

Mente y cuerpo en *Investigaciones filosóficas* de L. Wittgenstein

Juan David Campos Gómez

Trabajo de Grado para Optar el Título de filósofo

Director

Dairon Alfonso Rodríguez Ramírez

Doctor en Humanidades

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2021

Tabla de contenido

	Pág.
Introducción	5
1. Lenguaje y práctica: el juego del lenguaje y la forma de vida	7
1.1 La imagen agustiniana de la esencia del lenguaje	7
1.2 El juego de lenguaje y las formas de vidas.....	11
1.3 Las analogías del juego	21
2. El juego del lenguaje de lo mental.....	25
2.1 Sobre el problema mente-cuerpo.....	26
2.2 Análisis gramatical	29
2.3 Pensar y querer decir	33
3. ¿Cómo puede un cuerpo tener una mente?	38
3.1 ¿A qué se llama “pensar”?	39
3.2 El pensar como proposición gramatical.....	41
3.3 ¿Cómo puede un cuerpo tener una mente?	44
4. Conclusiones.....	47
Referencias bibliográficas.....	49

Resumen

Título: Mente y cuerpo en *Investigaciones filosóficas* de L. Wittgenstein *

Autor: Juan David Campos Gómez **

Palabras Clave: Análisis gramatical, dualismo mente-cuerpo, pensar, querer decir

Descripción:

El presente trabajo tiene como objetivo abordar la problemática relación entre mente y cuerpo desde el análisis gramatical propuesto por Wittgenstein. Esta problemática, propia de la filosofía de la mente, surge cuando se asume que el individuo se compone de dos sustancias, sustancia pensante y sustancia extensa, cada una con una sustancia que la diferencia de la otra. En la sustancia pensante la esencia es *pensar*. Abordar esta problemática desde el análisis gramatical nos permite encarar la cuestión desde el mismo planteamiento, es decir, desde las expresiones que se usan. Así, nos preguntamos por el uso de la palabra *pensar* y si este no es reflejo de una confusión lingüística. Para cumplir este propósito, el presente trabajo se divide en tres capítulos. Primero, dedicamos un capítulo a las nociones de juego de lenguaje y formas de vida, pues estas son claves para entender el propósito final del análisis gramatical y sirven para introducirnos en los temas a discutir; segundo, abordamos la problemática mente y cuerpo desde el análisis gramatical de las palabras *pensar* y *querer decir*, esto nos revela que se trata de una confusión; tercero, reconducimos finalmente el empleo metafísico de *pensar* a su uso cotidiano y, con ello, el problema desaparece.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Dairon Alfonso Rodríguez Ramírez. Doctor en humanidades

Abstract

Title: Mind and body in *Philosophical investigations* by L. Wittgenstein *

Author: Juan David Campos Gómez**

Key Words: Grammatical analysis, mind-body dualism, think, want to say

Description:

This paper aims to address the problematic relationship between mind and body from the grammatical analysis proposed by Wittgenstein. This problematic, proper to the philosophy of mind, arises when it is assumed that the individual is composed of two substances, thinking substance and extended substance, each with a substance that differentiates it from the other. In the thinking substance the essence is thinking. Approaching this problematic from the grammatical analysis allows us to face the question from the same approach, that is, from the expressions that are used. Thus, we ask ourselves about the use of the word *think* and whether this is not a reflection of a linguistic confusion. To fulfill this purpose, the present work is divided into three chapters. First, we dedicate a chapter to the notions of language game and forms of life, since these are key to understanding the final purpose of the grammatical analysis and serve to introduce us to the issues to be discussed; second, we approach the mind-body problem from the grammatical analysis of the words *think* and *want to say*, which reveals that it is a confusion; third, we finally redirect the metaphysical use of *think* to its everyday use and, with this, the problem disappears.

* Degree Work

** Faculty of humanities. School of philosophy. Director: Dairon Alfonso Rodríguez Ramírez. Ph.D. in humanities

Introducción

En la filosofía de la mente una de las problemáticas más abordadas y estudiadas es la cuestión de cómo se relaciona la mente y el cuerpo. No es extraño que esta problemática ocupe un lugar central. Cuando se habla de la mente o del cuerpo, la discusión aborda temas que conciernen al cómo entendemos al ser humano, su vida y su lugar en el mundo. Es una problemática que toca las fibras más profundas de la persona. Ahora bien, el problema, en su planteamiento clásico, nos remite al dualismo de sustancias planteado por Descartes. En sus meditaciones, el filósofo, en busca de una certeza, plantea que el individuo o ser humano se compone de la unión entre sustancia pensante y sustancia extensa. La primera de estas corresponde al alma; la segunda, al cuerpo. Cada una de estas sustancias tiene una esencia. La esencia del alma es el pensar; mientras que la del cuerpo es la extensión. Entonces, el problema tiene lugar en cuanto indagamos en cómo se reúnen estas sustancias tan dispares; cabe mencionar que hay otras problemáticas, por ejemplo, epistemológicas, pues la mente se conoce directamente, mientras que el cuerpo es conocido por inducción.

En el presente trabajo abordamos este problema desde una perspectiva dibujada por Wittgenstein en su obra *Investigaciones filosóficas*. Esta perspectiva suele ser conocida como *análisis gramatical*. Este análisis se centra en revelar que las problemáticas filosóficas son resultado de ilusiones gramaticales, confusiones lingüísticas y tendencias a buscar algo profundo, esencial y peculiar. Para lograr este revelamiento, el análisis pone bajo la lupa las palabras que se emplean y que dieron lugar al problema. En el caso de la problemática mente y cuerpo, la

palabra central sería *pensar*. Así, nuestro análisis se centra en revelar que, en la filosofía de la mente, hay un uso inadecuado de la palabra *pensar*, razón por la cual surge la problemática.

Abordar la problemática mente y cuerpo desde el análisis gramatical tiene un impacto renovador en la discusión. En efecto, en lugar de señalar ese supuesto punto de contacto donde convergen sustancia pensante y sustancia extensa, descifrar un proceso profundo y peculiar de reunión, desocultar un fenómeno, el análisis propone estudiar la situación desde el punto de partida, y descubrir si el problema y la tentación de búsqueda no son más que una quimera producto de expresiones confusas.

Ahora bien, el análisis gramatical propuesto por Wittgenstein tiene como objetivo la desaparición del problema, la disolución de la problemática al deshacerse el nudo de expresiones lingüísticas. Al realizarse esto, lo que se propone no es una teoría alternativa en compensación, sino una invitación a observar la vida. Es decir, la claridad en nuestras ideas sucede cuando miramos abiertamente las cosas, no cuando pensamos sujetos a tentaciones.

En últimas, al disolver el problema tradicional entre mente y cuerpo, el análisis gramatical nos invita a asumir una postura donde no tiene lugar el dualismo cartesiano de sustancias. Es una invitación a mirar las formas de vida y ver que, en el comportamiento y desarrollo de la vida, el problema tiene lugar en cuanto nos alejamos del cuerpo.

