

# MENTE Y RELEVANCIA

MIGUEL ÁNGEL PÉREZ JIMÉNEZ\*  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Recibido: mayo 8 de 2006

Revisado: junio 27 de 2006

Aceptado: julio 17 de 2006

## ABSTRACT

The paper is an introduction to some problems of the contemporary Philosophy of Mind. The thesis is that a conceptual study of the psychological expressions in ordinary language could be relevant in our scientific-oriented times. The scientific point of view in psychology could lead us to forget the value of *understanding* the mental for every person in his or her daily life, beside the scientific *explanations* that a theorist could provide. The first part of the paper is an exposition of some epistemological and ontological debates in the Philosophy of Psychology in which we offer many quotations and references to introduce the reader directly, by him or herself, into the study of the issues. The second part exposes an interpretation of Wittgenstein's philosophy of mind. In the third part, we raise the question about the value of the Wittgenstein's ideas in the context of theoretical psychology debates.

**Keywords:** Wittgenstein Ludwig, 1889-1951; Philosophy of Mind; Philosophy of Psychology.

## RESUMEN

El texto es una introducción a algunos problemas de la filosofía de la mente contemporánea. Se defiende la tesis de que un estudio conceptual de los distintos usos del lenguaje psicológico de la vida corriente resulta relevante en tiempos como los que hoy vivimos donde un exacerbado clamor por la cientificidad ha hecho perder de vista lo importante que es la *comprensión* de lo mental para el hombre corriente, más allá de las *explicaciones* científicas que de ello puedan construirse. En la primera parte se presentan algunos debates epistemológicos y ontológicos de la filosofía de la psicología y se ofrecen referencias y citas textuales que permiten al lector adentrarse directamente y por sí mismo en el problema. En la segunda se expone una interpretación de la filosofía de la mente de Wittgenstein. En la tercera se plantea la pregunta por el aporte que dicho enfoque podría hacer en este contexto.

**Palabras clave:** Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951; filosofía de la mente; filosofía de la psicología.

---

\* Miguel Ángel Pérez Jiménez. Pontificia Universidad Javeriana, Edificio Manuel Briceño (95), piso 6. Teléfono: (57-1) 3208320 ext. 5800. Correo electrónico: miguel.perez@javeriana.edu.co.

La filosofía de la mente es una de las vertientes más desarrolladas y trabajadas de la filosofía contemporánea, aunque los estudios que se clasifican bajo este nombre son ecos de tradicionales inquietudes filosóficas. Contra esta opinión, muchos han creído que la filosofía de la mente de nuestro tiempo es completamente novedosa e independiente porque los adelantos de las neurociencias y de la ciencia cognitiva son un ingrediente básico en su constitución y desarrollo. El propósito de este escrito es exponer lo que consideramos un aporte para pensar el problema de la mente desde la perspectiva de Ludwig Wittgenstein (1889-1951): la relevancia. Este trabajo introductorio es solo una breve pesquisa por algunos de los pasadizos de la filosofía de la mente, y tampoco pretende ir más allá.

La filosofía de la mente del siglo xx comienza en 1949 con el libro de Gilbert Ryle *El concepto de lo mental*. En este texto seminal el autor realiza un estudio del concepto de *mente* tal como aparece en nuestras formas comunes de hablar, mediante algunos análisis lógicos no formales del lenguaje. Con este libro se abre un campo de investigación filosófica independiente: el análisis del lenguaje mentalista y el estudio de los conceptos psicológicos en el lenguaje de cada día. Este campo de investigación de la mente tal como la comprendemos en el lenguaje es lo que pasó a llamarse *filosofía de la mente*.

Uno de los mayores aportes de Ryle en su clásico estudio, fue mostrar que hay cierta incompatibilidad entre nuestras formas comunes de hablar de lo mental y lo que creemos acerca de ello; por ejemplo, aunque es frecuente decir que la mente es *sustancialmente* distinta del cuerpo, también con frecuencia nos las arreglamos para sostener que ella puede movernos. Expresiones como “no quiero” o “me da la gana”, hacen referencia al modo como una sustancia inmaterial que puede ser la mente, el alma, el yo o la voluntad inhibe o motiva acciones físicas, como comerse un postre o dejar de hacerlo. La pregunta es: si creemos que el alma es inmaterial, y que las acciones corporales sí lo son, ¿cómo podemos aceptar que lo inmaterial mueva lo material a pesar de nuestro conocimiento del mundo

según el cual todo movimiento corporal es producido por otro movimiento corporal, pero no por un movimiento inmaterial, por decirlo así? Pues bien, este tipo de incompatibilidades ponen de manifiesto uno de los problemas cardinales para el estudio de la mente: la falta de ajuste entre nuestros vocabularios psicológico y físico.

Ryle mostró cómo nuestra comprensión de lo mental se basa completamente en la comprensión de lo físico, a pesar de que creemos que lo primero es de una naturaleza completamente distinta de lo segundo, y descubrió que esta incompatibilidad se basa en un error categorial. Así, hablamos del alma como un mundo interior, como un *lugar* al que podemos entrar, de modo semejante a un gran salón; o como un *espacio* donde hay ideas y pensamientos tal y como hay objetos en un museo. En este “espacio interno” trazamos divisiones como haciendo un mapa y entonces demarcamos las *regiones* de lo inconsciente y lo consciente; separamos *compartimentos* como si de una repisa se tratara, y entonces hablamos de la parte emocional, de la parte intelectual o de la parte espiritual.

El caso extremo de esta incompatibilidad y del error categorial puede reseñarse cuando se pide unificar ese par de sustancias irreconciliables: lo mental y lo físico. A pesar de que nadie sumaría elementos de distinta índole como manzanas con habichuelas -precisamente porque no pertenecen a la misma categoría- en el caso de lo mental rápidamente sumamos mentes y cuerpos, a pesar de que son de distinta categoría. El resultado de esta suma confusa está a la vista: alma y cuerpo hacen un hombre, o una persona, o un ser humano. Así pues, estos importantes conceptos se basan en confusas comprensiones de las relaciones que hay entre lo mental y lo físico.

