le puede negar a Mutus inteligencia, pensamiento, etc. El principio que defienden es el ya mencionado de que nuestro criterio para determinar si otros (personas diferentes de nosotros mismos) piensan, etc., consiste en su comportamiento y sus circunstancias, y sus propias declaraciones. En el caso de Mutus nos falta el tercer elemento, pero ese elemento a su vez necesita del apoyo de los dos elementos primeros, y ya en nuestro propio mundo reconocemos casos en que ese tercer elemento es débil: sordomudos, por ejemplo. De modo que parece resultar una cuestión verbal si se acepta que Mutus sea un ser pensante o no.

Algunos filósofos contemporáneos del "lenguaje ordinario", indudablemente, alegarían que el concepto ordinario de *pensar* está tan ligado estrechamente con el concepto de *lenguaje*, que la fantasía de Mutus es a lo sumo un caso extremo en que nuestro concepto ordinario de *pensar* no se aplica, pero que pudiera "extenderse". Añadirían que esa "extensión" prueba precisamente que nuestro concepto ordinario no se aplica al caso de Mutus. Posiblemente. El hecho es que si esa "extensión" es natural, el concepto ordinario no está tan ligado al concepto de lenguaje como ese alegato da por sentado. En rigor, el alegato y mi comentario muestran que la disputa es meramente de palabras. Realmente no importa un ápice si el significado ordinario de la palabra "pensar" está o no ligado lógicamente a la existencia de un lenguaje. Lo que importa es si el mundo (pudo o) puede en este caso (haber) presentar una situación tan semejante a la usual como para

justificar conceptos ligeramente distintos. En otras palabras, lo que importa es precisamente establecer que los tres elementos que sirven de criterio para adjudicar estados y actos mentales a otros seres son lógicamente independientes dos a dos.

8. Ahora bien, la fantasía de Mutus falla. No puede distinguir entre pensar sin lenguaje y pensar en lenguaje constituido por "palabras" privadas, excepto en casos extremadamente improbables. Un lenguaje tal podría consistir en sensaciones, o imágenes mentales, ya sean motrices, ya sean visuales, ya sean auditivas. Es perfectamente concebible que Mutus empleara, digamos, únicamente imágenes auditivas de las palabras españolas; en tal caso su lenguaje podría reconocerse al hacerlo oír oraciones españolas, pues podría entenderlas inmediatamente, sin ningún entrenamiento previo, mientras que no podrían entender oraciones inglesas, alemanas, etc. Similarmente, Mutus podría haber desarrollado un lenguaje consistente en imágenes visuales de todas las palabras rusas; podría en tal caso entender textos rusos sin previa educación en la lengua rusa. En cualquiera de los dos casos mencionados Mutus tendría que estar en condiciones de confesar una familiaridad inexplicable con los sonidos o los textos.

Nótese que la posibilidad de un lenguaje constituido por "palabras" privadas no tiene nada que ver con la vieja tesis filosófica de que pensar es una especie de tener imágenes mentales. En la vieja tesis las imágenes eran los pensamientos mismos, o los medios por excelencia del pensamiento, dada la semejanza entre la imagen y la cosa pensada con la imagen. En cambio en las situaciones arriba mencionadas las imágenes no serían el pensamiento mismo, ni serían símbolos privilegiados, ni tendrían que ser semejantes a los objetos con ellas pensados. Las imágenes, semejantes a las cosas o no, serían palabras.

9. Mi contraste entre pensamiento sin lenguaje y pensamiento a través de un lenguaje constituido por palabras privadas será inaceptable a los filósofos seguidores de Wittgenstein para quienes un lenguaje privado es lógicamente imposible. Es verdad que mis lenguajes de palabras privadas no son lenguajes privados en uno de los sentidos que Wittgenstein le dio a la frase: lenguajes "cuyas palabras individuales se refieren a lo que sólo la persona que habla puede conocer; a sus sensaciones privadas inmediatas. Así, pues, otra persona no puede entender ese lenguaje".³ Según esta definición un lenguaje privado es un lenguaje empleado para pensar en objetos priva-

³ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen-Philosophical Investigations*, (Oxford: Basil Blackwell, 1953, edición bilingüe póstuma, con traducción al inglés de G. E. M. Anscombe); § 243.

dos; en cambio, los lenguajes que yo introduje en § 8 son lenguajes que pueden utilizarse para pensar en objetos públicos, es decir, objetos físicos. Sin embargo, mis lenguajes constituídos por palabras privadas son lenguajes privados en el sentido, que Wittgenstein enfatiza al final de cuentas, de que sólo el hablante puede entender ese lenguaje —excepto en los casos extremos en que las palabras privadas son imágenes verbales de sonidos o marcas de un lenguaje ordinario con palabras públicas.

Nótese que la definición de lenguaje privado con que Wittgenstein empieza no tiene nada que ver con la proposición (B), copiada en § 2: "Sólo seres que viven en alguna forma de comunidad desarrollan lenguaje". Pero el argumento de Wittgenstein concluye por tratar de establecer la proposición (B). En realidad no hay un argumento, sino una familia de argumentos íntimamente emparentados. El bosquejo nuclear puede formularse así: Un lenguaje está constituido por un conjunto de reglas; esas reglas establecen qué usos de las palabras que componen el lenguaje son correctos, y cuáles son incorrectos; un lenguaje privado está constituido por reglas privadas, es decir, por reglas que sólo el hablante puede, lógicamente, saber qué prescriben; la distinción entre obedecer (o cumplir con) una regla y pensar que se la obedece (o se cumple con ella) es esencial a la existencia de una regla; en el caso de una regla privada el agente no puede distinguir entre su cumplimiento efectivo y su pensamiento de que ha cumplido con la regla, cuando en realidad no ha cumplido con ella; luego, una regla privada es lógicamente imposible; por tanto un lenguaje privado es lógicamente imposible.

Si este argumento fuese concluyente probaría que para que haya reglas es necesario que el agente viva con otras personas, quienes le ayuden a distinguir entre su cumplimiento de una regla y su mera creencia de que ha cumplido con ella. Esto es, ese argumento proporciona una premisa que lleva directamente a (B), o algo parecido.

Hay otros argumentos en Wittgenstein que su discípulo R. Rhees ha presentado más orgánicamente.⁴ Pero a mi juicio el argumento en todas sus formas falla: o necesita una premisa difícil de conceder o introduce una definición o concepción de lenguaje que equivale a una *petitio*. Como ya he publicado en otra parte⁵ un análisis del argumento y de sus variedades, me limitaré en lo que sigue a dar por sentado que la tesis wittgensteiniana es falsa.

⁴ R. RHEES, segundo trabajo en el simposio con A. J. Ayer "Can There be a Private Language?" *Aristotelian Society*, vol. suplementario XXVIII (1954), págs. 77-94.

⁵ En *La Dialéctica de la Conciencia de Sí Mismo* (Guatemala: Universidad de San Carlos, 1960), cap. VI.

Esto es, daré por sentado que un lenguaje privado, en el sentido de que sólo el hablante lo entiende, es lógicamente posible.

En consecuencia, la fantasía de Mutus no muestra la posibilidad de decidir si pensamiento sin ninguna forma de lenguaje es lógicamente posible. La fantasía es en sí misma coherente: el mundo pudiera haber sido tal que Mutus hubiera sido real; más aún: no es claro todavía que no haya un Mutus en algún sistema solar al otro extremo de la Vía Láctea, o en otra nebulosa. La dificultad, otra vez, consiste en que la fantasía no siempre permite que separemos el caso de un Mutus sin lenguaje del de un Mutus con un lenguaje de palabras privadas.

10. Así no hay en términos generales una situación concreta posible en que se verifique la proposición "Mutus piensa, aunque no posee ninguna forma de lenguaje". Para muchos filósofos de persuasión positivista de la generación anterior eso hubiera sido suficiente para clasificar a esa proposición de metafísica en un sentido peyorativo. Pero el clima presente ya no permite que se resuelvan las cuestiones de manera tan rápida. La proposición no es resoluble empíricamente, si mi argumento anterior es correcto. Pero eso no prueba, por sí solo, que la proposición sea analítica —o contradictoria, como los que creen en el axioma (A3) dirían.