1. Lenguaje y práctica: el juego del lenguaje y la forma de vida

Cuando leemos un libro, escuchamos una canción o mantenemos una conversación con otra persona, no nos preguntamos por el significado de las palabras. En ese contexto, tenemos la claridad de que las palabras *significan*. En la práctica efectiva de la comunicación, el significado es sumamente cotidiano. Puede que detengamos la lectura de un poema porque no conocemos el significado de una palabra y, acto seguido, consultamos en un diccionario o pedimos a otra persona que nos explique la palabra ignota. Pero en todo momento hemos asumido que esta palabra desconocida *significa* algo, aunque desconozcamos qué; de lo contrario, ni si quiera consultaríamos un diccionario. Ya sea porque la gramática con que se construye la palabra nos resulta familiar, porque la hemos visto o escuchado en otras ocasiones, distinguimos una palabra con significado, aunque desconocido, de un mero balido o garabato. Entre un discurso y el graznido de un cuervo. Y cuando nos preguntamos filosóficamente por cómo es esto posible, es decir, cómo es posible que las palabras *signifiquen*, fácilmente podemos revestir al lenguaje con un aura especial, porque el significado se torna algo completamente extraño, una maravilla que necesita ser explicada y fundamentada. Entonces, preguntamos: ¿Qué es el significado? ¿Qué es significar? ¿Qué quiere decir que una palabra significa algo?

1.1 La imagen agustiniana de la esencia del lenguaje

Wittgenstein inicia las *Investigaciones filosóficas (IF)*¹ con una cita de Agustín de Hipona donde puede obtenerse una imagen de la esencia del lenguaje humano. La imagen que se dice colegir es la siguiente: “las palabras del lenguaje denominan objetos” y “las oraciones son

¹ C. Ulises Moulines mantiene en su traducción, publicada en el año 2017, la intención de los editores P.M.S Hacker y Joachim Schulte por renombrar la segunda parte de las investigaciones. Lo que antes se conocía como parte II, ahora es *Filosofía de la psicología – un fragmento*. En el presente trabajo se mantiene la distinción entre parte I y II para mayor claridad.

combinaciones de tales denominaciones” (Wittgenstein, *IF. I*, 1; trad. 2017). Además, en esta imagen cabe la idea de que “cada palabra tiene un significado” y éste se atribuye a la palabra. Y, finalmente, “él [el significado] es el objeto representado por la palabra” (Wittgenstein, *IF. I*, 1; trad. 2017). Así, la esencia del lenguaje humano consiste en denominar objetos con palabras, las cuales adquieren significado al servir como medios para representar objetos, siendo el significado el objeto representado².

La imagen de la esencia del lenguaje humano que presenta las palabras de Agustín no debe confundirse con una teoría del significado o verse como un resumen escueto de la postura de Agustín frente al lenguaje. Las palabras que cita Wittgenstein tienen el objetivo, más bien, de poner a la vista una imagen que cautiva y se prolonga a lo largo de diferentes momentos y pensadores. Esta imagen presenta al lenguaje humano con una especial capacidad para *denominar y representar* objetos; “mesa” denomina un objeto, y el significado de “mesa” es el objeto que representa. Ahora bien, esta relación entre el nombre-objeto y la palabra-significado es un punto que aún cabe explicar. La relación que se establece entre los nombres, meras manchas de tinta, sonidos emitidos mediante los órganos de fonación, y los objetos que pueden hallarse en el mundo pende de que las palabras no sean un mero hecho más del mundo, deben ir más allá de ser tinta esparcida y diferenciarse de cualquier balido. Aquí entra en juego el recurso mental propio de la filosofía. Las palabras se vincularían con los objetos, los representarían, adquirirían su carácter significativo gracias a un mecanismo mental. En este mecanismo o medio interno tiene lugar los procesos de significar, pensar y entender que permiten al hablante dotar a

² Frege propone en su artículo *Sobre sentido y referencia* que en los signos o nombres propios se unen lo designado, lo que llama referencia, y el modo de presentación, el sentido. Estos términos están en conexión de tal manera que a cada signo corresponde un sentido, a este último, una referencia determinada; pero una referencia no pertenece únicamente a un signo, pues signos diferentes pueden referir a lo mismo. Véase: Frege, G. (1998). Sobre sentido y referencia. En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica* (Trad. L. M. Valdés) (pp. 84- 111). Tecnos.

las palabras de su carácter significativo. Los signos adquieren su capacidad significativa gracias a que la mente goza de una determinada capacidad o pensamiento, de tal manera que nombres presentes en el exterior sólo deben asociarse u ordenarse según lo indica el mecanismo mental, “es decir, como si ya tuviera un lenguaje, aunque no ése. [En relación del aprendizaje del lenguaje] O también: como si el niño ya pudiera *pensar*, sólo que no hablar. Y “pensar” significaría aquí algo así como: hablar consigo mismo” (Wittgenstein, *IF. I*, 32; trad. 2017). Así, el nombrar resulta un proceso mental interno y oculto, cuando se nombra un objeto se establece un vínculo extraño entre el nombre y el objeto nombrado (*IF. I*, 38). En este orden de ideas, la teoría que se sigue de la imagen de la esencial del lenguaje humano tiene como puntos centrales el denominar, el significado viene dado por el objeto y la novedosa presencia de un recurso mental que explica la vinculación entre las palabras-significado.

Ahora bien, esta imagen tiene el defecto de dejar de lado buena parte de las palabras, especialmente aquellas que difícilmente pueden llamarse sustantivos. La imagen no tiene en cuenta una diferencia entre los géneros de las palabras, aquellas palabras que sirven como nombres de actividades, propiedades, sentimientos y demás son “algo que ya se verá más adelante” (*IF. I*, 1). Podría decirse, recurriendo nuevamente al medio mental, que en caso de que la palabra no sea un nombre de objeto o persona, se trata de un nombre de idea, y su aprendizaje sería el mismo que cualquier otro sustantivo; se asocia un contenido del *pensar*, discurso interno, con el lenguaje que se aprende; por ejemplo, se aprendería el significado de la palabra “correr” recurriendo a la idea de *correr*. Sin embargo, aquí tendría que incurrirse a su vez en una modificación de otro punto clave, a saber, las palabras pasarían de denominar exclusivamente objetos, para incluir ideas o, incluso más, podría decirse que ahora denominan únicamente ideas. No obstante, en cualquier caso, se reduce las palabras a denominaciones de objetos o ideas sin

atender a la diferencia del género de palabras, tan sólo se recurrió al medio mental para enmendar la imagen.

