

Wittgenstein, ¿monista? La visión aspectual como clave para solucionar el problema mente-cuerpo

Jorge F. Morales Ladrón de Guevara
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
jorgemlg@gmail.com

*Decir «el alma está en mi cuerpo» o «dentro de mí» es
un curioso giro idiomático. Habría que decir «soy esto».*

Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos*, J-386

I

¿Cuál es *exactamente* la naturaleza de la mente? Esta pregunta es la que subyace al famoso problema mente-cuerpo. Las respuestas, si bien divergentes, han tendido a unificar sus criterios en los últimos años estableciendo a la conciencia como eje toral de las investigaciones sobre la mente. Poco consenso hay, sin embargo, en el significado del término «conciencia» aunque para la mayoría resulta indispensable incluirlo. En buena medida el problema mente-cuerpo consiste en la dificultad de comprender la relación entre la conciencia y el mundo denominado material. El cerebro, normalmente representado como un objeto descriptible por la física, y en este sentido no-consciente y con un modo de existir objetivo, parece ser el responsable de la existencia de la conciencia, algo no descriptible por la física y con un modo de existir subjetivo. Cómo ocurra esto es precisamente el problema, pues no parece ser razonable a la luz de ninguna explicación; al menos no tenemos hasta ahora herramientas epistémicas suficientes para dar una explicación precisa de ello.

En este trabajo intentaré mostrar cómo la concepción de lo mental en la obra de Wittgenstein, principalmente en las *Investigaciones filosóficas* y en el *Cuaderno azul*, ofrece una respuesta interesante y poco explorada del problema mente-cuerpo. En un primer momento reconstruiré las posibles alternativas para responder el problema de las otras mentes y mostraré que el argumento conductista clásico, en ocasiones atribuido a Wittgenstein, en realidad no es sostenido por él. Esto me permitirá, en una segunda instancia, mostrar la concepción de ser humano que subyace a su filosofía, para, en un tercer momento, mostrar que su noción de la visión aspectual es útil para comprender precisamente la descripción simultánea de algo como físico y mental.

II

Entre los muchos intentos para explicar la mente se encuentra el conductismo. Si bien es una corriente surgida fuera del terreno de la mera especulación filosófica, el conductismo se ha convertido en moneda corriente de muchas explicaciones en filosofía de la mente. Esto puede parecer sorprendente pues, *grosso modo*, el conductismo se encarga de eliminar —en algún sentido u otro— aquello que precisamente más interesaba: la conciencia. Con el riesgo de simplificar la historia, podemos decir que ante la dificultad que ofrecía el psicoanálisis de penetrar en los recovecos de la mente y del inconsciente humanos, psicólogos de la primera mitad del siglo XX como Watson y Skinner decidieron que lo que ocurriera *dentro de la caja negra*, i.e., la mente, no sería relevante. La ciencia psicológica sólo podía levantar el vuelo atendiendo conductas públicas observables relegando como no científico el estudio de las experiencias privadas o subjetivas¹.

¿Cómo estudiar la mente sin estudiarla? Ése es el gran problema que presenta el conductismo. Sin embargo, los problemas

¹ La mayor parte de la historia de la filosofía de la mente reciente asume una u otra forma de conductismo: funcionalismo, teoría de la identidad, inteligencia artificial, etc. Cf. John R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: MIT Press 1992, pp. 27-57.

nunca vienen solos, mucho menos los filosóficos. El conductismo surgió no como una teoría de la mente, sino como una metodología para el estudio de pacientes bajo tratamiento psicológico. Ante las dificultades que ofrecía el psicoanálisis de inaccesibilidad y falibilidad, los conductistas determinaron que sólo los datos de entrada y salida eran públicamente observables, y por lo tanto debían limitarse a su análisis. Esto permitiría un criterio estricto de intersubjetividad. Con esto se generó lo que en filosofía se conoce como el problema de las otras mentes. ¿Cómo saber que los otros no son zombis o autómatas? La conducta de un buen autómata sería exactamente igual a la de un sujeto consciente, y sin el criterio de conciencia y subjetividad no parece haber manera de distinguirlos².

Son conocidos los ataques a Wittgenstein por el conductismo sostenido principalmente en *The Blue Book*³ [BB] y en las *Philosophische Untersuchungen*⁴ [PU]⁵. Diversas aseveraciones en ambas obras y la fuerte crítica al dualismo de tipo cartesiano y a la introspección parecen etiquetarlo como un verdadero conductista. En lo que sigue reconstruiré los argumentos del propio Wittgenstein que han dado pie a esta interpretación e intentaré mostrar que, lejos de asumir el conductismo, su crítica lleva a una concepción monista no-reduccionista de la mente⁶.

² Esta idea es la que permite que el Test de Turing sea posible. Si las respuestas de una máquina son indistinguibles de las que daría un ser humano, entonces decimos que la máquina ha pensado pues el único criterio admisible son los datos de salida. Cf. Alan TURING, «Computing Machinery and Intelligence», *Mind* LIX-236 (1950), pp. 433-460; John R. SEARLE, «Minds, Brains, and Programs», *The Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), pp. 417-457.