Si el axioma (A3) no puede refutarse mediante contra-ejemplo, el camino a seguir para el esclarecimiento de su rango consiste en un análisis del concepto *pensar*.

11. Consideremos un acto de pensamiento. Supongamos que yo estoy pensando que cierto objeto es azul. Como ya hemos argüido, no es necesario que símbolos o imágenes crucen en mi mente. De alguna manera mi pensamiento se refiere a ese objeto. Algunos filósofos dirían que esa referencia es posible en uno de tres casos nada más: (a) que pienso el objeto como el que está caracterizado por una propiedad únicamente poseída por él; o (b) que pienso el objeto mediante un pronombre demostrativo (ayudado de un gesto, acaso) que lo separa del resto de otros objetos que, por ejemplo, yo percibo en ese momento en que pienso en él; o (c) que lo pienso mediante un nombre propio. Aquí entrarían argumentos al efecto de que un nombre propio no parece resolver el problema de cómo se obtiene la referencia: casi todos los nombres propios que empleamos son nombres comunes a muchas personas, de modo que en general no es aparente a quién se refiere el nombre, y, sin embargo, nuestro pensamiento no tiene dificultad alguna (por así decirlo) en referirse a la persona que debe ser. Por eso algunos filósofos han propuesto la teoría de que los nombres propios ordinarios son realmente abreviaturas de descripciones que sólo un objeto satisface. Esta tesis, desde

luego, es falsa en el caso de las lenguas naturales. Es cierto que cada nombre propio que uno maneja puede, y tiene que, relacionarlo con una o más descripciones únicas, pero no hay normalmente sinonimia entre la descripción y el nombre.

La dificultad de explicar cómo un nombre se refiere a un objeto o persona vale también para las descripciones únicas. Es bien sabido que no es (lógicamente) necesario que dos objetos difieran en alguna propiedad, como Leibniz creía.⁶ De modo que una descripción definida de la forma "El único que..." puede quedar satisfecha por varios objetos, o por ninguno. Así, muchos filósofos concluyen por insistir en que toda descripción sólo puede tener cierta garantía de referirse únicamente a un objeto si incluye demostrativos en ella, esto es, relaciones directas con el hablante. Por ejemplo: "Mi casa..." es una descripción que sí se refiere únicamente a un objeto, porque gracias al demostrativo "mi" la relación de ese objeto y el hablante está segura de referirse sólo a un objeto, y el hablante puede estar seguro de esa referencia.

En resumen, muchos filósofos arguyen, con razón, que las referencias identificadoras de objetos descansan al final de cuentas sobre los pronombres demostrativos o personales. La conclusión es correcta para el caso del pensamiento que utiliza lenguaje. ¿Pero vale también para el pensamiento sin lenguaje? Si se lograra establecer esto último podría haber aquí material para un argumento que estableciese que todo pensamiento sobre objetos individualizados presupone el empleo de demostrativos, aunque no los emplee de hecho, y, por tanto, todo pensamiento de un objeto como tal presupone la posesión de una forma de lenguaje.

Es fácil creer que en el caso de objetos ausentes uno necesite de símbolos para pensarlos, mientras que en el caso de objetos presentes no. Es fácil refutar la sugestión contenida en el párrafo anterior diciendo que cuando uno piensa objetos dados, ya en percepción o imaginación, uno no necesita emplear demostrativos: es suficiente con concentrar la atención en el objeto que uno está pensando. Por supuesto, si uno está pensando en el contexto de comunicación, un demostrativo, un gesto es necesario para que el interlocutor identifique también al mismo objeto.

Pero esa respuesta, aunque correcta, no llega al fondo de la cuestión. El hecho es que uno puede pensar en objetos ausentes sin utilizar ningún sím-

⁶ Véanse, por ejemplo Max Black, "The Identity of Indiscernibles" *Mind.*, vol LXI (1952): 152-164; C. H. Langford, "Otherness and Dissimilarity", *Mid.*, vol. XXXIX (1930): 454-461; N. L. Wilson, "The Identity of Indiscernibles and the Symmetrical Universe". *Mind.*, LXII (1953): 506-511; P. F. Strawson, *Individuals (An Essay in Descriptive Metaphysics)* (London: Methuen & Co., 1959), cap. IV.

bolo; por tanto, el empleo de demostrativos para pensar en objetos ausentes no es necesario.