El primer problema de la imagen agustiniana es que en definitiva reduce el funcionamiento del lenguaje a una de sus partes. En palabras de Wittgenstein (trad. 2017): “Agustín describe, podríamos decir, un sistema de comunicación; sólo que no todo lo que llamamos lenguaje es ese sistema” (*IF. I, 3*). El sistema que menciona Agustín se centra en el denominar, mientras que en un sistema completo de comunicación se hacen cosas dispares con las palabras, por ejemplo, ordenar, recitar, convencer, hacer teatro, traducir (*IF. I, 23*). En el lenguaje hay una variedad amplia de palabras y su uso es igualmente variado, pero la imagen agustiniana impide ver con claridad esta multiplicidad. El segundo problema es la concepción que tiene del significado; el “concepto general del significado de las palabras envuelve el funcionamiento del lenguaje con un halo que hace imposible una visión clara” (Wittgenstein, *IF. I, 5*; trad. 2017). La concepción general del significado limita las palabras a representar objetos, es decir, aprender el lenguaje se limita a denominar objetos, y la vinculación entre las palabras y el significado sucede en un medio mental. Tiene lugar la triada: palabra, objeto e idea. No obstante, aún haría falta una mayor explicación de esta vinculación entre el *pensar*, discurso interno, y las palabras del lenguaje y explicar para qué se hace esta vinculación (*IF. I, 26*). Pero, al final de la explicación, se ignora el para qué se aprende el lenguaje y lo qué hacemos con las palabras.

Ahora bien, a pesar de las dificultades, la imagen agustiniana parece una descripción apropiada para un dominio cerrado, se trata de un lenguaje primitivo, incluso más primitivo que el nuestro, en donde los hablantes se limitarían a denominar objetos. En últimas, resulta una descripción simplista y engeguedora. Simple porque reduce el funcionamiento de las palabras

al denominar y cegadora porque nos impide ver que las palabras cumplen funciones distintas y dispares. De tal manera que para obtener una visión más apropiada del lenguaje hace falta tomar cierta distancia de la imagen agustiniana, atender al funcionamiento de las palabras sin el impulso a considerar todas las palabras como un sustantivo, y aquellas que no lo sean, como algo que en algún momento se ajustara. Una visión de este tipo puede obtenerse al estudiar manifestaciones primitivas del uso de las palabras, donde el propósito y el funcionamiento se encuentre a la vista. Estas manifestaciones primitivas tienen lugar cuando un niño aprende a hablar.

1.2 El juego de lenguaje y las formas de vidas

En las *Investigaciones filosóficas* es común que Wittgenstein invite al lector a considerar un caso o situación donde se hace uso de palabras. La primera de estas invitaciones es el tendero y la hoja de papel, también conocida como “las cinco manzanas”. Aquí se considera el caso en que alguien es enviado a realizar una compra y, para esto, se sirve de un papel donde tiene anotado los productos que va a comprar (cinco manzanas rojas); una vez frente al tendero, la persona entrega el papel y recibe cinco manzanas. Veamos qué sucede cuando el tendero recibe el escrito: él busca en el cajón en el que guarda las manzanas, podría orientarse por un signo; luego, para encontrar las manzanas rojas, se serviría de una tabla con muestras de colores; después, dice la serie de números cardinales hasta el cinco, y, finalmente, toma cinco manzanas. Y eso es todo. No obstante, aquí podría preguntarse por el conocimiento que tiene o debería tener el tendero para operar con las palabras “rojo” y “cinco”, es decir, qué, dónde y cómo debe buscar. Al respecto, la respuesta de Wittgenstein (trad. 2017) es: “Bueno, yo supongo que él *actúa* tal como lo he descrito. Las explicaciones tienen un final en algún lugar” (*IF*. I, 1; trad.

2017). Y, si esta respuesta no nos satisface y queremos seguir indagando por el significado de “rojo” o “cinco”, la siguiente respuesta de Wittgenstein sería: “De ello no se trataba aquí; sólo de cómo se usa la palabra “cinco” (Wittgenstein, *IF. I, 1*; trad. 2017). Este es el giro que nos propone Wittgenstein, centrarnos en el uso de las palabras.

Se habla del uso de las palabras y no del significado porque ya no se trata, como sugiere la imagen agustiniana, de representar objetos a través de palabras, sino de ver cómo funcionan las palabras en un contexto. Las acciones que hace el tendero, en cuanto recibe el escrito, son el punto donde debe estar la mirada, allí se aprecia claramente el funcionamiento de las palabras y se evita confusiones; como las que podría inducir la imagen agustiniana.

Incluso, en estas breves respuesta se encuentra el hilo conductor que guía *Investigaciones filosóficas*, el cual consiste, según Arrington (2003): en “la primacía del uso y la sabiduría de *detenerse* en el uso cuando estamos pensando filosóficamente acerca del lenguaje” (p. 162). Prima el uso, frente al conocimiento, las ideas y los objetos, en la explicación porque es el camino adecuado para ver el comportamiento de las palabras, es decir, cómo estas palabras se encuentran en un contexto práctico, entrelazadas con acciones de diversa índole. Observar el uso permite superar la reducción provocada por la imagen agustiniana y sus recursos mentales al momento de explicar el carácter significativo de las palabras. Nos detenemos en el uso porque cualquier otro recurso es ajeno al lenguaje y es incapaz de dar cuenta del carácter significativo de las palabras. Ir más allá del uso es buscar una explicación en contenidos mentales, objetos o cualquier otro tipo de entidad extralingüística. La explicación del significado llega a su final en la descripción del uso, en las acciones que se hacen, en el cumplimiento de la orden. El uso es la roca dura y angular del lenguaje donde nuestras explicaciones se detienen.

Ahora bien, al caso de las cinco manzanas podría objetársele, primero, al incluir las palabras “rojo” y “cinco” incurre en el error de añadir palabras que no son nombres de cosas o personas, como pueden serlo “mesa”, “silla” y “Jorge”; segundo, este error podría resultar a favor de la imagen agustiniana. En efecto, “rojo” y “cinco” no son nombres de cosas, de tal manera que, si estas palabras tienen significado, deben tratarse como nombres de una idea o concepto. Estos últimos serían los contenidos del *pensar*, entendido como discurso interior. Así, el tendero aprendería qué hacer ante “cinco” y “rojo” gracias a un medio mental. En últimas, alguien podría objetar que aún en el caso de las cinco manzanas, la imagen agustiniana es determinante. Por suerte, esta no es la única invitación de Wittgenstein con respecto a la imagen agustiniana. Ahora se trata de imaginar un lenguaje para que el que valga una descripción como la que da Agustín:

[Este] lenguaje está destinado a servir para la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A lleva a cabo una construcción mediante piedras; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene la tarea de pasarle las piedras, y hacerlo en el orden en que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: “cubo”, “pilar”, “losa”, “viga”. A las grita; - B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar ante ese grito. (Wittgenstein, *IF*. I, 2; trad. 2017)

Este ejemplo muestra el funcionamiento del lenguaje en un contexto comunicativo simple: el de un albañil y su ayudante. En cuanto al segundo: ¿cómo aprende el ayudante qué piedra debe llevar ante cada grito? Digamos que lo aprende gracias a una enseñanza ostensiva de palabras (*IF*. I, 6). Esta consiste en que el instructor señale los objetos, con esto dirige la atención del aprendiz, y pronuncie a la vez la palabra que servirá de nombre. Así, esta enseñanza permite establecer una conexión entre la palabra pronunciada y la cosa señalada, entre “viga” y el objeto

al cual se dirigió la atención. La visión se entorpece en cuanto introducimos la pregunta por la fundamentación de la conexión y con ello unas expresiones que confunden. ¿Qué quiere decir que hay una conexión entre la palabra y la cosa? En lo primero en que se piensa es, dice Wittgenstein, que al aprendiz le viene a la mente una imagen de la cosa cuando oye o usa la palabra; como si se moviera una palanca en su mente. Pero esto es ignorar el uso. El funcionamiento de estas palabras, su propósito dentro de esta forma primitiva no era evocar imágenes, sino que el aprendiz llevara la roca solicitada en el momento adecuado.