³ *The Blue and Brown Books* [BB], New York: Harper Colophon Books 1965.

⁴ *Investigaciones filosóficas* [PU], trads. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas 2003.

⁵ Para un recuento bastante completo sobre el debate sobre la adscripción o no de conductismo a la filosofía de Wittgenstein, cf. Grant LUCKHARDT, «Wittgenstein and Behaviorism», *Synthese* 56 (1983), pp. 319-338.

⁶ Siempre es fundamental contextualizar las discusiones filosóficas para tener en mente los alcances y objetivos de éstas. En el caso de Wittgenstein es aun más importante dado el estilo críptico y lacónico de sus escritos. Enuncio algunos de los temas que considero se hallan en el trasfondo de la discusión del conductismo en su obra:

a. *El pragmatismo de William James*. Wittgenstein fue un gran lector de James y esto se nota no sólo por ser uno de los pocos autores citados en las *Investigaciones*, sino por la nece-

El problema central que dará lugar a toda la discusión sobre el conductismo puede resumirse en las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las condiciones de adscripción de experiencias a otro que no sea yo mismo? ¿Cómo sé si alguien sufre? ¿Cómo sé si alguien está alegre? Si sólo tengo acceso a mi propio dolor, ¿cómo estar seguro de que alguien más padece? Wittgenstein considera que hay varias soluciones posibles a estas interrogantes, pero refutará todas ellas para finalmente proponer su propia respuesta:

1. *Analogía*. Es un recurso usual en la historia de la filosofía. Consiste en decir que, por ejemplo, como cuando yo tengo un dolor, grito, entonces cuando alguien más grita *infiere* que también tiene un dolor. Pero Wittgenstein afirma que es una inducción demasiado arriesgada, pues estaríamos induciendo la existencia de todos los dolores del mundo a partir de un solo caso: el nuestro (PU 293). «Dices que cuidas al que gime porque la experiencia te ha enseñado que tú mismo gimes cuando sientes esto o aquello. Pero, puesto que tú tampoco haces tal silogismo, entonces podemos abandonar la fundamentación por analogía» (*Zettel* 537)⁷. En efecto, cuando nosotros gemimos no realizamos ningún tipo de analogía entre nuestros gritos y nuestro dolor, por lo que no sería válido decir que en el caso de los demás sí aplicamos esa analogía. Hay, más bien, un «conocimiento» directo entre conducta y experiencias tanto en

sidad de explicar el significado de un término por su uso, por sus consecuencias prácticas diría James. Las ideas del filósofo de Harvard conducirían con el tiempo al surgimiento del conductismo según confesión del propio Skinner.

b. *Sense-data*. Russell considera que el único verdadero nombre propio es «esto» pues es el único que verdaderamente denota el pensamiento del hablante aludiendo directamente a los datos sensibles que tiene presentes en la mente. Wittgenstein tendrá presente esta discusión e intentará refutar la posición de Russell.

c. *El solipsismo*. Wittgenstein está completamente en contra del solipsismo, postura según la cual sólo conocemos nuestros propios estados mentales y son ellos los únicos que propiamente podemos denominar experiencias.

d. *El dualismo*. El problema de interpretar al yo como una entidad independiente del cuerpo del individuo o como una sustancia etérea motivará muchas de las discusiones de la obra de Wittgenstein.

⁷ *Zettel* [Z], trads. Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas 1997.

nuestro caso como en el de los demás⁸.

2. *Realismo ingenuo*. En ocasiones puede decirse que no hay duda al respecto del acceso a la subjetividad ajena y que por tanto basta con afirmar que de hecho conocemos las otras mentes. Esto, claro, no es una solución al problema sino la disolución del mismo. Y aunque Wittgenstein es partidario de la disolución de los problemas, también es consciente de que hacerlo no es tan sencillo. «No hay respuestas de sentido común para un problema filosófico. Se puede defender el sentido común ante los ataques de los filósofos solamente resolviendo sus enigmas, *i.e.*, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; no reafirmando las opiniones de sentido común» (BB, 58-59).

3. *Solipsismo*. El solipsista afirma que él «sólo puede saber que él tiene experiencias personales, no que nadie más las tiene» (BB, 48). El solipsista considera que sólo puede sentir su propio dolor y que por tanto no tendría sentido decir que alguien más tiene dolor o, más bien, experiencia alguna, porque la palabra «dolor» estaría reservada para sus propias experiencias. Pero es justo en el marco de esta discusión que Wittgenstein dice: «Lo que hay que hacer en estos casos es siempre ver cómo las palabras en cuestión son *usadas de hecho en nuestro lenguaje*» (BB, 56). Y, si lo pensamos bien, decimos que alguien más tiene dolor cuando se comporta de cierta manera: grita, se mueve, nos lo expresa con lenguaje, etc. No utilizamos los términos de experiencia para referirnos sólo a nuestras propias experiencias, como piensa el solipsista, sino para describir también experiencias de otras personas. Wittgenstein tiene un fuerte resquemor en contra de la primera persona y la introspección. «¡No intentes analizar en ti mismo la vivencia!» (PU II, XI, p. 469), nos dice en las *Investigaciones*. El uso de los términos de experiencia se da al examinar otras vivencias. En este contexto

⁸ Pongo conocimiento entrecomillado porque, como apuntaré más adelante, en el caso de las experiencias propias Wittgenstein considera que hablar de conocimiento es un sinsentido, pues sólo puede haber conocimiento donde también puede no haberlo. Pero en el caso de las experiencias personales es un sinsentido hablar de desconocimiento.

también es importante recordar la crítica a lo largo del *Libro azul* al uso del término «yo», pues la gramática tiende a engañarnos y hacernos pensar que hay un «yo real», un objeto que soy «yo», cuando esto no es así.