A nuestra inadecuada comprensión de la naturaleza de lo mental Ryle la llamó el dogma del fantasma en la máquina (Ryle, trad. 2005, p. 29). Con esta denominación llamó la atención sobre lo inadecuado de nuestro vocabulario psicológico y nos condujo a preguntarnos nuevamente cómo entender esas difíciles relaciones entre la mente y la materia.

**Mente y materia: un rompedero de cabeza**

En la disputa contemporánea sobre la caracterización de lo mental respecto a lo físico han entrado filósofos de diversas tendencias<sup>1</sup>. El problema de trasfondo con el que todos ellos se las tienen que ver es que la que llamamos *mente*, que en otro tiempo se llamó alma o espíritu, tiene una fuerte carga histórica que nos hace concebirla como algo inmaterial que guarda cierta independencia del cuerpo.

Esta concepción inmaterial de la mente, familiar al sentido común, riñe con nuestra concepción global del mundo, pues es altamente probable que éste conste exclusivamente de partículas físicas en campos de fuerza. De ser así, la tarea de una investigación ontológica en psicología sería dar cuenta de lo mental mostrando su compatibilidad con el resto del mundo material, y señalando su especificidad frente a cualquier otro tipo de entidad.

Pero este no es un problema exclusivo de la psicología teórica; también es capital para el sentido común y nuestra vida ordinaria en general, pues, como ha señalado Donald Davidson, aceptar la realidad mental como algo incompatible con la realidad material del “resto del mundo”, por decirlo así, implica fragmentar nuestra concepción unitaria del mismo. Para los seres humanos lograr una comprensión global y unificada del mundo es indispensable, pues en esta “imagen del mundo” descansan muchas de nuestras prácticas cotidianas, muchos de nuestros modos de entendernos con los demás y de comprender nuestra propia existencia. Así pues, el problema mente-materia no reviste un interés exclusivamente teórico para la ciencia psicológica, sino también un interés amplio para la vida corriente de las personas.

Precisamente sobre este trasfondo de intereses se ha ido haciendo frecuente la creencia en que una concepción unificada del mundo y la mente debe entenderse como algo material que guarda cierta relación estrecha con el cerebro, si no es que

el cerebro es la mente misma<sup>2</sup>. De ser cierto esto, fácilmente podemos llegar a pensar que, si se trata de pensar la mente en términos materiales, hay que romperle la cabeza a alguien y mirar lo que tiene dentro, y no rompernos la cabeza nosotros especulando sobre lo que allí pueda suceder. Esta idea no tiene mucha gravedad realmente, sólo llama la atención que si además de ella tenemos en cuenta los instrumentos que la tecnología le ha dado a los científicos para examinar el funcionamiento del cerebro, no es de extrañar que, hoy por hoy, encuentre uno a los filósofos del MIT concentrados en los monitores de un computador tratando de averiguar cómo esas imágenes ondulantes pueden ser el deseo de un delicioso helado de vainilla, o pensando cómo construir sustancias químicas que ayuden a aminorar los estados depresivos de una persona.

Los avances de la tecnología y la ciencia y el papel que ellos pueden desempeñar en la investigación filosófica han generado divisiones entre los teóricos, pues hay algunos que opinan que la ciencia puede ser interesante como objeto de estudio para la filosofía, pero que sus resultados en modo alguno afectan las ideas filosóficas (Wittgenstein, trad. 1994); en tanto otros sugieren que la filosofía no puede desconocer lo que la ciencia descubre y que la investigación filosófica debe pensar a partir de allí. Así por ejemplo John Searle dice (1995, p. xis):

los rasgos fundamentales del mundo son como los describen la física, la química y otras ciencias naturales afines (...), la teoría de la mente que he tratado de desarrollar es en buena medida un intento de responder a la pregunta por cómo una realidad mental, un mundo de conciencia, intencionalidad y otros fenómenos mentales, encaja en un mundo que consiste enteramente en partículas físicas en campos de fuerza.

Dado este panorama, el rompedero de cabeza de la filosofía de la mente contemporánea se puede cifrar esquemáticamente, y con reservas,

<sup>1</sup> Una presentación sistemática de la filosofía de la mente contemporánea con una revisión de algunos de sus presupuestos se encuentra en Searle (1996). Exposiciones recientes originales en español son las de Moya (2004) y Hierro-Pescador (2005).

<sup>2</sup> Esta formulación no debe generar la impresión de que hay unanimidad teórica en la filosofía materialista de la mente. Una presentación del materialismo y del debate interno que ha experimentado está en Dennett (1995), especialmente la primera parte.

así<sup>3</sup>: tenemos que dar cuenta de la mente en relación con el cuerpo, sea porque son distintos o porque son lo mismo. Según esto, puede uno decir o que la mente se identifica con el cuerpo o que no. La dificultad es que, respóndase lo que se responda a esta cuestión, cabe preguntar ¿cómo se ha llegado a saberlo?

El problema con que tropezamos consiste en que no tenemos una vía segura para acceder al conocimiento de la mente, pues los fenómenos mentales se caracterizan por una privacidad que es prácticamente incontestable. De la mente, en rigor, sólo podemos hablar privadamente, pero jamás intersubjetivamente, ¡no podemos romper la cabeza de otro y ver qué es lo que siente, desea o piensa! Con este problema se abre una disputa entre las cuestiones epistemológicas sobre la mente, cómo conocerla, estudiarla, o por lo menos hablar de ella; y las disputas ontológicas, pues ¿cómo vamos a hablar de algo que a duras penas podemos mentar? El problema entonces es ver si podemos siquiera llegar a afirmar con certeza algo sobre la mente, incluso si existe.

Para algunos filósofos la mente es cognoscible, sólo que supone modelos de pensamiento distintos a los que tenemos. Según estos autores, nuestra física es insuficiente para poder explicar dichos fenómenos, necesitamos otro tipo de explicaciones y de modelos explicativos, la solución del problema es cuestión de investigación y tiempo; entre estos filósofos están Thomas Nagel (2004) y David Chalmers (1996).