Otro aspecto clave en este contexto práctico es la comprensión o entendimiento de las palabras. Dentro de la imagen agustiniana, la comprensión es un estado mental del cual brota el uso correcto de las palabras, “la comprensión misma es un estado *del cual* brota el uso correcto” (Wittgenstein, *IF*. I, 146; trad. 2017). Así la comprensión es una facultad interior e inalterable. Nuevamente, podemos detenernos en el uso o pergeñar explicaciones ulteriores. Pregunta Wittgenstein (trad. 2017): “¿acaso no entiende la exclamación “¡Losa!” quien actúa de acuerdo con ella de tal y cual modo?” (*IF*. I, 6). La comprensión se muestra en lo que el aprendiz -ayudante- hace ante las palabras en cada caso; y, con una instrucción diferente, tendría una comprensión distinta. Y si quisiéramos insistir en que hace falta una imagen mental para que el aprendiz tenga una comprensión de la orden, estaríamos olvidando que esta imagen por sí sola no determinada nada; la palanca sólo es una palanca en tanto hace parte de un mecanismo y, fuera de este puede ser cualquier cosa o, directamente, nada. En últimas, la comprensión se encuentra en que la persona obre según la orden o finalidad práctica de las palabras, no en un correlato mental que se supone debería tener lugar.

En cuanto al primer personaje, el albañil, la situación puede abordarse desde un camino diferente, aunque conduzca al mismo lugar. Podría decirse que, en su caso, lo fundamental no se

encuentra en el uso, sino en lo que *quiere decir* con sus palabras, como si tuviera lugar una conexión entre el lenguaje de la construcción y su *pensar*, discurso interno. Por ejemplo, con “¡Losa!” *quiere decir* “¡Tráeme una losa!” (*IF. I, 19*). Y esta segunda oración tiene que ocurrírsele al usar la primera expresión, como si la pronunciara interiormente. Esta ocurrencia es lo que garantiza que la expresión “¡Losa!” tenga significado. Nuevamente, el uso es reemplazado por algo externo al lenguaje que, en lugar de ofrecer una visión clara, nubla nuestra visión sobre su funcionamiento. Decimos que “¡Losa!” *quiere decir* “¡Tráeme una losa!”, pero ¿bajo qué argumento? También podría decirse que “¡tráeme una losa!” *quiere decir* “¡losa!”, o, si son los mismo, “¡Losa!” *quiere decir* “¡losa!” y “¡tráeme una losa!” *quiere decir* “¡tráeme una losa!”. Y, qué decimos de la persona que usa la expresión, ¿tiene que ocurrírsele todas estas posibilidades y colegir cual es la apropiada? Con toda esta polvareda se pasa por alto que cuando él grita “¡Losa!” lo que quiere es que su ayudante *traiga una losa* (*IF. I, 20*). La confusión en este caso ha surgido de sublimar la expresión *querer decir*. Como anotación gramatical menciona Wittgenstein (trad. 2017):

¿Puedo querer decir con la palabra “bububu” “Si no llueve, saldré de paseo”? – Sólo dentro de un lenguaje puedo querer decir algo con algo. Esto muestra claramente que la gramática de “querer decir” no es similar a la de la expresión “imaginarse algo” y cosas parecidas. (*IF. I, 50c*)³

En un principio, la expresión “¡tráeme una losa!” no forma parte del contexto comunicativo simple de la construcción. Es decir, esta es una expresión compleja que no pertenece a las expresiones primitivas del tipo ¡losa! ¡viga! No figura como una orden en el

³ Al tratarse de una “casilla” o recuadro de texto que no cuenta con numeración, indicamos la página correspondiente a la edición aquí citada.

ejemplo; no pertenece al juego. El recurso de *querer decir* fue sublimado desde *nuestro lenguaje*. Lo que parecía ser lo fundamental y una explicación del significado en realidad era un modo de expresarse que resulto confuso.

Ahora bien, la enseñanza ostensiva se encuentra en un estadio básico del aprendizaje de una lengua. En esta el aprendiz todavía no puede preguntar al instructor, no se sirve del lenguaje de la *denominación* y la *pregunta*. La instrucción es tan simple que Wittgenstein ni siquiera la considera una explicación; más bien, en pocas palabras, es un adiestramiento (*IF. I, 5*). Permitamos que este lenguaje ascienda unos cuantos escalones de complejidad. Ahora este incluye nombres de personas, colores, numerales y materiales; incluye tanto nombres de objetos como los nombres de sus propiedades. Y el aprendiz aprende el uso de estos nuevos nombres mediante la definición ostensiva, por ejemplo: El instructor dice “esto se llama ‘dos’”- mientras señala dos nueces” (Wittgenstein, *IF. I, 28*; trad. 2017).

Esta instrucción, podría decirse, contiene una semilla de fracaso ineludible. El aprendiz en lugar de aprender un numeral, puede asumir que *este* grupo de nueces se llama ‘dos’; que un nombre de persona es ‘rojo’ y que ‘nuez’ es un numeral. En definitiva, la definición ostensiva puede ser entendida de otra manera, hasta el punto de ser malinterpretada, y con ello el aprendiz se aleja de la comprensión deseada. Pero, esto no implica que la definición ostensiva se encuentre abocada al fracaso. Podemos modificar levemente la instrucción dependiendo de la situación, de tal manera que sea: “Este número se llama ‘dos’”. Aquí la palabra ‘número’ indica en qué *lugar* -categoría gramatical- del lenguaje se ubica la nueva palabra, se indica el uso que tiene. Sin embargo, esto supone que el aprendiz ya conoce el uso de la expresión ‘número’ o, de lo contrario, tendría que ser explicado. Y podría decirse que en definitiva la explicación es imposible, porque explicamos el uso de las palabras con más palabras de tal manera que ninguna

explicación es la última. Bajo este argumento, el *uso* es incapaz de salir de este ciclo interminable, razón por la cual hace falta recurrir a algo externo que permita poner fin a la cadena de explicaciones. Un recurso puede ser una capacidad para señalar con la mente lo que el otro señala. Entonces, cuando el instructor dice: “Este color se llama ‘rojo’”. El aprendiz señala con su mente el color. Esto permite una comprensión sin caer en el laberinto interminable de las explicaciones.