4. *Conductismo*. Dadas las críticas a los tres tipos de respuesta anteriores, parecería que el conductismo es la única vía aceptable para Wittgenstein. Sin embargo, se debe distinguir entre el conductismo tradicional donde no hay conocimiento de las otras mentes y un conductismo —el que propone Wittgenstein— donde sí es posible conocer la mente a través de la conducta.

a. Conocimiento de la conducta, pero no de la mente. El término «conducta» suele apelar a manifestaciones públicas del cuerpo motivadas voluntaria o involuntariamente. La mente, a diferencia del cuerpo, se caracteriza por no ser pública, por ser algo precisamente incorpóreo o etéreo. La reacción más natural probablemente sea pensar que es imposible acceder a lo incorpóreo a través de lo corpóreo, y por ello debemos contentarnos con conocer la conducta pública. Mente y cuerpo, o incorpóreo y corpóreo, son categorías distintas, aparentemente incompatibles. «Nos parece paradójico que, en un mismo informe, mezclemos en una especie de revoltijo los estados del cuerpo y los de la conciencia: “Sufría grandes tormentos y se agitaba constantemente”» (PU 421). En efecto, no parece que tengan demasiado que ver los aspavientos con el dolor. Un claro indicador de esto es que es fácil pensar en un actor agitándose *fingiendo* un dolor; o, al revés, un individuo con la corteza motriz dañada pero con los canales de la sensación intactos, así, si se le acercara fuego a una mano por ejemplo, no podría manifestar su sufrimiento pero igual sufriría. Conciencia y conducta parecen ser incompatibles por lo que debemos ceñirnos al conocimiento de lo público.

b. Conocimiento de la mente a través de la conducta. La posición de Wittgenstein, sin embargo, rechazará la posibilidad de 4.a al decir que la mente de los otros sí es cognoscible, al menos en algún grado, sólo a través del cuerpo. En algún sentido porque no son distintos uno de la otra, y por ello mismo es la única forma viable de hacerlo. Simplemente, el cuerpo es criterio de la mente.

El resto de este apartado lo dedicaré a explicar la solución de Wittgenstein. Con respecto a la aparente paradoja planteada en 4.a, Wittgenstein continúa diciendo: «¿Pero tienes algo que objetar cuando digo: “Estos tres soportes le dan firmeza a la construcción”?» (PU 421). No parece que «tres» y «construcción» sean términos de la misma categoría. ¿Por qué no nos sorprende esta proposición? La respuesta de Wittgenstein es que no deben sorprendernos ni una ni otra. En efecto, hay una mezcla de juegos de lenguaje cuando se habla de mente y cuerpo, pero es una mezcla que no debe generar paradoja alguna. Sólo si no comprendemos la gramática surgen las paradojas, y es por ello que se preocupa por analizarla.

La solución de Wittgenstein al problema de la conciencia y de las otras mentes, y con ello al problema mente-cuerpo, está íntimamente relacionada con la discusión sobre si la mente tiene un correlato físico o no. Vimos ya que no hay problema en mezclar categorías o juegos del lenguaje siempre y cuando comprendamos la gramática de las proposiciones.

Es correcto decir que pensar es una actividad de nuestra mano al escribir, de nuestra laringe, de nuestra cabeza y de nuestra mente, siempre y cuando comprendamos la gramática de estas proposiciones. Y es, además, extremadamente importante darse cuenta de cómo, al malinterpretar la gramática de nuestras expresiones, somos llevados a pensar que alguna de estas proposiciones en particular nos da el asiento *real* de la actividad de pensar (BB, 16).

Para Wittgenstein el pensamiento y también la conciencia son actividades, no entidades. Y normalmente para describir una actividad es necesario el movimiento y éste depende de la realidad típicamente denominada física. Wittgenstein es muy claro cuando afirma que «un “proceso interno” necesita criterios externos» (PU 580). Y también cuando advierte que «pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y que pueda separarse del hablar, algo así como el Maligno tomó la sombra de Schlemiel del suelo» (PU 339). No es posible separar el pensar del hablar, no es posible, pues, hacer lo primero sin lo segundo; y esto es sólo un caso concreto de la relación entre la mente y el cuerpo. No es

posible la mente sin el cuerpo. El cuerpo es criterio de la mente, la manifiesta⁹. Y es en este contexto que adquiere sentido la expresión que encontramos en la segunda parte de las *Investigaciones*: «El cuerpo humano es la mejor figura del alma [mente] humana» (PU II, IV, p. 417).