Más aún: hace poco apuntamos las dificultades de explicar cómo una descripción definida o un nombre propio se refieren a su objeto. Pero las dificultades del pronombre demostrativo son idénticas. En efecto, no hay ningún ruido o marca que sea inherentemente un demostrativo; esto es, no hay ningún ruido o marca que sea intrínsecamente capaz de referirse a un objeto o de individualarlo. La referencia y la individuación corren a cargo de los demostrativos en las lenguas ordinarias, sólo porque hay un pensamiento piloto que identifica y se refiere a tal o cual objeto. Aun en el caso de objetos presentes, todos ellos pueden ser llamados "éste", y a todos se les puede señalar; mas, no existe nada inherente al gesto que señala que identifique al objeto a que apunta: muy bien pudiera suceder que la convención fuese distinta. Pudo haber acontecido que uno se refiriese, no al objeto al final de una línea imaginaria que pasa por la superficie del dedo índice y se aleja del hablante hacia adelante, sino a un objeto en un línea perpendicular a la anterior, o en una línea que se aleja del hablante hacia atrás de él. Por otro lado, en la dirección en que uno apunta puede haber muchos objetos, como normalmente sucede. Así, pues, no son los demostrativos o los gestos, sino la dirección del pensamiento mismo, su intencionalidad, como decía Brentano, la que se refiere y la que identifica.

Por tanto, no hay nada en nuestro pensamiento de objetos de manera individualizada que pruebe la necesidad de que todo pensamiento presuponga la posesión de un lenguaje.

12. Decir que es la intencionalidad del pensamiento la que hace que éste se refiere a tal o cual objeto no es, por supuesto, explicar nada. Uno bien quisiera entender cómo es que el pensamiento alcanza su objeto. ¿Cómo es que, por ejemplo, cuando pienso que Carlos vive en Guatemala, mi pensamiento, por así decirlo, alcanza al Carlos que tiene que alcanzar, a pesar de que son decenas de personas llamadas Carlos las que viven en Guatemala y que yo conozco? Esta es precisamente la pregunta que ni Brentano ni Husserl parecen plantearse; es una pregunta que aguijoneó agudamente a Wittgenstein. Y vio claramente que puede no haber nada en el pensamiento en cuestión que se conecte directamente con el Carlos correspondiente. "Aun cuando Dios hubiera visto el interior de nuestras mentes no hubiera podido ver allí de quién estábamos hablando", o pensando (*op. cit.*, pág. 217).

Wittgenstein con razón alega que la referencia eficaz del pensamiento tiene que venirle de fuera. Pero su oposición contumaz a lo privado lo lleva a concebir que la referencia queda determinada por el comportamiento y las circunstancias del que piensa; esto es, lo desemboca en una especie de conduc-

tismo. Para él, no sólo la referencia, sino la existencia misma del estar pensando depende necesariamente de la situación y del comportamiento del que piensa, y lo mismo vale para los demás estados mentales. "¿Podría alguien tener un sentimiento de amor ardiente o de esperanza por un período de un segundo —cualquiera que fuese lo que lo precediera o siguiera? Lo que está pasando ahora tiene significación— en estas circunstancias. Estas circunstancias le dan su importancia. Y la palabra 'esperanza' se refiere a un fenómeno de la vida humana. (Una boca sonriente sólo se *sonríe* en una cara humana)". (*Op. cit.*, pág. 153, No. 583).