No obstante, esta propuesta de señalar mentalmente no respeta la primacía del uso y el detenerse ante él. Para descartar esta propuesta Wittgenstein muestra que en el fondo introduce más confusión de lo que permite aclarar (*IF*. I, 33). Por ejemplo, el instructor señala un pedazo de papel y pide al aprendiz que señale el color, luego la forma y, finalmente, la cantidad. Según la propuesta mental, en cada caso el aprendiz concentra su atención en algo diferente. Dirige su atención al color mirando fijamente el papel; mira la forma, siguiendo el contorno con la mirada, y, a la cantidad, viendo el objeto completamente. No obstante, en principio no hay manera de diferenciar un caso de otro ya que, puede seguir el contorno con su mirada y ser un caso de señalar el color o cerciorarse de la cantidad. Hace falta un criterio que permita discernir entre los casos.

Digamos que el instructor dice tener claro cómo se señala la forma, siempre hace lo mismo cuando se trata de este caso, entrecierra sus ojos y sigue el contorno con la mirada. Esto se lo dice al aprendiz mientras señala un objeto de acuerdo con su instrucción. Pero, con todo, la instrucción puede fracasar en tanto es malinterpretada. El aprendiz puede repetir las acciones del instructor y sostener que señala el color. Y si queremos seguir sostenido el señalar mental, dice Wittgenstein (trad. 2017):

Hacemos lo mismo que en miles de casos parecidos: dado que no podemos indicar *una* acción corporal que podamos llamar el señalar la forma (en contraposición, por ejemplo, al color), decimos que a esas palabras les corresponde una actividad *mental*. (*IF*. I, 36)

Nos refugiamos en lo mental con el fin de superar un aparente laberinto sin salida, el dilema de que una explicación siempre conduce a otra. Pero este refugio lo único que logró fue alejarnos del funcionamiento de las palabras, nos condujo al medio mental y con esto a la imagen agustiniana. Ahora bien, si la definición ostensiva se encuentra en un escalón superior a la enseñanza ostensiva es debido a la experiencia lingüística requerida. Para que una persona entienda una definición ostensiva debe dominar ya una parte del juego del lenguaje. Como menciona acertadamente Acero (1999): “la definición ostensiva emerge en un caldo de cultivo apropiado, en un medio en que la persona que ofrece la definición y aquella que la recibe disponen de suficiente experiencia lingüística” (p.13). Esto no conduce a un camino interminable de explicaciones, pues “una explicación puede ciertamente descansar en otra que se haya dado, pero ninguna necesita de otra – a no ser que *nosotros* la necesitemos para evitar un malentendido” (Wittgenstein, *IF*. I, 87; trad. 20017). Si introducimos ‘número’ en la definición ostensiva fue para evitar que la instrucción fuera malentendida. Pero no cualquier malentendido, sino los que conciernen al uso no deseado de las palabras. Para esto nos servimos de un criterio basado en el uso habitual de la palabra (dos se usa como numeral y no como nombre) y no en una capacidad mental. Es decir, “cómo ‘entiende’ él la explicación, se muestra en el modo cómo él hace uso de la palabra explicada” (Wittgenstein, *IF*. I, 29; trad. 2017). En caso de una capacidad mental para señalar, realmente estaríamos en un laberinto, pues cómo podríamos distinguir entre un uso adecuado y lo que no lo es, aún más, cómo podría tan siquiera enseñarse a señalar.

Hasta ahora, la enseñanza y la definición ostensivas han servido para mostrar como el *uso* es primordial en cualquier explicación del lenguaje. No se requiere de una imagen mental evocada o una capacidad mental de señalar. Estas propuestas son insuficientes. Más bien, “ahora el lenguaje está imbricado en alguna actividad -en los casos expuestos, comprar o construir- solo en relación con la cual tiene sentido considerarlo” (Flórez, 2020, p.129). El lenguaje se encuentra estrechamente ligado con una actividad, con las acciones que se realizan dentro del contexto práctico y por ello mismo, pretender reflexionar acerca de las palabras sin atender a las acciones con las cuales están imbricadas sería similar al caso del niño que pregunta si el verbo dormir es activo o pasivo, es decir, *fuera* de un juego de lenguaje (*IF. I, 47*). El lenguaje no puede entenderse de manera autónoma y aislada de la práctica. Dice Wittgenstein (trad. 2017), para remarcar la imbricación lenguaje-acción: “llamaré también “juego de lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (*IF. I, 7*). Ahora bien, ¿cuáles son esas acciones con las cuales está entretejido? “Ordenar, preguntar, relatar, charlar, pertenecen a nuestra historia nuestra historia natural al igual que andar, comer, beber, jugar” (Wittgenstein, *IF. I, 25*; trad. 2017). Andar, comer y beber parecen acciones pertenecientes al funcionamiento de un organismo, su historia natural, su desenvolvimiento como especie sujeta a condiciones biológicas y adaptativas. Ahora bien, lo que nos propone Wittgenstein es entender que el lenguaje no se encuentra alejado de nuestra vida, forma de parte de ella, hace parte y posibilita acciones como comprar, preguntar, relatar.

A su vez, “la expresión “*juego de lenguaje*” aquí utilizada tiene la finalidad de poner de relieve que el lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida” (Wittgenstein, *IF. I, 23*; trad. 2017). Esta forma de vida o actividad de la cual hace parte el lenguaje puede entenderse como esa historia natural entretejida con el lenguaje. La expresión forma de vida reúne el

entorno y condiciones en las cuales transcurre la vida, por eso, “lo que hay que aceptar, lo dado – podríamos decir- son *formas de vida*” (Wittgenstein, *IF*. II, xi, 345; trad. 2017). Así, lo que nos propone Wittgenstein es considerar el lenguaje como una acción más desarrollada en una forma de vida, el lenguaje debe entenderse desde la práctica y no aislada de esta.

La pregunta inmediata que surge, entonces, es: “¿Pero qué significa ahora decir que en la *práctica del lenguaje* a los signos les corresponde ciertos elementos?” (Wittgenstein, *IF*. I, 51; trad. 2017). La relación entre el nombre y lo nombrado debe entenderse desde este nuevo punto de partida, desde el juego del lenguaje que forma parte de una forma de vida. El significado del nombre no debe confundirse con el portador del nombre (*IF*, I, 40). Por ejemplo, cuando se dice “el señor Artemio Cruz ha muerto”, no implica que el nombre pierda el significado, de lo contrario no podría decirse nada en un principio. Así, “decimos que muere el portador del nombre, y no que muere el significado del nombre” (Wittgenstein, *IF*. I, 40; trad. 2017), porque el significado del nombre no depende del portador, sino del uso que conserva gracias a la enseñanza. Ahora bien, esto no implica que los nombres tengan significado eternamente. Un nombre puede muy bien perder su significado, pero esto no lo determina lo *nombrado*, sino el uso; una expresión se torna carente de significado cuando ya no hay ningún uso para ella en el juego lenguaje (*IF*. I, 41). Ahora bien, no se trata de renunciar a dicha relación, más bien, como indica acertadamente Acero (1999), se trata de rechazar una manera ingenua de entender la manera en que esta sucede. Retomando la pregunta por la correspondencia *en la práctica* entre signo y cierto elemento, ¿estriba la correspondencia en que quien describe una serie de objetos siempre dice “rojo” allí donde hay un cuadrado rojo; “negro” donde hay uno negro? ¿pero qué sucede en caso de que se equivoque y diga “rojo” allí ve un cuadrado negro – “cuál es aquí el criterio para decidir que eso fue un *error*?” (Wittgenstein, *IF*. I, 51; trad. 2017). ¿O consiste en el

hecho de que a las personas que usan el lenguaje siempre que usan la palabra “rojo” les viene a la mente un cuadrado rojo?