Con esta respuesta salen a relucir los dos problemas del conductismo que planteaba al inicio. Bajo la versión clásica parece que la mente más que descubrirse a través de la conducta queda oculta detrás de ella. Da la impresión de que en realidad se quiere negar todo proceso interno, toda actividad mental. La respuesta de Wittgenstein es muy clara. El error es gramatical. Ante esta solución, se pregunta retóricamente: «¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana?» (PU 307). En efecto, parece que se ha negado el proceso mental. Pero Wittgenstein explícitamente reconoce que no lo quiere negar (PU 308). Lo que niega «es que la figura del proceso interno nos dé la idea correcta del empleo de la palabra recordar [i.e., de un proceso interno]» (PU 305). Cuando decimos que alguien recuerda, o siente, o piensa, no *utilizamos* estas palabras para aludir a un proceso interno. Sólo las usamos cuando hay alguna manifestación conductual que así lo indique: un movimiento, un gesto, una acción o una expresión lingüística. No es la mente la que ha sido negada, sino el uso de una cierta gramática que alude al reconocimiento de procesos internos *como criterio del uso de ciertas palabras*. Cuando decimos: «¡Déjalo tranquilo, está pensando!», no usamos esas palabras para referirnos al proceso interno, sino a la conducta que adopta quien necesita ser dejado en paz. Lo mismo para cualquier verbo mental.

Con todo esto el problema de las otras mentes no es ya completamente insoluble para Wittgenstein. El conductismo que rechaza es el que niega lo mental como una ficción. Es a través de la conducta en sentido amplio que conocemos lo mental (al menos en un grado relevante). La conducta es criterio de lo mental, para utilizar

⁹ Para una explicación de la importante noción de «criterio» y «síntoma» en la obra de Wittgenstein, cf. Pilar LÓPEZ DE SANTA MARÍA, *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona: Herder 1986, pp. 215-218.

la terminología del *Libro azul* y de las *Investigaciones*. Lo mental se manifiesta a través de la conducta y sólo a través de ella. No hay tal cosa como procesos internos; al menos el lenguaje de lo mental que tenemos no alude a ellos. El solipsista que alude a su propia experiencia utiliza mal el lenguaje pues no puede decir que *conoce* sus estados mentales, pues para que algo sea cognoscible también debe poder no serlo. Y es un sinsentido decir que alguien no conoce sus propios estados mentales (BB, 67-69; PU 288; PU II, IV, p. 417). Así que la única manera de *conocer* una mente en el sentido adecuado de conocer es a través de la conducta. Lo que ocurre en el caso personal no es una introspección ni un proceso de pensamiento o cognición pues no está sujeto a duda o desconocimiento¹⁰. Por eso insiste Wittgenstein en que no debemos analizar en nosotros mismos las vivencias pues no sirven para comprender la mente como fenómeno general.

No hay problema del conocimiento de otras mentes porque éste resulta como fruto de la especulación filosófica, pero no es la reacción ordinaria en la interacción del día a día. Dice Wittgenstein que en nuestra habitación sí podemos imaginar que todos son autómatas, pero al salir a la calle y convivir realmente con personas no es posible hacerlo: «Esos niños ahí son meros autómatas; toda su vitalidad es meramente automática». Y o bien estas palabras no te dirán nada, o bien producirán en ti una especie de sentimiento siniestro (*unheimlich*), o algo parecido»¹¹ (PU 420). Dudar que la conducta normal de las personas esté vacía de contenidos mentales es algo siniestro¹².

¹⁰ «Wittgenstein muestra que las propias sensaciones no son objeto de conocimiento —al menos en el sentido ordinario del término— y, por lo tanto, tampoco de evidencia (...) Wittgenstein pone de manifiesto que, de no existir conexiones entre los eventos mentales y la conducta, los conceptos psicológicos resultarían inaprensibles incluso para el propio sujeto», en: LÓPEZ DE SANTA MARÍA, *Introducción...*, p. 209.

¹¹ La influencia del artículo de 1919 de Freud *Das Unheimliche* y del cuento de Hoffmann *Der Sandmann*, recuperado por Freud en el artículo citado, es claramente rastreable. Wittgenstein era un lector de Freud, una hermana suya incluso fue psicoanalizada por él. En el caso de Hoffmann podemos decir que formaba parte de la tradición literaria germánica de la época.

¹² Esta idea no cae en realismo ingenuo pues no es una mera negación del problema de las otras mentes, sino que se ha mostrado el error al negar la conducta como vía clara de

La idea de que la mente es reductible a lo conductual está completamente descartada. Y la idea de que lo mental se manifiesta a través de la conducta, permaneciendo sin embargo como una caja negra insondable también es descartada. La conducta es manifestación de lo mental, pero lo mental no queda tras ningún velo, sino que se hace transparente a través de la conducta; no hay nada oculto.