El rasgo más importante y característico de los fenómenos mentales conscientes es comprendido de una manera muy pobre. La mayoría de las teorías reduccionistas ni siquiera tratan de explicarlo; y un examen cuidadoso mostrará que ninguno de los conceptos de reducción de los que disponemos actualmente es aplicable a él. Quizá una nueva forma teórica pueda ser dispuesta para ese propósito, pero tal solución, si existe, yace en el distante futuro intelectual (Nagel, 2004, pp. 528s).

Los modelos cognitivos están bien dispuestos para explicar los aspectos psicológicos de la conciencia. No hay un gran problema metafísico en la idea de que un sistema físico pueda ser capaz de hacer introspección a sus estados internos, o que sea capaz de manejar racionalmente información del entorno, o que sea capaz de centrar la atención primero en un lugar y luego en el siguiente. Es suficientemente claro que dar cuenta funcionalmente de un modo apropiado puede explicar esas habilidades, incluso si descubrir el modo correcto de hacerlo toma décadas o siglos (Chalmers, 1996, p. 31).

A diferencia de estas optimistas formulaciones, otros pensadores, por ejemplo Colin McGinn (1991), sugieren que tenemos que dejar nuestro ego epistémico, y entender que no podemos saberlo todo, pues hay cosas que se pueden aprender y llegar a conocer -como un niño llega a saber historia- pero hay cosas que no se pueden saber en absoluto dado que hay algo así como una “restricción cognitiva” semejante a la que tienen los armadillos para comprender modelos matemáticos. Para estos autores los fenómenos mentales caen en esos terrenos que están absolutamente fuera de nuestro alcance cognitivo.

No creo que podamos alguna vez especificar qué es lo que del cerebro es responsable de la conciencia, pero estoy seguro de que sea lo que sea no es inherentemente milagroso. El problema aparece, sugiero, porque estamos limitados por nuestra constitución cognitiva de conseguir una concepción de aquella propiedad natural del cerebro (o de la conciencia) que dé cuenta del nexo psico-físico. Este es un tipo de nexo causal de cuya comprensión estamos para siempre marginados, dada la manera que tenemos de construir nuestros conceptos y de desarrollar nuestras teorías. ¡No es de asombrarse entonces que encontremos tan difícil el problema! (McGinn, 1991, pp. 2s).

Ante este rompedero de cabeza al que nos conduce tratar de pensar si es posible una explicación física de lo mental, podríamos regresar a la sana y sencilla explicación de la psicología popular, de esa psicología de abuela y mamá que da cuenta de todo en términos de creencias y deseos, como cuando, por ejemplo, el niño después de jugar se ha tomado todo el jugo del almuerzo antes de almorzar y la abuela dice a la mamá antes de que lo regañe: “déjelo, que el *quería* calmar su sed, y *creía* que no había nada más que tomar”. Sin embargo, también esta modesta psicología po-

<sup>3</sup> En sentido estricto no presentamos un mapa completo de la filosofía contemporánea de la mente. No se consideran explícitamente posiciones como, por ejemplo, el funcionalismo ni el conexionismo.

pular ha sido objeto de importantes observaciones por los teóricos de lo mental.

Algunos afirman que el lenguaje mentalista del sentido común no debe desorientarnos, pues no obedece más que a un punto de vista que asumimos para explicar y predecir comportamientos, y que por lo tanto de allí no se pueden sacar consecuencias ontológicas, es decir, que del hecho de que hablemos de creencias, deseos, intenciones y conciencia, no se puede inferir que tales cosas sean entidades, o que tengan estatuto ontológico, pues tales conceptos sólo cumplen una función explicativa y predictiva.

Desde esta perspectiva, el lenguaje mentalista del sentido común no obedece más que a una postura que asumimos, no a algo en sí, y por lo tanto conocer la mente es conocer ese sistema que explicamos y predecimos, así que la mente sí se puede conocer, y su conocimiento es la neurofisiología. La consecuencia más notable de esta posición es que, ya que las creencias y los deseos no son algo en sí sino conceptos que adscribimos funcionalmente, es posible sostener que incluso una computadora sofisticada como *Deep Blue* tiene creencias y deseos, si con estos conceptos podemos explicarla y predecirla.

Un sistema cuya conducta puede explicarse y predecirse -por lo menos algunas veces- a partir de atribuciones al sistema de creencias y deseos (...) llamaré a estos sistemas, *sistemas intencionales* (...) Uno está viendo la computadora como un sistema intencional. En este caso uno predice la conducta adscribiendo al sistema *la posesión de cierta información* y suponiendo que *lo dirigen ciertas metas*, para luego calcular la acción más razonable o apropiada sobre la base de estas adscripciones o suposiciones. De allí hay sólo un paso para llamar a la información poseída *creencias* de la computadora, y a sus metas y submetas, *deseos*. (...) Las persistentes dudas acerca de si la computadora que juega ajedrez tiene realmente creencias y deseos, están fuera de lugar, ya que la definición que he dado de sistemas intencionales no dice que los sistemas intencionales tengan realmente creencias y deseos, sino que uno puede explicar y predecir su conducta atribuyéndoles creencias y deseos. (...) Tenemos bastante éxito en tratar estas computadoras como sistemas intencionales, y lo hacemos independientemente de cualquier consideración acerca de la sustancia de la que están hechas, su origen, su posición o carencia

de posición en la comunidad de agentes morales, su conciencia o autoconciencia o la determinación o indeterminación de sus operaciones (Dennett, 1985, pp. 5, 10-12).

En un orden de ideas parecido, Paul Churchland (1995) sugiere que la neurofisiología que conocemos, una vez completa, podrá dar cuenta cabal de la mente, aunque esta ciencia no se adecue a nuestras formas comunes de comprender lo mental, detalle realmente poco interesante dado que buscamos una teoría de la mente, y la psicología del sentido común dista de ser siquiera una teoría.