Ahora bien, quien no comparte esa oposición wittgensteiniana a lo privado o esa simpatía por el conductismo filosófico, tiene aquí un problema digno de sus mejores esfuerzos. Para no apartarme demasiado del tema central sólo quiero indicar aquí los elementos que, a mi juicio, han de entrar en la solución. En general, *el contexto en que se da un pensamiento y queda precisada su referencia no tiene por qué incluir el comportamiento futuro del que piensa; para que la referencia sea efectiva basta con que el (acto de) pensamiento, o juicio, forme parte de una cadena de pensamientos de la misma persona.* En este principio general queda incluida la vida pasada de esa persona como parte del contexto, por cuanto sus pensamientos anteriores constituyeron parte de esa vida y sus referencias quedaron precisados en parte por esa vida. Naturalmente, el comportamiento futuro del que piensa puede servir a otras personas para revisar, o formar, juicios acerca de qué pensó esa persona; incluso puede servirle a esa persona misma para revisar sus propias ideas acerca de la verdad o falsedad de sus pensamientos.

En particular: (a) juicios de percepción alcanzan sus objetos mediante atención, (b) pensamientos de objetos ausentes alcanzan sus objetos pensándolos como caracterizados por descripciones que en las circunstancias en que el pensamiento ocurre tienen que caracterizar a un solo objeto; (c) pensamientos de objetos ausentes alcanzan sus objetos porque piensan objetos pensados por pensamientos previos, con los cuales forman un "presente virtual"; (d) o mediante atención (indicación mental) a aspectos únicos de los objetos, según se presentan, los aspectos, en una imagen mental.

13. El pensamiento de objetos no presupone lenguaje, por tanto, si es pensamiento perceptual, o si el pensamiento de características o propiedades (cualidades, relaciones, circunstancias) no presupone la posesión de un símbolo o palabra. Ahora bien, ¿es necesario poseer un símbolo, una expresión, para ser capaz de pensar (en) una propiedad?

El examen de las respuestas plausibles a esa pregunta es asunto complejo. Aquí entran el perenne problema filosófico de los universales, y las cuestiones acerca de la referencia de los términos generales, la unidad de una clase de

objetos, la determinación de propiedades, etc. Bástenos aquí con unas cuantas observaciones, la mayoría completamente ordinarias.

El nominalismo niega con razón que cuando pensamos, por ejemplo, que algo es rojo estemos intuyendo la esencia o universal rojez. O bien la intuición de una esencia es una operación posible que uno podría descubrir por introspección, pero entonces hay que reconocer de hecho que muchos de nosotros pensamos sin intuir esencias y, además, habría que explicar cuál es la conexión entre esa intuición y el pensamiento; al darse de la esencia *habría que agregar* un conectar esa esencia con otra (en el caso de un juicio universal), o con uno o varios objetos (en el caso de un juicio singular). O bien "intuición de esencias" es otro nombre para el hecho de que pensamos (en) propiedades, y la explicación de cómo sucede esto es ficticia: es un simple re-bautizamiento de la cuestión.

Los nominalistas alegan con razón que muchas propiedades que adscribimos a objetos no consisten en algo idéntico presente en tales objetos. Por ejemplo, dos objetos rojos, de diferente matiz, brillo y tonalidad, no tienen realmente nada en común (en el sentido de color). Ya Locke observó que dos cosas se dicen coloreadas, aunque no tengan nada en común.

Pero el nominalismo yerra al sugerir que lo común de una propiedad consiste en que pensamos varios objetos con un mismo símbolo. Su dificultad principal yace en que para que la explicación valga es necesario suponer que los símbolos son en sí portadores de aspectos idénticos o similares, y eso según la doctrina es falso.

Un realismo moderado (a veces llamado nominalismo) es lo más defensible: que las cosas tales como las *encontramos* en el mundo cuando poseemos una conciencia humana adulta (normal) poseen en sí aspectos diversos de semejanza, y que las propiedades que reconocemos son una selección de combinaciones de esos aspectos. Por ello muchas propiedades no consisten en algo idéntico, común a todos los objetos que las poseen, sino en un complejo de similitudes que a veces varían de objeto a objeto. Esa doctrina puede aceptar que no hay clases naturales, o propiedades *in re*, en el sentido de que no combinación de aspectos de similitud, o aspectos mismos, tiene de necesidad lógica que ser encontrada, reconocida, por los seres pensantes; tampoco las hay en el sentido de que ningún aspecto o combinación de aspectos tiene que darse en el universo; tampoco hay clases naturales en el sentido de que las clases o propiedades que encontramos en el universo se nos den, necesariamente, con independencia de nuestra determinación. La doctrina mencionada es compatible con la tesis protagórica de que las propiedades que encontramos en el mundo dependen de nuestras necesidades o intereses. Lo que importa es insistir en que esa dependencia no consiste en una decisión *ya* en el mundo, sino en una determinación a un nivel profundo que no tiene nada que ver con