III

Una vez aclarado el tipo de conductismo sostenido por Wittgenstein es factible imaginar la respuesta que tendría para el problema mente-cuerpo. Si bien es arriesgado atribuir aseveraciones ontológicas a Wittgenstein, considero que sus compromisos lingüísticos implican una cierta concepción de cómo es el mundo. Aunque es poco controvertido que no es un dualista, esto no debe confundirnos y llevarnos a adscribirle, por oposición, un monismo materialista. Mi hipótesis es que su concepción es, por ponerle un nombre, «monista no-reduccionista». Con monismo me refiero a que sólo existe un tipo de «sustancia» o «cosa», por oposición a la versión cartesiana donde existe la *res cogitans* y la *res extensa* o algún dualismo de propiedades contemporáneo donde las propiedades mentales son de alguna manera *algo diferente* del cerebro que las produce¹³. Y por no-reduccionista entiendo simplemente que Wittgenstein no concibe que *sólo* exista el cuerpo o que mente y cuerpo sean una y la misma cosa, sin por ello dejar de ser monista.

Que no es reduccionista debe quedar claro por la discusión sobre el conductismo. Expresamente considera que la conducta no es lo único realmente existente. Él no se reconoce como un conductista enmascarado y se pregunta: «¿Por qué debiera yo negar que hay ahí un proceso mental?!» (PU 306). Probablemente las expe-

expresión y conocimiento de lo mental.

¹³ Cf. Jaegwon KIM, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge: MIT Press-Bradford Books 1998.

riencias mentales no sean *algo*, en el sentido sustancial del término, pero no por ello son una nada (PU 304).

Tampoco será un reduccionista fisicalista que considere que lo mental pueda ser explicado única y exclusivamente por reacciones neuronales en su mayoría ubicadas espacio-temporalmente en el cerebro. Hay por lo menos dos pasajes que así lo expresan con total claridad. Uno de las *Investigaciones* y otro de *Zettel*. En las *Investigaciones* Wittgenstein afirma que hay un sentimiento de insuperabilidad a partir del abismo entre la conciencia y los procesos del cerebro. «Dirijo mi atención de determinado modo a mi conciencia y me digo asombrado: ¡Se supone que esto ha de ser producido por un proceso cerebral!» (PU 412). Y es que considera que «una de las ideas filosóficas más peligrosas es, curiosamente, la de que pensamos con la cabeza o en la cabeza» (Z 605). En una posición cercana a la que después sostendrá Donald Davidson (1970) en «Mental Events», Wittgenstein afirma que «ninguna suposición parece más natural que la de que ningún proceso cerebral corresponde al asociar o al pensar; de manera que sería imposible leer en los procesos cerebrales procesos de pensamiento» (Z 608). Naturalmente esto echa por tierra el concepto moderno de causalidad, pero no tiene recelo alguno en desecharlo. Y esto no significa, por supuesto, que debemos postular entonces algún tipo de entidad o debemos hacer una profesión de fe en alguna entidad mental nebulosa (Z 609-611). Se trata más bien de una falta de correspondencia, como la que sugiere el monismo anómalo de Davidson, donde no es posible determinar con exactitud a través de una ley la situación fisiológica de un proceso de pensamiento¹⁴.

Por estas dos razones es claro que Wittgenstein considera falsas las visiones reduccionistas de la mente. No por ello, sin embargo, debemos apelar a un ego cartesiano o a alguna enteología etérea.

¹⁴ En el párrafo 612 de *Zettel* Wittgenstein muestra a través de una analogía cómo sería posible que el pensamiento funcionara con cierta dependencia del cerebro, pero donde claramente no fuera posible *ubicar* el pensamiento en ninguna parte del sistema nervioso. Para un análisis de esta analogía, cf. Karina Silvia PEDACE, «Notas sobre el paralelismo psicofísico y el emergentismo. O de cómo salir de la "botella cazamoscas"», *Análisis Filosófico* XXII-2 (2002), pp. 153-169.

Simplemente el ser humano es algo con una mente que se manifiesta a través de su cuerpo. Cuerpo y mente son dos categorías lingüísticas diferentes, y el problema del dualista sólo se presenta por el uso del lenguaje que hace de ellas. «Para que dos conceptos puedan oponerse deben ser del mismo tipo lógico, y las categorías de “mental” y “material” no lo son (...) Lo mental y lo material constituyen juegos lingüísticos diferentes, cuyos términos respectivos tienen funciones y reglas de uso distintas»¹⁵. ¿Por qué si se trata de categorías distintas, no hay oposición? Mi hipótesis es que no se oponen porque en el fondo se trata de *descripciones distintas de un mismo hecho*. No hay mente sin cuerpo (por eso el «conductismo» que propone Wittgenstein es, en algún sentido, la solución obvia al problema mente-cuerpo y al de las otras mentes), y el cuerpo sin mente no es propiamente humano. «Sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes» (PU 281). Esto significa que mente y cuerpo son *aspectos* indisolubles de un mismo ser: el hombre. Wittgenstein sostendría que «no atribuimos cierto tipo de operaciones a la mente y otras diferentes al cuerpo; atribuimos todas ellas a una misma cosa: a un ser humano viviente. El que sean cualitativamente diferentes y se adscriban de manera distinta no implica que haya en el hombre dos sujetos de operaciones. Lo mental y lo material no se corresponden con entidades diferentes, sino sólo con diferentes aspectos de un mismo ser»¹⁶.