Nuestra concepción de sentido común acerca de los fenómenos psicológicos constituye una teoría radicalmente falsa, una teoría tan esencialmente defectuosa que tanto sus principios como su ontología serán finalmente [eventually] desplazados, más que reducidos con fluidez, por una neurociencia completa (Churchland, 1995, pp. 43 y 49).

En otro costado del debate podemos encontrar a John Searle. En su opinión, y abiertamente en contra de lo dicho, ya tenemos suficiente material para dar una explicación satisfactoria de la mente, que además da cuenta de los usos ordinarios del lenguaje mentalista y de la psicología de sentido común. Searle (1996) considera que la categoría de causalidad emergente es el modelo explicativo para los fenómenos mentales tal como hablamos de ellos en el lenguaje ordinario.

El famoso problema mente-cuerpo, la fuente de tantas controversias durante los dos últimos milenios, tiene una solución muy simple. Esta solución ha estado al alcance de cualquier persona culta desde que empezaron a realizarse, hace más o menos un siglo, trabajos serios sobre el cerebro y, en un sentido, todos sabemos que es verdadera. Tal solución es la siguiente: los fenómenos mentales están causados por procesos neuropsicológicos del cerebro y son a su vez rasgos del cerebro (Searle, 1996, pp. 15).

La conciencia es una propiedad causalmente emergente de los sistemas. Es un rasgo emergente de ciertos sistemas de neuronas en el mismo sentido que la solidez y la liquidez son rasgos emergentes de sistemas de moléculas. La existencia de la conciencia puede ser explicada por las interacciones causales a micro-nivel entre elementos del cerebro (Searle, 1996, p.122).

Como se ve, la filosofía de la mente está llena de una gran cantidad de inquietudes que suscitan a

su vez distintas respuestas, especulaciones, teorías y posiciones. De todas maneras, en el conjunto de las discusiones contemporáneas en torno al problema de la mente pueden seguirse rastreando tres ejes transversales: (1) el conocimiento de la mente, (2) el estatus ontológico de la misma y, (3) la semántica del lenguaje psicológico de las creencias, los deseos, las intenciones y la conciencia. Estos ejes se entrecruzan y llegan a generar una situación aporética que se puede cifrar en un argumento circular monótono como el siguiente:

La pregunta epistemológica central sería *¿cómo conocer la mente?* La aparente unidad de esta cuestión disfraza una diversidad de polémicas: ¿cómo hablar en tercera persona de los fenómenos de primera persona?, ¿son nuestros modelos científicos lo suficientemente potentes como para explicar la mente, o son siquiera los apropiados para hacerlo?, ¿qué tipo de conocimiento es posible tener sobre la mente?, ¿tenemos alguna restricción para conocerla?, ¿a qué se debería ella y en qué podría consistir? Estas preguntas, consideradas desde una perspectiva ontológica, caen en un error argumentativo, pues la única posibilidad de que sean razonables es la presuposición de que la mente es algo y que es, además, algo que podemos conocer. Parece entonces que la cuestión epistemológica exige precisiones ontológicas, remite a la cuestión ontológica, además de suponer, claro está, que nuestro vocabulario y lenguaje psicológico en general es adecuado para hablar de los fenómenos mentales.

La pregunta ontológica central sobre la mente es *¿qué es la mente?* y, al igual que la pregunta epistemológica, es solamente un disfraz de una serie de inquietudes: ¿es la mente algo complejo o algo simple?, ¿cuáles son sus rasgos esenciales?, ¿qué significa afirmar su existencia o negársela? Si valoráramos esto desde una perspectiva epistemológica, en este caso también caemos en el error argumentativo señalado, pues las preguntas que interrogan por el estatus ontológico de la mente, suponen que podemos decir algo de ella, que la conocemos o por lo menos podemos conocerla satisfactoriamente; razón por la cual el problema ontológico remite a la cuestión epistemológica, que al ser considerada nos conducirá nuevamente

a los supuestos ontológicos, y que además presupone también la corrección de todo nuestro lenguaje sobre lo mental.

La filosofía contemporánea de la mente es entonces un completo rompedero de cabeza en tres sentidos: para abordar el problema de la mente tenemos que (1) romperle la cabeza a alguien para ver cómo funciona o (2) rompemos la cabeza nosotros construyendo teorías que den cuenta de ella en términos puramente conceptuales y no empíricos o (3) rompemos la cabeza pensando los problemas mismos que tienen las teorías, para terminar descubriendo un error lógico de círculo.

Si esta descripción es aproximadamente acertada, nos vemos enfrentados a una singular paradoja. Aunque la filosofía de la mente surgió como el análisis de los conceptos y el lenguaje psicológico tal como aparece en nuestra cotidianidad, los filósofos de la mente siguieron viendo que el problema era epistemológico u ontológico, y dejaron de lado el análisis conceptual en nombre del estudio empírico. Así, la filosofía de la mente terminó volviéndose una psicología empírica de segunda mano.

La concentración de la filosofía de la mente en las cuestiones ontológicas y epistemológicas se debe a una exacerbada propensión a hacer de la reflexión filosófica algo semejante a la ciencia. Sin embargo, esta sobreestimación de los aspectos ontológicos y epistemológicos de los problemas que nos ocupan ha hecho que perdamos de vista esa otra dimensión del problema mente-cuerpo que tiene que ver con la vida corriente de las personas y que dista de ser contemplada por las perspectivas científicas o científicistas.

La filosofía de la mente se ha concentrado en el problema de la *explicación* científica de lo mental y por eso ha privilegiado los métodos empíricos de investigación; sin embargo, ha desatendido el problema de *nuestra comprensión cotidiana* de lo mental y, consecuentemente, los métodos conceptuales de la investigación psicológica. Este descuido ha desarticulado la reflexión sobre lo mental de los intereses cotidianos, a pesar del relevante papel que cumple el lenguaje mentalista en la vida ordinaria de los hombres.