1.3 Las analogías del juego

La correspondencia entre el nombre y lo nombrado no surge por generación espontánea, no es algo que suceda en un medio mental, correspondencia entre signo e imagen; tampoco es una experiencia privada, como si cada persona que usa los signos tuviera que llevar a cabo un proceso extraño y singular en el nombrar, un bautizo especial (*IF*. I, 38). La correspondencia ocurre en la práctica del lenguaje, en el mundo, junto con otros participantes del mismo juego del lenguaje. Además, todos los usos no son significativos, dentro de la práctica hay errores y corrección; aprendizaje en últimas. Este es un aspecto que se pone a la vista en la pregunta: ¿qué sucede en caso de que se equivoque y diga “rojo” allí ve un cuadrado negro? “¿Cuál es aquí el criterio para decidir que eso fue un *error*?” (Wittgenstein, *IF*. I, 51; trad. 2017). Si la correspondencia entre la palabra “rojo” y el cuadrado de determinado color dependiera de cada persona, bien podría decir “rojo” ante un cuadrado negro y nadie podría corregirlo, o peor, cada cual corregiría a los demás según su criterio personal. Si así fuese la situación, difícilmente podría una comunidad ponerse de acuerdo o concordar en qué palabra debe pronunciarse al ver un cuadrado de determinado color. Sin embargo, la comunidad no está abocada a este conflicto, el criterio para decidir si es un *error* no es personal.

El criterio para decidir entre acierto y error es una regla. Se dice que es un acierto cuando la persona sigue una regla determinada; error cuando no lo hace. La regla establece la correspondencia entre signo y cierto elemento, de ahí que haya diversas maneras de asegurarnos y averiguar si tal correspondencia se da efectivamente; por ejemplo (*IF*, I, 53): si indagamos en

el aprendizaje que recibió el usuario del signo, podríamos descubrir que se ha enseñado de tal y cual manera la correspondencia, enseñanza ostensiva, o encontrar que se fijada por escrito a manera de tabla. Y una tabla así puede emplearse como una herramienta más del lenguaje, sirve al momento de enseñar a los niños; al momento de describir un objeto y como recurso para salir de disputas. Ahora, “si llamamos a una tabla tal la expresión de una regla del juego de lenguaje, podemos decir que lo que llamamos regla de un juego de lenguaje puede tener muy diferentes papales en el juego” (Wittgenstein, *IF*. I, 53; trad. 2017). Ahora bien, es importante señalar que no toda regla se encuentra expresada en forma de tabla. En el caso de la enseñanza, la regla puede permanecer implícita y una persona aprende a jugar viendo cómo juegan las otras personas. Este aprendizaje es posible porque los jugadores tienen una conducta determinada al momento de jugar, realizan determinados movimientos, y la persona que aprende extrae las reglas “como una ley natural a la que se atienen las acciones en el juego” (Wittgenstein, *IF*. I, 54; trad. 2017). Los jugadores actúan con normalidad, no consultan tablas, están familiarizados con los movimientos y las jugadas; por esto puede hablarse de una “ley natural”. No obstante, esto no quiere decir que no cometan errores. Dentro del juego hay acciones correctas y erradas. Aquí, el aprendiz logra distinguir lo acertado de lo erróneo porque ve como se corrigen los jugadores entre ellos, como cuando un juez detiene el juego y corrige a los jugadores o sanciona al infractor. Lo importante de la corrección es que se refleja en la conducta de los jugadores, hay rasgos característicos en la conducta del error.

Ahora bien, un aspecto que puede resultar crítico es la introducción de la regla en la discusión sobre la correspondencia y el error. Hasta el momento se había dicho que la expresión *juego de lenguaje*, primero, imbrica al lenguaje con la acción y, segundo, pone de relieve que el lenguaje forma parte de un contexto práctico, una forma de vida. Ahora, resulta que en esta

práctica hay reglas, las cuales puede estar expresadas en forma de tabla, catálogos de reglas, presentes en la instrucción o permanecer implícitas, pero que, independiente de su expresión y papel en el juego, son las que determinan el juego, como una ley natural. Así las cosas, cabe añadir un tercer aspecto a la expresión *juego de lenguaje*.

Wittgenstein asocia las palabras *juego* y *lenguaje* porque la primera sirve como analogía de lo que debe entenderse por la segunda. Lo que llamamos “juego” es una analogía perfecta de lo que llamamos “lenguaje”. Para entender la analogía Wittgenstein (trad. 2017) pide al lector que *mire* juegos efectivos; no se trata de pretender pensar, apriorísticamente, qué es “juego”. Cuando se mira diferentes juegos, digamos, juegos de cartas, tablero, pelota, disco, manos, corro, etc., aparece a la vista una serie de parecidos, semejanzas, y diferencias. Lo que parece un rasgo característico en un juego, en otro es accesorio o, aun más, puede llegar a desaparecer; por ejemplo, la competencia entre jugadores desaparece en el juego del solitario. Así, cuando se mira: “vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan” (Wittgenstein, *IF*. I, 66; trad. 2017). Estos parecidos reciben el nombre de “parecidos de familia”. No hay nada en común entre todos los juegos. Unos requieren más habilidad; otros, menos. Nada impide dejar todo en manos del azar. Unos se juegan con pelotas; otros, con cartas. En algunos lo único que se necesita es aprender a mover las manos de determinada manera. Más bien, en lugar de tener algo en común, los juegos están *emparentados* entre sí.

Entonces, la expresión *juego de lenguaje* pone a la vista una pluralidad de lenguajes. Así, como hay muchos juegos efectivos, hay diversos juegos de lenguaje con funciones variadas. Además, no hay nada común entre todos estos lenguajes. No hay una esencia de la cual parten o a la cual remiten y que los hace a todos parte de un lenguaje más esencial o profundo que los explica. Diferentes lenguajes se parecen y entrecruzan en aspectos, pero en otros desaparece la

semejanza. De esta manera, tenemos a la vista que aquello que llamamos “lenguaje” no es una unidad formal, sino más bien, “una familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí” (Wittgenstein, *IF. I*, 108; trad. 2017). Ahora bien, este no la única analogía que conecta *juego* y *lenguaje*. Igual de importante es la concerniente a las reglas.