Esta unidad humana queda evidenciada en el parágrafo 286 de las *Investigaciones filosóficas*:

¿Pero no es absurdo decir de un *cuerpo* que tiene dolor? — ¿Y por qué se siente un absurdo en esto? ¿En qué sentido no siente dolor mi mano, sino yo en mi mano? Qué clase de cuestión es ésta: ¿Es el *cuerpo* el que siente dolor? — ¿Cómo ha de decidirse? ¿Qué hace válido decir que *no* es el cuerpo? — Bueno, algo así: Si alguien tiene un dolor en la mano, no es la *mano* la que lo dice (a no ser que lo escriba) y no se le habla a la mano para consolarla, sino al paciente; se le mira a los ojos.

¹⁵ LÓPEZ DE SANTA MARÍA, *Introducción...*, p. 205.

¹⁶ LÓPEZ DE SANTA MARÍA, *Introducción...*, p. 229.

Sólo podemos saber del dolor en la mano de un hombre si éste así nos lo comunica, si mueve apresuradamente la mano, si grita, etc., es decir, a través de su conducta, pero esto no significa que la mente sea conducta o cuerpo o cerebro¹⁷. Éstas son, simplemente, manifestaciones a través de las cuales conocemos lo mental, pero lo mental no está ahí, y no podemos pretender buscar el lugar *real* o *único* donde se encuentre. Está en todo el hombre.

«Equiparar la mente a una caja viviente que contiene sus propios objetos y que se localiza o ubica en algún lugar del cuerpo es crear una mitología que engendra problemas o absurdos para los cuales no hay salida»¹⁸. Wittgenstein considera que su misión en la filosofía es «mostrarle a la mosca el camino de salida de la botella cazamoscas» (PU 309). Es precisamente en este contexto que aparece tan misteriosa afirmación. Se debe mostrar al filósofo que su concepción de cuerpo y mente como objetos distintos o de la conducta como un bastión infranqueable hacia la mente es errónea. Debe mostrarle el camino de regreso fuera de la trampa filosófica, pues dentro de la botella (con sus concepciones actuales) le resultará imposible salir.

IV

Ahora sólo queda un problema por resolver de los que planteé al inicio de este trabajo. Si bien puede parecer razonable que el ser humano no sea un compuesto de dos «cosas» opuestas, ¿de dónde surge el misterio en torno al problema mente-cuerpo? En el lenguaje cotidiano constantemente hacemos distinciones entre mente y cuerpo. No es raro escuchar la distinción entre problemas del espíritu y problemas físicos; esto es más claro cuando aludimos a enfermedades de uno u otro tipo. Además, las características de cada uno de los elementos de este binomio no son explicables en

¹⁷ El rol causal del cerebro es general, no específico de cada estado mental. Esto significa que no habría una correspondencia perfectamente identificable entre lo mental y lo cerebral.

¹⁸ Alejandro TOMASINI, *El pensamiento del último Wittgenstein*, México: Trillas 1988, p. 74.

términos de las características del otro elemento. Pero de esto es consciente Wittgenstein. Nunca deja de asegurar que se trata de, al menos, dos juegos del lenguaje distintos o de categorías distintas. ¿Cómo explicar entonces la unidad del hombre que he pretendido sostener a la par de la existencia de esta dualidad de “propiedades”?¹⁹ O para expresarlo en otros términos, ¿cómo podemos afirmar que realmente hay dos categorías «insertas» en una sola entidad? Si no pudiéramos responder estas preguntas tendríamos que ceder ante el fisicalismo reduccionista pues la existencia de lo que usualmente denominamos físico es mucho más evidente que la de lo que usualmente denominamos mental.

Me parece, sin embargo, que sí hay una clave de interpretación dentro de la propia obra de Wittgenstein para explicar este oxímoron de unidad-dualidad: la visión aspectual. En la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*, especialmente en la sección XI, Wittgenstein analiza ampliamente la noción de «ver» (*sehen*) distinguiendo dos modos de emplear esta palabra. El primero, simple, cotidiano, directo. Es el empleo de «ver» que hacemos cuando alguien nos pregunta: «¿Qué ves allí?» —“Veo esto” (a lo cual sigue una descripción, un dibujo, una copia)» (PU II, XI, p. 445). Se trata del ver fenoménico descrito de la manera más sencilla, directa y, me atrevería a decir, empirista posible. El otro modo de ver es, en cambio, complejo, indirecto, influenciado por una serie de conocimientos, situaciones e interpretaciones que arrojan una noción del ver completamente modificada.

Los ejemplos sobran. Uno podría ser el caso de un sujeto que mire dos fotografías y sólo vea en cada una, una chica semidesnuda de espaldas. Mientras que el experto en la obra de Robert Mapplethorpe verá las dos fotografías de 1988 donde aparecen Akure y Jana representando la polaridad del blanco y negro²⁰. Lo mismo ocurre con la visión de un prado visto por una vaca, por un hombre común y por un botánico. Los tres ven lo mismo en el

¹⁹ Utilizo el término «propiedades» provisoriamente. Más adelante espero aclarar el significado de la dualidad.