### Wittgenstein sobre lenguaje mentalista

Desde finales del siglo pasado y a comienzos del presente dos importantes conocedores de los problemas de los desarrollos de las neurociencias, la ciencia cognitiva y la filosofía de la mente llamaban la atención sobre algo parecido a lo que hemos dicho:

Algunos de los logros filosóficos que le debemos a Wittgenstein están en peligro de perderse. No porque su trabajo haya sido desplazado o puesto en la sombra por la luz de algún genio filosófico posterior. Más bien, sus contribuciones han sido descuidadas porque más y más filósofos, especialmente en los Estados Unidos, han querido modelar sus estudios según el patrón de una disciplina científica rigurosa, imitando el tipo de precisión característico de las matemáticas, y sosteniendo un sistema abstracto de inteligencia artificial como la meta de la filosofía de la mente (Kenny, 1984, pp. vii-viii).

La introducción de nuevas metáforas explicativas y de nueva terminología, inspiradas por el progreso en las ciencias de la neurología y la computación, dieron la apariencia de que los temas actuales de la filosofía de la mente no podrían estar más lejos de aquellos planteados por Wittgenstein medio siglo atrás. Creo que en este caso las apariencias nos engañan. Los problemas de la psicología filosófica todavía se asientan en, y están planteados originalmente en, términos de nuestros conceptos mentales cotidianos como *pensamiento*, *imaginación*, *sensación*, *razón* o *conciencia*. Estos conceptos, llevados a la reciente terminología científica, nos permitirán replantear los mismos problemas de un modo más sofisticado, en el mejor de los casos, y en el peor de ellos los cubrirán por un manto de humo de detalles técnicos. Introducir una rica variedad de nuevos datos *empíricos* acerca del cerebro y los sistemas nerviosos no será de mucha ayuda cuando estemos luchando con problemas conceptuales, aunque tales datos sean de gran interés por derecho propio; especialmente porque los conceptos han sido bien establecidos mucho antes y con independencia de esos recientes descubrimientos (Schroeder, 2001, p. vi).

Kenny y Schroeder insisten en que hay cierta desorientación del trabajo filosófico sobre la mente; especialmente el segundo es incisivo sobre el valor que tendría la investigación conceptual además de la investigación empírica. Ahora bien, ¿cómo entender las alusiones finales de Schroeder a un tipo de problemas psicológicos familiares para nosotros desde antes de los desarrollos de las neurociencias, y que además escasamente se

verán afectados por los logros de estas recientes disciplinas científicas?

Al menos una pista que tenemos para enfrentar esta importante cuestión es que la familiaridad de dichos problemas descansa en la familiaridad que tenemos con el uso corriente de los conceptos psicológicos. Mucho antes de las neurociencias y el cognitivismo, el vocabulario psicológico ya hacía parte de nuestras formas comunes y familiares de hablar. Sin embargo, el impacto de los nuevos descubrimientos empíricos en estas ciencias nos hace olvidar cómo funciona esta región del lenguaje. En opinión de Wittgenstein, necesitamos entonces una terapia que consiste fundamentalmente en recordar qué es el lenguaje para nosotros los humanos, y todas esas formas simples del habla que desde niños nos acompañan.

Las ideas de Wittgenstein sobre la mente se basan en una concepción del lenguaje que trata de poner de relieve los detalles más elementales de las distintas formas de hablar propias de la vida ordinaria. El concepto de *juego de lenguaje* desarrollado por el pensador austriaco, expuesto en las *Investigaciones filosóficas*, sintetiza este conjunto de detalles. Uno de ellos, el que más llama la atención por su frecuente olvido y tal vez uno de los más importantes, es que el papel del lenguaje en la vida humana es como el de una caja de herramientas:

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. -Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras (Wittgenstein, trad. 1988, §11).

El lenguaje es algo que tenemos a la mano y del cual nos servimos a cada momento para hacer las más diversas cosas. El lenguaje provee multitud de herramientas para hacer cosas en la vida corriente, para cumplir propósitos, para ejecutar acciones. Pero estas sutilezas que tienen los detalles sencillos son enormes.

Recordar que el lenguaje es algo de lo que los hombres nos servimos para hacer cosas muestra varios aspectos adicionales. Hacer cosas es actuar de ciertas maneras, luego el lenguaje está intrínsecamente entretelado con las acciones: “llamaré tam-

bién juego de lenguaje al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (Wittgenstein, trad. 1988, §7). Ahora bien, regularmente las acciones humanas deben su forma al propósito que tienen, conservan una dependencia de los fines para los que son realizadas. De ahí que decir que el lenguaje está entretelado con las acciones quiere decir que se usa para cumplir ciertos propósitos: “pregúntate: ¿En qué ocasiones, con qué finalidad, decimos esto? ¿Qué modos de acción acompañan a estas palabras? (¡Piensa en saludar!) ¿En qué escenas se usan; y para qué?” (Wittgenstein, trad. 1988, §489). Finalmente, Wittgenstein (trad. 1988, §§6 y 7) nos recuerda también que la forma que tenemos de hacer las cosas es aprendida, y su aprendizaje supuso interacciones con otras personas y con algunas cosas, interacciones cuyo ejercicio nos iba enseñando cuándo lo hacíamos bien y cuándo mal, cuándo usábamos una expresión correctamente y cuándo no.

Con esta recopilación de recuerdos Wittgenstein muestra el carácter intersubjetivo, intencional y normativo del significado de las expresiones<sup>4</sup>, y con este trasfondo de ideas podemos acercarnos a las

<sup>4</sup> Esta interpretación del Wittgenstein posterior es eminentemente pragmática. En esta interpretación del concepto de *juego de lenguaje* lo más destacable es que tanto los usos del lenguaje como las formas de vida se asumen como cuestiones empíricas, como cosas que suceden en *la vida efectiva* de los hombres, y precisamente por eso la interpretación queda cargada con un aire pragmático. Hoy, un tiempo después de la redacción del original, ya no sostendríamos esto, pues consideramos que tanto “juego de lenguaje” como “forma de vida” son herramientas metodológicas dentro de las ideas de Wittgenstein, y no un trasfondo o fundamento sobre el cual contrastar el sentido de las expresiones. Debemos estas ideas a algunas observaciones que el profesor Alfonso Flórez realizó sobre una versión pasada del texto.