El juego es una actividad que viene determinada por sus reglas. Estas determinan cuales movimientos son acertados y cuales erróneos: que cuenta como una jugada en el juego. Por ejemplo, el ajedrez. Una jugada en este juego no consiste únicamente en desplazar una pieza – “pero tampoco en los pensamientos y sentimientos de jugador que acompañan la jugada; sino en las circunstancias que llamamos: “jugar una partida de ajedrez”” (Wittgenstein, *IF. I*, 33; trad. 2017). Las circunstancias vienen determinadas por las reglas. Se juega una partida de ajedrez cuando se juega según las reglas que determinan el juego. No obstante, no puede decirse que todas las partes del juego vienen determinadas por reglas. No “hay ninguna regla para, por ejemplo, cuán alto, o cuán fuerte, se puede lanzar la pelota en el tenis y no obstante el tenis es un juego y también tiene reglas” (Wittgenstein, *IF. I*, 68; trad. 2017). Por ejemplo, en el caso del ajedrez, no hay regla que determine cuánto tiempo debe sostenerse en la mano la pieza que será desplazada. Análogamente, dice Wittgenstein (trad. 2017): “dije de la aplicación de una palabra: no está delimitada en todas partes por reglas” (*IF. I*, 84). Este aspecto tiene lugar porque no se trata de un lenguaje ideal, un lenguaje estático debido a su rigidez. Hay casos para los que no disponemos de reglas, por ejemplo, el caso de un sillón que aparece y desaparece súbitamente y sin regularidad. Pero esto no quiere decir que no se tenga un uso, con esto un significado, para la palabra “sillón” en este y otros casos. Este aspecto del juego podría decirse que es un defecto. Así, según esta perspectiva, un juego donde no todos los movimientos están determinados es un juego caótico dado que, cada cual jugaría como quisiese. No obstante, esta serie de suposiciones

sería un error. Del hecho de que la aplicación de una palabra no esté delimitada completamente por reglas, se sigue que *puede imaginarse* una duda, mas no que se dude *siempre*. “Una regla está ahí como un poste indicador” (Wittgenstein, *IF*. I, 85; trad. 2017). Esta observación de Wittgenstein tiene capital importancia para el tema de la duda. A pesar de que en el juego de lenguaje no hay reglas que determinan cada aspecto del uso, no nos equivocamos al momento de usar las palabras. No dudamos de la aplicación. Esto sucede gracias a la regla. El poste indicador nos señala el camino que debemos seguir para arribar a buen puerto.

2. El juego del lenguaje de lo mental

En la filosofía de la mente, dentro de su familia de problemas, hay una problemática que resulta central. La relación entre mente y cuerpo ha sido una de las discusiones que más fustigan a los filósofos. A pesar de sus diferentes formulaciones, filósofos como John R. Searle (2006), Norman Malcolm (1971) o Hierro Pescador (2005), coinciden en que el problema tiene un antecedente en el dualismo cartesiano⁴. En cuanto nos preguntamos por nosotros mismos, por cómo encajamos en la realidad, descubrimos que tenemos la opinión común de ser organismos inteligentes, con uso de razón, libres de decidir entre diferentes posibilidades, que habitamos un mundo repleto de significado y, sin embargo, una descripción científica diría que no somos más que la reunión de partículas ajenas al sentido y significado. Así, la naturaleza humana se

⁴ Gilbert Ryle en su obra *El concepto de lo mental* también critica el dualismo cartesiano. En su caso, mantener la postura de Descartes nos conduciría a entender la mente como un fantasma en la máquina, como si fuera una fuerza misteriosa por la cual se mueven los engranajes. En todo caso, propone entender la mente no como una especie de sustancia o *res cogitans*, sino en relación con la conducta observable. Véase: Ryle, G. (1967). *El concepto de lo mental* (Trad. E. Rabossi). Paidós.

encuentra en apuros, incluso más, ¿cuál es la manera de estudiar dicha naturaleza? La filosofía de la mente apuesta por el aparamento mental, estudiar la naturaleza humana es estudiar la mente. Pero, nuevamente, puede preguntarse: ¿Cómo estudiar la mente? El antecedente histórico aquí tiene lugar. El dualismo cartesiano se presenta como uno de los caminos para estudiar la mente; no obstante, en cuanto se separan las sustancias, donde a una corresponde el pensar, mientras la otra es mera extensión, surgen las dificultades. Entre estas, por ejemplo, cómo se reúnen dos sustancias tan diferentes, esto es, su interacción; cómo influye el pensar en el cuerpo o el cuerpo en el pensar; y, más de orden epistemológico, cuáles son los contenidos directos de la mente y cuáles son deducciones. Para abordar esta cuestión del dualismo, acudimos al análisis gramatical propuesto por Wittgenstein. Esta perspectiva nos permite abordar el problema desde un punto de vista que nos libera de prejuicios y abre un nuevo horizonte. La problemática no se resuelve señalando un *lugar o punto* donde se reúne la mente con el cuerpo o describiendo un *proceso* de reunión; más bien, el problema desaparece una vez se da cuenta del uso de las palabras y la confusión que lo provocó. Centrándonos en el uso de palabras como “pensar” y “querer decir” se evidencia que estas palabras no son descripciones o nombres de estados mentales o esencias y, a su vez, revela cuáles sí son estados mentales, como el aumento o disminución de una sensación dolorosa, la excitación o audición de una melodía.

2.1 Sobre el problema mente-cuerpo

Coinciden filósofos como Norman Malcolm (1971), Hierro-Pescador José (2005) y John. R. Searle (2006) en que los problemas de la filosofía de la mente se inauguran, al igual que la filosofía moderna, con Descartes. No es extraño notar que, a pesar de sus diferencias, los textos citados, destinados a la filosofía de la mente, dedican su primer apartado al dualismo cartesiano.

Una coincidencia que, a ojos de Searle, es rutinaria. Ahora bien, en las meditaciones de Descartes se establece, como diría Hierro-pescador, una división en el individuo; una escisión con la que se pretendía dar claridad de lo que somos, nuestro lugar en el mundo y el mundo mismo.