²⁰ «¿En qué ocasiones queda éste [el concepto de ver como] formado? ¿Cuándo hay necesidad de él? (Muy frecuentemente en el arte)» (Z 208).

primer sentido de ver, mientras que todos ven algo distinto en el segundo sentido.

Las teorías y experiencias previas permiten interpretar un hecho de una u otra manera transformando así la mera visión común. Uno de los ejemplos de Wittgenstein alude a cuando descubrimos la similitud entre dos rostros. «Contemplo un rostro, y de repente me percató de su semejanza con otro. *Veó* que no ha cambiado; y sin embargo, lo veo distinto. A esta experiencia la llamo “observar un aspecto”» (PU II, XI, p. 445). El caer en la cuenta del nuevo aspecto es algo independiente del hecho contemplado. Los rostros siempre estuvieron ahí, y podríamos suponer que no cambiaron drásticamente de un instante a otro. Al ver simple Wittgenstein lo llama «ver continuo» de un aspecto mientras que al caer en la cuenta de un aspecto nuevo lo llama el «fulgurar» de un aspecto. ¿Cómo es que vemos fulgurar *de pronto* un nuevo aspecto?

Para Wittgenstein «inclusive nuestras percepciones dependen de nuestro pensamiento, lo cual implica que dependen de nuestro modo de *describirlas*. Hay, pues, algún sentido en el que puede afirmarse que nuestras percepciones están efectivamente “cargadas de teoría”»²¹. Es nuestro modo de pensar —fruto de condiciones sociales, políticas, históricas, culturales, emotivas, ideológicas— el responsable de nuestras percepciones. Y dado que el pensamiento es dependiente de nuestro lenguaje, será éste el que determine en buena medida nuestra percepción de la realidad. En el famoso ejemplo de la cabeza de pato-conejo de Jastrow, sin que la tinta cambie, se puede ver de pronto la cabeza de un pato y de pronto la de un conejo. Esto, sin embargo, sería imposible sin que se hubiera tenido antes la noción tanto de pato como de conejo. «Puede que me hubiera sido mostrada la figura, y que yo nunca hubiera visto en ella otra cosa que un conejo» (PU II, XI, p. 447). En efecto, si yo no conociera a los patos, pero sí a los conejos, sólo podría ver la imagen como una representación figurativa de uno de éstos últimos.

¿Cómo puede esto tener que ver con el problema mente-cuerpo y la noción de ser humano que esbozamos líneas arriba? Mi

²¹ TOMASINI, *El pensamiento del...*, p. 162.

hipótesis es que Wittgenstein ofrece una clave que, si bien no está diseñada para resolver el problema mente-cuerpo²², sí puede ser de gran ayuda. Algo análogo ocurre en nosotros cuando vemos la imagen del pato-conejo (o cualquier otra similar) que cuando vemos a un ser humano. Estamos ante un solo hecho, la figura pato-conejo o una persona, pero somos capaces de reconocer, bajo ciertas condiciones, la presencia de dos aspectos distintos²³. El aspecto que fulgure dependerá de la red de creencias y el trasfondo donde éstas tienen lugar. Así que *ver* al ser humano *como* cuerpo, o *como* mente, o *como* cuerpo-mente, o *como* alma, o *como* zombi, depende de esta visión aspectual a la que alude Wittgenstein.

Hasta ahora sólo he mostrado cómo funcionaría la visión aspectual de cara a los aspectos físico y mental del hombre, pero es necesario aclarar cómo pueden convivir unidad y dualidad en una sola «cosa». En el *Tractatus*²⁴ [TLP], Wittgenstein sugiere algo que puede ser válido para el problema del que me ocupo ahora y del que se ocupara él mismo en la segunda parte de las *Investigaciones* décadas después. En alusión a un cubo Necker, afirma: «La figura puede ser vista de dos modos como cubo (...) porque en realidad lo que vemos son dos hechos diferentes» (TLP, 5.5423). Lo mismo en las *Investigaciones*: «¿Veo realmente cada vez algo distinto, o sólo interpreto lo que veo de manera distinta? Me inclino a decir lo primero. ¿Pero por qué? — Interpretar es un pensar, un actuar; ver, un estado» (PU II, XI, p. 487). No es propiamente una interpretación o una hipótesis, sino más bien una representación (*Vorstellung*). Misma que puedo, como la imaginación, controlar a voluntad (Cf. PU II, XI, p. 489). Son dos hechos distintos porque el mirar al hombre como cuerpo únicamente (su sistema nervioso

²² Para el origen de la noción del «ver como» en Wittgenstein, cf. Alejandro TOMASINI, *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, México: Plaza y Valdés 2005.

²³ Naturalmente podrían percibirse más de dos aspectos. En el caso de la figura, ésta podría representar, además del pato y el conejo, un mapa donde el «ojo» fuera una isla y la «cabeza» el litoral de un pequeño cabo. En el caso humano son fácilmente reconocibles más aspectos además del «mental» y el «físico», podemos hablar del religioso, el social, el biológico (como distinto del puramente material), el químico (como distinto del biológico), etc.