nuestras decisiones, al nivel de la interacción, bruta, ciega, por así decir, entre nuestra naturaleza y el mundo, o al nivel de la estructura de la conciencia (a la manera de Kant). Tampoco se sigue que la determinación sea por medio de símbolos.

Sólo un nominalismo extremo puede servir para probar que el pensamiento de una propiedad o clase de objetos presupone la posesión de un símbolo. Por esa misma razón el nominalismo extremo está sujeto a que se le acuse de cometer una *petitio* en cuanto a la relación entre lenguaje y pensamiento.

Por supuesto, un Platonista podría sostener que aunque hay esencias, o clases naturales absolutamente independientes de nuestra determinación, sea mediante el pensamiento puro, sea mediante el lenguaje, no obstante para pensar que dos objetos son de la misma clase, o tienen la misma propiedad, es necesario pensarlos (siquiera en nuestros primeros pensamientos) bajo un mismo símbolo. Pero yo no sé cómo se podría argüir en defensa de esta proposición con validez, sin *petitio*, con premisas aceptables.

En breve, una posición realista de los universales deja margen para argüir que el pensar no presupone la posesión de un lenguaje, pero es compatible con el rechazo de esta doctrina. Pero una posición realista extrema, platonista, a la manera de Husserl, está sujeta a críticas serias. Pero un realismo moderado, como el sugerido arriba, puede juntarse a la conciencia en una capacidad última de la mente para pensar en las propiedades, por ella determinadas, sin necesidad de símbolos. Tal tesis tiene la desventaja de que resulta un tanto aislada, sin argumentos decisivos en su favor, con la sola base en el *hecho* de que con frecuencia sí pensamos sin necesidad de símbolos; además, pararse con capacidades o relaciones últimas, inanalizables, siempre produce un desasosiego. (Muchos filósofos, por supuesto, aprenden a vivir envueltos en desasosiegos).

Yo no estoy persuadido de que existan argumentos concluyentes en favor de la doctrina de que, ya sea la existencia de una clase de objetos o una propiedad, ya sea nuestro pensamiento en una clase o propiedad, requiera la existencia de un lenguaje.⁷ Pero tampoco dispongo de un argumento para probar lo contrario. Por tanto, procederé, sin compromiso, a examinar las consecuencias de esa doctrina.

14. Es posible argüir que en el caso de un juicio perceptual no es necesario poseer un símbolo: el objeto se da y el aspecto del objeto también se da. O

⁷ Por razones de espacio no examino los argumentos recientes de J. O. Urmson en "Recognition", *Aristotelian Society Proceedings* LVI (1955-56): págs. 259-280. Alega que para reconocer un objeto como de cierta clase es necesario poseer una habilidad para usar correctamente una expresión que denote la clase. Pero sus argumentos son inconclusos; y él mismo termina por aceptar que las cosas tienen en sí aspectos de similitud, y que la mente humana posee la capacidad para aprehenderlos sin lenguaje (*to notice them*), en las págs. 266, 267.