Hemos conservado el aire pragmático pues el cambio de interpretación no modifica sustancialmente el punto central del texto: llamar la atención sobre la relevancia del estudio de lo mental tal como aparece en el habla de todos los días. Además, el acento pragmático captura al menos uno de los aspectos que quedarían incluidos como criterios de relevancia en situaciones específicas. Lo que debe entenderse es que la utilidad y la relación con la vida efectiva de los hombres no es una definición *esencial* de lo que es relevante, sino sólo *un criterio* de relevancia que se usa discrecionalmente. Una exposición detallada del concepto de juego de lenguaje es la de Suárez (1992). La interpretación metodológica, no pragmática, del Wittgenstein posterior puede estudiarse en Flórez (2001 y 2003).

expresiones psicológicas y al lenguaje mentalista en general. El trabajo consiste en examinar la “gramática” de las expresiones psicológicas.

Wittgenstein ilustra lo que llama una *investigación gramatical* diciendo que “si abandonamos la explicación, si decimos que, en última instancia, la *explicación* nos resulta indiferente, lo que queda es una estipulación gramatical. Se refiere al uso del enunciado” (Wittgenstein, trad. 1997, §432). La pregunta es entonces ¿cómo se usan las expresiones psicológicas en la vida ordinaria?, lo que es equivalente a ¿para qué usamos el lenguaje mentalista?, “porque recuerda que se trata de semejanzas y diferencias de conceptos, no de fenómenos” (Wittgenstein, trad. 1997, §472).

El análisis wittgensteiniano del lenguaje muestra, como hemos visto, una primacía de la intersubjetividad, es decir, una preeminencia de lo público sobre lo privado basada en el carácter práctico del lenguaje. Esto debe ayudar a entender que analizar la gramática de una expresión, preguntar por su uso en el lenguaje, es examinar un entramado de relaciones interpersonales, que también en algunos casos involucran objetos. Así pues, podemos arriesgar a decir que preguntar cómo se usa una expresión psicológica es preguntar por una forma de interacción.

Ahora bien, si el examen del lenguaje en general, y del psicológico en particular, muestra en primera instancia su carácter social, entonces podemos preguntarnos qué sentido puede tener una pregunta ontológica o una epistemológica como las reseñadas más arriba sobre la mente. Alguien podría responder que la filosofía de la mente tiene pretensiones de conocimiento, o que es conocimiento *de algo*, de la mente. De este modo, el vocabulario psicológico que empleamos no buscaría meramente entablar relaciones sociales, sino, sobre todo, dar cuenta de *ese algo*, de objetos y hechos reales del mundo, que son los que explican las teorías psicológicas.

Para ilustrar su pretensión cognitiva, los teóricos podrían colocarnos un ejemplo como el siguiente “¿Pretende Wittgenstein afirmar que cuando alguien dice “esto es un micrófono” lo que está haciendo es relacionarse socialmente, y no refiriéndose a un objeto, al micrófono? ¡Im-



posible! Bueno, pues así como con aquella expresión nos referimos al micrófono, en filosofía de la mente nos referimos a la mente”.

Esta sugerente respuesta no alcanza a refutar las ideas de Wittgenstein, pues él no afirma que el lenguaje sea herramienta exclusiva para la interacción social, sino que, como toda herramienta, sirve para varias cosas. ¿Quién no ha martillado con una piedra, o destapado una caja con un atornillador!? Pero ¿quién negaría que la función primaria de la piedra no es propiamente martillar, ni la del atornillador abrir cajas? De manera semejante, una expresión tiene unos usos primarios y otros secundarios, y todos están definidos por las distintas finalidades con las que hablamos. Un ejemplo de la distinción entre estos diversos usos es cómo funcionan y para qué se usan las imágenes mentales:

Se piensa muy a menudo que al niño le viene a la mente la figura de la cosa cuando oye la palabra. Pero entonces, si sucede esto ¿es ésta la finalidad de la palabra? -Sí, *puede* ser la finalidad. -Puedo imaginarme tal empleo de las palabras... Pero en el lenguaje [del ejemplo de la tribu de constructores de *Investigaciones filosóficas* §2] no es la finalidad de las palabras provocar imágenes (pudiera ciertamente descubrirse que es provechoso para la verdadera finalidad) (Wittgenstein, trad. 1988, §6).

Así pues, cuando hacemos referencia a un objeto, también hay en esa referencia otras finalidades de uso de la expresión. De manera semejante, cuando usamos expresiones psicológicas los posibles usos referenciales o cognitivos que pueda tener nuestra expresión están subordinados a otros.

Si le decimos a alguien “me duele el estómago” por supuesto le estamos informando algo, le damos a conocer algo, pero, ¿es esta la finalidad de nuestra expresión? Si una persona ha entendido lo que le decimos, sabe que no estamos *simplemente* informándole, sino que le informamos *para que* nos consuele, nos traiga un calmante o nos recomiende un médico, por ejemplo; no sólo *para que* lo adicione a su lista personal de características nuestras. Así, en el vocabulario psicológico del dolor, por ejemplo, puede haber elementos epistémicos, pero sin duda ellos no son los relevantes en muchos casos de la vida ordinaria. Esto es lo que significa la subordinación de los usos

ontológicos o epistemológicos de las expresiones psicológicas.

Desorientador paralelo. ¡El grito es una expresión de dolor –la proposición, una expresión del pensamiento!

Como si la finalidad de la proposición fuera a hacerle saber a uno cómo se siente otro: sólo que, por decirlo así, en el aparato pensante y no en el estómago. (Wittgenstein, trad. 1988, §317).

En resumen, con su análisis de las expresiones psicológicas Wittgenstein muestra que sólo son significativas bajo ciertas circunstancias públicas, y de cara a diversas finalidades. Sin embargo, habría que complementar estas idas explicitando en qué consiste ese tercer rasgo del vocabulario psicológico: su normatividad.