²⁴ *Tractatus logico-philosophicus* [TLP], trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid: Alianza 2002.

por ejemplo), y mirarlo como una mente (sus preocupaciones psicológicas, por ejemplo), no es fruto de una hipótesis, sino de un modo de ver un solo objeto que me aparece, me fulgura, me lo represento, como distinto. Son dos hechos en el sentido de hecho del *Tractatus*, es decir, dos arreglos distintos de estados de cosas. Y es que este arreglo es algo conceptual, no fisiológico (nada cambia en la retina o la corteza visual). «Vemos» diferentes relaciones según queramos que fulgure uno u otro aspecto, por lo que se constituyen dos hechos distintos, aunque no por ello haya dos cosas distintas. Tomasini lo dice con mucha claridad: «Esto parecería aclarársenos si vemos la diferencia entre las clases de objetos de la vista como procedentes o emergiendo más bien en conexión con el uso del lenguaje. En otras palabras [la] diferencia se pone de manifiesto en las descripciones que nosotros mismos estamos capacitados para hacer de nuestras propias experiencias sensoriales»²⁵.

Así como es perfectamente objetivo describir la imagen de Jastrow como un pato o como un conejo o como ambos, y no podría decirse que alguien está en un error al decir que ve la figura de un modo u otro, así también con la mente y el cuerpo. Ambas descripciones son válidas, simplemente tenemos que guardarnos de ser engañados por nuestra gramática al pensar que las descripciones que hacemos de la mente se refieren a un objeto, y que las descripciones del cuerpo son excluyentes de las descripciones de lo mental.

V

Me permito ahora resumir lo que hasta ahora he intentado decir. En primer lugar, Wittgenstein no es un conductista pues no considera que la mente sea inaccesible o inexistente, sino sólo que es a través de la conducta (*i.e.*, del cuerpo) que podemos conocer las mentes de otras personas. El cuerpo se vuelve criterio de la mente. Es a través de él como nos enteramos de lo mental. Esto,

²⁵ TOMASINI, *Lenguaje y anti-metafísica...*, p. 163.

en segundo lugar, implica que hay una interdependencia entre lo que denominamos mental y físico. Interdependencia que impide concebir a las personas como una mezcla de dos «cosas» o dos «propiedades» en el sentido ontológico del término. Se trata más bien de una unidad con dualidad aspectual. Finalmente, en tercer lugar, explico que es la noción del «ver como» o «visión aspectual» la que permite interpretar, desde el propio Wittgenstein, cómo es que el cuerpo es criterio de la mente y de cómo no hay dos, sino una sola cosa, que sin embargo permite percibir y hablar de dos aspectos distintos. Con todo esto se comprende por qué Wittgenstein quiere mostrar el camino fuera de la botella cazamoscas a los filósofos. Las teorías sobre el problema mente-cuerpo pasan por alto lo anterior y permanecen interpretando a la mente y al cuerpo bajo concepciones que hacen fulgurar aspectos inexistentes o de modo equivocado. Sólo comprendiendo bien nuestros juegos del lenguaje y cómo se relacionan con nuestras percepciones es posible escapar de la botella²⁶.

²⁶ Una versión de este artículo fue presentada en el Coloquio «Releyendo a Wittgenstein» en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en septiembre de 2007. Agradezco la lectura y comentarios críticos que hicieron del primer borrador a Mario Gensollen, Luis Xavier López Farjeat y José Luis Rivera, así como a los participantes del Coloquio.

RESUMEN

En el *Cuaderno azul* y en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein parece sostener una especie de conductismo. De la mano de éste se encuentra una dura crítica al dualismo y al monismo por igual. ¿Cuál es, entonces, la concepción de Wittgenstein sobre la mente y el cuerpo (o el cerebro), así como las relaciones entre ambos? Si bien es difícil reconstruir con precisión su postura con respecto al problema mente-cuerpo, es posible, en primer lugar, mostrar que el conductismo de Wittgenstein no es tal, al menos no en sentido tradicional o reduccionista. Para Wittgenstein mente y cuerpo no son «objetos» diferentes que interactúan, sino una misma realidad a la que nos referimos con dos juegos del lenguaje distintos: el mental y el físico. Es por esto que la «visión aspectual» resulta una herramienta indispensable para comprender esta interacción de juegos del lenguaje en la descripción del ser humano.

Palabras clave: Wittgenstein; problema mente-cuerpo; visión aspectual; conductismo.

ABSTRACT

In *Blue Book* and *Philosophical Investigations* Wittgenstein seems to defend some kind of conductism. Along with it we can find a hard critic to both dualism and monism. What is then Wittgenstein's conception of mind and body (or the brain), as well as their mutual relationships? Even though it is difficult to reconstruct his precise stance about the mind-body problem, it is possible to show, in the first place, that Wittgenstein's conductism is not so, at least not in a traditional or reductionist sense. Wittgenstein considers mind and body not as different interacting «objects», but as the same reality to which we refer to through two different language games: the mental and the physical. This is why the «aspectual vision» turns out to be an indispensable tool to understand this interaction of language games in the description of human beings.

Key words: Wittgenstein; mind-body problem; aspectual vision; conductism.