puede aducirse que realmente no hay juicios perceptuales, sino meramente aprehensión de la realidad. De todos modos, lo que importa para nuestro propósito es que hay, por lo menos en principio, una posibilidad de restringir la doctrina de que el pensar presupone lenguaje para el pensamiento *in absentia*. Así, pensar sin símbolos sería como percibir. Por tanto, para un ser que pensase sin poseer un lenguaje, si fuese capaz de pensar en todo el universo, éste se le daría en un presente comprensivo. No habría cambios, ni tiempo. Podría, desde luego, haber cambios en su atención y en su pensamiento; habría para él el tiempo de su propia corriente concienciaria. Con un cambio de atención podría fijar su pensamiento ahora en estos sucesos, ahora en aquéllos. El futuro se presentaría a su conciencia como una parte del mundo en que ahora concentra su atención por primera vez. El mundo no estaría constituido por objetos que cambian. Sería un mundo en que el tiempo sería una dimensión adicional del espacio, y los objetos serían representados por una región del mundo en que cada corte transversal sería un suceso en la historia de un objeto. Ese ser sería conciencia pura y no formaría parte del mundo. Su cuerpo, si tuviese cuerpo, sería otra región del mundo, para él extraña. Ese ser no sería el dueño de sus decisiones o planes o acciones, y éstos serían para él aspectos objetivos del mundo. Sus acciones serían aspectos nuevos en que su atención se concentra, etc.

Basta con estos trazos. Bajo la suposición que hemos hecho, un pensar sin lenguaje sería *lógicamente* posible. Si tal ser careciese por completo de lenguaje, la situación sería inverificable. (Recuérdese la distinción formulada en § 8). Pero tiene sentido. Es un caso límite que el concepto de pensar, con ciertas mutilaciones permite formular. Por otro lado, si un ser pudiese pensar de esa manera y de la manera ordinaria, sería posible que ese ser nos comunicase algo de su manera especial de ver la realidad. Habría, naturalmente, que delinear ciertos criterios para tomar en serio las declaraciones que una persona nos hiciera en esa dirección. O ¿es, acaso, lógicamente imposible que haya un ser que pueda a la vez pensar el mundo en la manera habitual y en esa manera no simbólica?

15. Sea como fuere en cuanto a la posibilidad de pensar (en) propiedades sin poseer símbolos de ninguna especie, hay, una clase de pensamientos que sí requieren la posesión de símbolos. Tales pensamientos son los juicios aritméticos ordinarios que envuelven contaciones y mediciones. No argüiré aquí por la proposición de que medir presupone contar. Medir es normalmente asignar un número a una situación, mediante procedimientos diversos que, normalmente, incluyen la idea de contar ciertas operaciones o ciertas marcas. Ahora bien, hay dos tipos de proposiciones aritméticas ordinarias que importa distinguir: (a) proposiciones que asignan una propiedad numérica, por así de-

cirlo, a una clase de objetos (reales o posibles), y (b) proposiciones que formulan resultados de "contaciones";⁸ o pasos en una "contación". Por ejemplo: "Hay tres libros en la mesa" puede significar un juicio perceptual: la persona que lo piensa ve de golpe la trinidad de los libros que están en la mesa, ya sea por la configuración, ya sea por lo que sea; lo que importa es que la persona no ha contado, que pudo haber aprendido a pensar que el número tres vale (se aplica) para situaciones como ésta. En alguna parte leí que según estudios de algunos psicólogos la mente humana es capaz de formular tales juicios hasta con el número siete. Pero este hecho no tiene ninguna importancia filosófica. Lo que importa es la posibilidad de pensar tal clase de juicios.

Pero el juicio "Hay tres libros en la mesa" puede formular la culminación de un proceso de "contación": "Uno-dos-tres" acompañado de gestos o de atención. Ahora bien, contar es poner los objetos de una clase o conjunto en correspondencia bi-unívoca con números (o numerales). Es legítimo, según mi opinión,⁹ hablar de propiedades numéricas, y hasta de propiedades numéricas ilustradas *in re* por las cosas. Pero una manera normal, y la única en el caso de conjuntos numerosos, de averiguar cuál propiedad numérica se halla ilustrada, consiste en contar. Y esa operación no consiste en entablar una relación directa entre esas propiedades numéricas y los conjuntos contados. Para contar se necesitan números. Evidentemente no hay números en el sentido de entidades existentes como tales independientemente de seres que cuentan, por encima de las propiedades numéricas de los conjuntos. Los números son simplemente los usos en "contación" de los numerales, esto es, de una secuencia sin límite de símbolos posibles cuyo empleo consiste en determinar las propiedades numéricas de conjuntos a contar. Los numerales no tienen, por supuesto, que ser palabras; pueden ser los dedos de las manos y los pies suplementados con palabras, o granos de maíz. Pueden ser imágenes mentales, visuales o motrices. Lo que importa es que haya una regla de sucesión que haga corresponder la producción de los numerales con su uso. Contar es, pues, usar símbolos. Y aunque haya mediciones que no envuelvan "contaciones", por norma general medir es contar; luego, por norma general medir es usar símbolos.