Según lo dicho, cuando le digo a alguien “me duele el brazo” el uso de la palabra *dolor* parece referirse a un *objeto privado*, interno, subjetivo, inescrutable, etc., que se encuentra en el *espacio interior* de mi vida mental. Efectivamente eso es así, sólo que el uso de esa expresión ordinariamente no tiene como finalidad dar a conocer las características de una *cosa en el mundo* que es “*mi dolor*”, sino que no apretemos fuerte la mano del doliente cuando lo saludemos, o que por favor no lo vayamos a empujar. Si nos fijamos con atención, el uso de la expresión del ejemplo cumple entonces una finalidad regulativa de ciertas interacciones sociales.

Al usar la expresión restringimos el potencial de interacciones que podemos tener con aquellos con los que hablamos. Estas acciones no son sólo motoras, sino también acciones de lenguaje. Cuando hablo de que *tengo jaqueca*, por ejemplo, lo que quiero comunicar no admite usos lingüísticos ulteriores como “*extúrpata*”, “*déjame verla*”, “*yo no la siento*”, “*a qué sabe*”, “*de qué color es*”, “*cómo me lo compruebas*”, etc. Así pues, una expresión psicológica demarca un conjunto de posibles interacciones comunicativas o no, excluyendo otro. Este carácter de permitir ciertas interacciones y excluir otras es lo que llamamos la normatividad del uso del lenguaje y, en este sentido, el vocabulario psicológico, antes de ser referencial o epistémico, es normativo, restringe lo que es una intervención correcta que funcione como interlocución exitosa de la expresión que lo contiene.

Este análisis tiene consecuencias importantes que no abordaremos en este escrito, y basta con eso sobre la opinión de Wittgenstein. Concluimos ahora muy brevemente explicitando lo que hemos llamado la propuesta de la relevancia.

### Relevancia, la importancia del enfoque en la comprensión de la mente

Empezamos elaborando un mapa elemental de algunas tesis y polémicas destacadas de la filosofía contemporánea de la mente en el que mostramos cómo sus problemáticas, propuestas y discusiones estaban atravesadas por una incertidumbre que viene a ser su rompedero de cabeza: la circularidad que hay entre los problemas epistemológicos y ontológicos a la hora de pensar la mente. Después introdujimos una lectura de Wittgenstein que iba exponiendo algunas de sus ideas en general, y algunas específicas sobre la mente destacando el carácter intersubjetivo, intencional y normativo de los usos lingüísticos. Lo que tenemos ahora entre manos es examinar cómo podría encajarse esta propuesta wittgensteiniana en el panorama descrito de la filosofía de la mente.

Es clara ya la idea de que el significado de las expresiones es algo público -con todo lo que esto implica- y de que las expresiones psicológicas tienen un carácter regulador del discurso antes que uno referencial o epistémico. Dado esto, para completar el aporte wittgensteiniano en filosofía de la mente, es necesario abordar el problema de qué es una perspectiva filosófica de estudio, pero este asunto sólo lo trataremos en una línea de la investigación, puesto que la concepción de la filosofía en Wittgenstein es muy amplia como para detenernos ahora en ella.<sup>5</sup>

Sea lo que sea, la filosofía es algo que está por encima o por debajo de la ciencia pero no es ciencia (Wittgenstein, trad. 1994, 4.111). Este es el punto que más nos interesa resaltar, pues hemos mostrado la enorme relevancia que tiene la ciencia en las discusiones de filosofía de la mente. Si la filosofía no es una ciencia, no se ocupa de lo mismo

que ella ni trabaja de la misma manera. La ciencia se ocupa del mundo empírico mediante indagaciones empíricas. La filosofía se ocupa de las expresiones y los conceptos mediante la aclaración de su funcionamiento en la vida ordinaria.

Cuando los filósofos usan una palabra —“conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre”- y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?

*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano (Wittgenstein, trad. 1988, §116).

De inmediato asalta la pregunta ¿es entonces la filosofía lo mismo que la lingüística? Por supuesto que no. Una característica esencial de la ciencia es su pretensión cognitiva, la ciencia se pretende conocimiento. Si la filosofía no es ciencia, entonces no es conocimiento, y si no es conocimiento, entonces, a diferencia de la lingüística, no pretende sistematizar el lenguaje; su tarea es, más bien, aclarar los usos que hacemos de él en la vida ordinaria, con el fin de evitar confusiones y problemas que no sean más que rompederos de cabeza.

Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. La experiencia ‘de que se puede pensar esto o aquello, en contra de nuestros prejuicios’ -sea lo que fuere lo que esto pueda querer decir- no podría interesarnos. Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son, ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: *a pesar de* una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje (Wittgenstein, trad. 1988, §109).

Dicho esto, es claro que para Wittgenstein un estudio filosófico de la mente no es otra cosa que el análisis de las expresiones psicológicas que se hace con miras a evitar los chichones que podemos hacernos al tratar de rompernos la cabeza *pensando* en ellas. “Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple

<sup>5</sup> Una exposición corta en Hacker (1998), pp. 11-21.

sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje” (Wittgenstein, trad. 1988, §119).

Qué golpe contra los límites del lenguaje el que nos damos cuando tratamos de explicar los estados de primera persona en términos de tercera persona. Enorme chichón el que sale cuando nos preguntamos dónde queda la mente o el alma y, al abrir la cabeza de alguien, no encontramos más que materia gris y blanca. Golpe y chichón ocurren por la presuposición de que la mente se puede tratar como un objeto, y entonces explicarla como una entidad sujeta a las leyes físicas.

Para Wittgenstein, los problemas ontológicos y epistemológicos sobre la mente no son filosóficos en modo alguno y, además, considerados desde una perspectiva filosófica, no son más que cuestiones sinsentido, pues si por casualidad en el día a día utilizamos expresiones psicológicas para referirnos a un dolor como si fuera una cosa, un objeto, tal uso está subordinado a otro, y por lo tanto un estudio filosófico de la mente como objeto sería un estudio secundario, irrelevante para la cotidianidad, aunque quizá no para la ciencia.

Dicho esto, se ve que lo que abusivamente podríamos llamar la perspectiva wittgensteiniana en filosofía de la mente no tiene que ver en absoluto con lo que hoy llamamos filosofía de la mente. Más bien podemos interpretarla como un cambio de perspectiva en la contemplación de los problemas, que hace que muchas de las aporías y confusiones de la ciencia cognitiva contemporánea desaparezcan. Para Wittgenstein el problema de la mente en perspectiva filosófica no es ontológico ni epistemológico, sino gramatical; y esto no significa que la neurociencia y la ciencia cognitivas estén trabajando inútilmente, sólo que ellas no son filosofía, y que, filosóficamente hablando, sus problemas son irrelevantes, tanto como pueden serlo para la vida corriente.

La perspectiva de la relevancia en filosofía de la mente sería la posición que pretende deshacerse de una cantidad de problemas que, a pesar de parecer muy serios y merecedores de un tratamiento riguroso, no son más que confusiones en el uso de las expresiones y por eso necesitan aclaración.

Los problemas que surgen de una mala interpretación de nuestras formas lingüísticas tienen el carácter de lo *profundo*. Son profundas inquietudes; se enraizan tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje – preguntémosnos: ¿Por qué sentimos como *profundo* un chiste gramatical? (Y esa es por cierto la profundidad filosófica) (Wittgenstein, trad. 1988, §111).

Nuestras formas de hablar de lo mental muestran que la mente no es algo como un objeto y que no se lo puede tratar como tal. Las expresiones psicológicas no se refieren a la mente sino por casualidad, más bien son herramientas para interactuar socialmente de una determinada manera, por eso las preguntas ontológicas y epistemológicas sobre la mente son simplemente irrelevantes, de ahí que la filosofía contemporánea de la mente no sea falsa, sino un completo sinsentido. Rige todavía lo dicho en 1921: “la mayor parte de las proposiciones que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas” (Wittgenstein, trad. 1994, 4.003).

En suma, al señalar que los problemas de la filosofía de la mente no revisten una exclusiva importancia científica, sino que ocupan un lugar destacado en los intereses de la vida del hombre común, hemos abierto un doble aspecto de un mismo asunto: el problema mente-materia. Infortunadamente, buena parte de la investigación psicológica, filosófica y científica sobre la mente ha descuidado uno de los dos aspectos, pues se ha concentrado en la dimensión empírica y técnica. El resultado ha sido una sobreestimación del valor de la investigación empírica en los estudios de la mente cuyo objetivo es la *explicación* de lo mental, y una subestimación y desplazamiento de los aportes que una investigación conceptual puede hacer cuyo objetivo es la *comprensión* de los fenómenos mentales en la vida corriente. El principal campo de aplicación de este olvidado enfoque es el conflicto psicológico en la vida ordinaria, antes que los debates teóricos en los centros de investigación.

En la interpretación que hemos ofrecido, la ciencia cognitiva sufre un grave problema, pues su labor está centrada en la investigación de la mente en los aspectos menos pertinentes y centrales de ella en la vida humana. Lo que hemos llegado a consi-

derar la perspectiva wittgensteiniana pretende abordar la mente en lo que de ella es relevante en la vida cotidiana de los hombres. En suma, consideramos que una investigación de la mente no puede dejar de lado los aspectos no científicos que ella conlleva, de modo que siempre tenga lugar una consideración no empírica de los problemas que plantea; esto puede significar que aun cuando tengamos todos los conocimientos posibles sobre la mente, podemos sentir que las grandes cuestiones de la vida aún no han recibido respuesta, y que entonces una solución científica puede no decir nada a la vida humana. En estos casos, quizá la filosofía pueda decir algo valioso nuevamente a la psicología.

### Referencias

- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Nueva York: Oxford University Press.
- Churchland, P. M. (1995). El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales. En E. Rabossi (Comp.), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva* (pp. 43-67). Buenos Aires: Paidós.
- Dennett, D. (1985). Sistemas intencionales (Rafael Vidal, trad.). *Cuadernos de crítica*, 40, México: UNAM.
- Dennett, D. (1995). *La conciencia explicada* (Sergio Balari trad.) Barcelona: Paidós.
- Flórez, A. (2001). Juegos de lenguaje y significado. En J. J. Botero (Ed.), *El pensamiento de L. Wittgenstein* (pp. 111-126). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Flórez, A. (2003). Juegos de lenguaje y filosofía. En J. J. Acero, L. Flórez, & A. Flórez (Eds.), *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein* (pp. 105-116). Granada: Comares.
- Hacker, P. (1998). *Wittgenstein* (Raúl Melendez trad.). Bogotá: Norma.
- Hierro-Pescador, J. (2005). *Filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva*. Madrid: Akal.
- Kenny, A. (1990). *El legado de Wittgenstein* (José A. Robles trad.). México: Siglo XXI.
- McGinn, C. (1991). *The problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell.
- Moya, C. (2004). *Filosofía de la mente*. Valencia: Universitat de València.
- Nagel, T. (2004). What is it Like to be a Bat? En J. Heil (Ed.) *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology* (pp. 528-238). Oxford: Oxford University Press.
- Ryle, G. (trad. 2005). *El concepto de lo mental* (Eduardo Rabossi trad.). Barcelona: Paidós.
- Schroeder, S. (2001). *Wittgenstein and the Contemporary Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. Nueva York: The Free Press.
- Searle, J. (1996). *El redescubrimiento de la mente* (Luis M. Valdés trad.). Barcelona: Crítica.
- Stern, D. (1995). *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Suárez, L. E. (1992). Sobre juegos y otros divertimentos. *Universitas Philosophica*, 17-18, 117-131.
- Wittgenstein, L. (trad. 1988). *Investigaciones filosóficas* (C. U. Moulines & A. G. Suárez trads.). México: UNAM-Crítica. (Trabajo original publicado en 1953).
- Wittgenstein, L. (trad. 1994). *Tractatus Lógico-Philosophicus* (Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera trads.). Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1921).
- Wittgenstein, L. (trad. 1997). *Observaciones sobre filosofía de la psicología. Vol. I*, (Luis Felipe Segura trad.) México: UNAM. (Trabajo original publicado en 1980).