Un ser que no posee lenguaje, o que es capaz de pensar el mundo sin ninguna relación con símbolos, no puede contar ni medir. Un ser tal pudiera ser capaz de averiguar las propiedades numéricas de conjuntos de objetos directamente. Un ser así con poderes extraordinarios de percepción numérica es lógicamente posible. Y podría decirse que sería, entonces, una *mente infinita*, en el sentido literal de que vería (o tocaría, ¿por qué no?) de golpe cualquier

⁸ Usaré la palabra "contación" por su brevedad y limpieza sintáctica, en lugar de la frase "actividad o proceso de contar".

⁹ Véanse los estudios mencionados en la nota número 1.

propiedad numérica de un conjunto perceptible de objetos, por alta que fuese esa propiedad. Ese ser no mediría distancias, y podría saber con un vistazo que hay tantos miles de metros, o kilómetros, entre dos puntos dados; sabría, sin utilizar balanzas, que un objeto es 15, 39 ó 1857 veces más pesado que otro; etc.

Este ser no podría pensar las cualidades numéricas, más que de los objetos presentes, en percepción o imaginación. Excepto que el mundo fuese para él en un presente comprensivo, como se describió en § 14. Pero no hay ningún argumento que vincule la capacidad infinita de percibir propiedades numéricas con ese mundo intemporal.

Lo importante es anotar que la relación íntima entre la operación de contar y los numerales haría de la realidad para un ser sin lenguaje algo radicalmente distinto de lo que es para los seres con lenguaje. Ese ser sin lenguaje no necesitaría, ni podría entender, las matemáticas, ni la tecnología, ni la llamada ciencia social con sus rimeros de estadísticas. Pues lo más auténtico de la matemática es esencialmente un gran manipuleo simbólico, que continuamente presupone la posibilidad de contar o medir; y buena parte de la ciencia y la tecnología es, de nuevo, una manipulación de símbolos abstractos y de técnicas de medición o "contación". Un ser sin lenguaje, tan capaz como fuese de pensar el mundo, no podría disponer de codos o definiciones.

Más, ese ser sin lenguaje, sin matemáticas y sin teorías científicas, bien podría (hasta donde el presente argumento toca) pensar leyes del universo que requiriesen observación solamente, y podría construir edificios y máquinas. Sabría, sin medir, cuántas piezas de cada clase necesitaría para una construcción. De un lado su capacidad es infinita, pero de otro lado su saber del mundo sería superficial y limitado. Es, por tanto, una proposición empíricamente vacía, inverificable, si se da un ser inteligente, sin lenguaje, aunque capaz de pensar intensamente acerca de su mundo. Más aún, es una gran suerte el que seamos nosotros seres con lenguaje, que no sólo podemos gozar de los placeres de la amistad y la comunicación, sino que podemos aritmetizar y teorizar sobre el mundo.

Por lo menos para el pensamiento de seres capaces de contar y medir es, pues, válida la presuposición (A), de que la habilidad de pensar el mundo depende de la posesión de un lenguaje.¹⁰

¹⁰ Esta conclusión tiene importancia para la teología. Si la idea de Dios (exista o no un dios) es la idea de un ser omnisciente, entonces la idea de Dios es en parte la idea de un ser con lenguaje. Ahora bien, si la idea de Dios es la idea del creador del Universo, entonces el lenguaje de Dios no puede consistir en palabras que son objetos físicos. Por tanto, la idea de Dios es la idea de un ser, como Mutus en mi fantasía, que posee un lenguaje constituido por símbolos privados. Pero ¿esos símbolos pueden ser imágenes mentales (visuales o motrices) de objetos físicos?