John R. Searle, en su obra *Mentes, cerebros y ciencia*, plantea el problema desde la siguiente perspectiva. El problema tiene lugar cuando una “representación de sentido común” choca con el mundo revelado por la ciencia. Nos representamos como agentes libres y conscientes en un mundo que consta enteramente de partículas físicas “carentes de mente y de significado”. Inmediatamente después señala que la dificultad para afrontar esta problemática radica en que se sigue empleado una terminología cartesiana. No es raro que se emplee esta terminología puesto que su planteamiento ha sido de los más influyentes en la filosofía. El dualismo cartesiano plantea la división entre las sustancias material y espiritual. Tras la duda, como sumergido en aguas de las cuales con sus pies no toca fondo y sin fuerza en los brazos para mantenerse a flote, aparece la esencia del alma como un salvavidas. El genio maligno no puede engañarme con respecto a mi existencia. Puedo dudar de las sensaciones o impresiones que recibo y del cuerpo que parece pertenecerme, pero no de mí mismo. Continúa el filósofo: “Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente” (Descartes, *Med.* AT IX, 22. 22-25; trad. 2009). Y si quisiera saber cuándo existo, “únicamente mientras pienso; porque también podría suceder que, si me abstuviera de todo pensamiento, ahí mismo dejara por completo de ser” (Descartes, *Med.* AT VII, 27. 9-12; trad. 2009). La existencia está entrelazada con el pensar, tanto que puede suceder que cesar de pensar sea el fin de mi existencia. Contrario a lo que podría pensarse, el cuerpo aquí no tiene mayor

peso. Pues, “es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él” (Descartes, *Med. AT IX*, 62. 18-20; trad. 2009). Sin embargo, esta existencia separada sólo será posible por influencia de Dios. Realmente, cuerpo y alma se encuentran estrechamente ligados. Esto sin importar que la esencia del alma sea pensar y la del cuerpo sea la extensión. Además, “todos esos sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son otra cosa que ciertas maneras de pensar que provienen y depende de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo” (Descartes, *Med. AT IX*, 64. 29-32; trad. 2009). Y, “por lo menos es muy cierto que me parece que veo, que oigo y que me caliente; y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así precisamente, no es otra cosa que pensar” (Descartes, *Med. AT IX*, 23. 7-10; trad. 2009). De esta manera, la esencia del alma es únicamente pensar. En cuanto al cuerpo, este es una sustancia extensa, es decir, posee dimensiones que se extienden en el espacio.

Así las cosas, se tiene los dos hilos que se reúnen en la problemática: una sustancia mental y una sustancia física. Estas dos sustancias se encuentran estrechamente ligadas. Una es pensamiento; la otra, extensión. Esta mezcla es el estado actual en que existimos; la separación, aunque posible, sólo sería realizable por intervención divina. Aquí las preguntas más tradicionales, señaladas por Searle, apuntan a la relación entre estas dos sustancias. Dos puntos problemáticos son: “cómo puede algo físico producir un efecto en mi alma, que no es física, y cómo pueden los sucesos de mi alma afectar el mundo físico” (Searle, trad. en 2006, p.32). Es decir, se pregunta por las relaciones de causa-efecto entre las dos sustancias. Por ejemplo, cómo es posible el dolor, cómo mi cuerpo al sufrir una herida afecta mi alma o cómo mi alma produce el efecto de dolor. Otro punto problemático es la cuestión del conocimiento. La esencia del alma, el pensar, es conocido directamente, no hay deducciones o argumentos mediadores; el cuerpo, la

sustancia extensa, es conocida indirectamente. A estos puntos problemáticos tradicionales, podría añadirse otras interrogantes, más cercanas a Wittgenstein, planteadas por uno de sus viejos alumnos, Malcolm (1971): “¿Cómo pueden las palabras referirse a los distintos contenidos mentales? ¿Cómo es posible que diferentes personas signifiquen lo mismo con las palabras “pensar”, “miedo” y “hambre”?” (p.7)⁵. Si hay un conocimiento directo del *pensar* y cada cual tan solo conoce directamente su propio *pensar*, puede decirse que en el dualismo cartesiano cada cual conoce de manera directa sus contenidos mentales, sus pensamientos. En el caso de “miedo” y “hambre”, que no son otra cosa que una manera de “pensar”, cada cual sabría por sí mismo lo que estas palabras quieren decir, pero, entonces, ¿cómo es posible que nos *entendamos* al usar estas palabras?

Cabe resaltar que para Descartes no hay que pensar las sustancias como separadas. La división solo es posible por medio de una divinidad. No debe pensarse como si se tratara de un navío y un piloto que meramente observa. Las sustancias están unidas muy estrechamente, confundidas y mezcladas componen un todo. La mente está difundida por todo el cuerpo, pero la sustancia mental ni puede mezclarse ni difundirse a lo largo de un cuerpo, porque no tiene extensión. Sería como una atmosfera, un aura, algo etéreo que rodea el cuerpo, pero siempre podríamos preguntar: ¿Cómo es posible esto sin extensión? Así, la problemática tiene la forma de un callejón, un atolladero del cual no podemos salir.

2.2 Análisis gramatical

En filosofía, nos dice incansablemente Wittgenstein, comúnmente se siguen senderos que conducen a extravíos y confusiones. Esto sucede porque, de entrada, se inicia la exploración

⁵ Traducción propia. Texto original: “How can words refer to the various items of mental content? How can it be brought about that different people mean the same things by the words “thinking,” “fear,” and “hunger”?”.

partiendo de la ilusión y distorsión. Una imagen puede tenernos cautivos y, así, somos incapaces de ver las cosas tal como suceden, y diferentes expresiones lingüísticas son estudiadas desde el punto de vista de lo singular, lo esencial o lo profundo, distorsionamos las cosas hasta hacerlas encajar en un ideal de perfección. La propuesta de Wittgenstein para superar este extravío y ofrecer una posible ruta de claridad es el análisis gramatical.

En el párrafo 93 de *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein señala dos actitudes que pueden asumirse al momento de reflexionar sobre el lenguaje y en particular sobre las proposiciones. Por una parte, se podría pensar que la proposición es lo más cotidiano que hay en el mundo, todos los días nos servimos de ellas y las usamos; para otra, se afirma que la proposición “es algo muy peculiar”, esta hace algo único y extraño en nuestras vidas. Al respecto es importante decir que Wittgenstein no rechaza la importancia de la proposición; es correcto reconocer su importancia. Sin embargo, también advierte que, lo que conduce al extravío filosófico es malentender las expresiones de nuestro lenguaje; estos malentendidos son los que conducen al camino incorrecto.

Dice Danilo Cruz Vélez (2015) en *¿Qué es el lenguaje?:* “el lenguaje está siempre presente de modo ostensible frente al hombre, y este no puede evitar la pregunta por su ser” (p.64). El lenguaje es aquí algo cotidiano, algo que se encuentra en la vida del hombre y forma parte constitutiva de esta, tanto que preguntarse por este es inevitable. Sin embargo, añade más adelante: “Como este *es* misterio, cuando se lo “asalta” y se lo obliga a mostrar su rostro, ofrece una máscara” (Cruz, 2015, p.65). Es decir, cuando el hombre se pregunta por el lenguaje, este último se oculta y ofrece algo que no es. Lo que está siempre presente, en cuanto se lo busca, desaparece. Citamos las palabras de Cruz Vélez no para comentar o criticar de manera rigurosa su ensayo, sino para ejemplificar el tipo de expresiones filosóficas que apuntan a lo peculiar,

profundo y esencial. Esta triada es la que conduce a las mayores confusiones y problemáticas irresolubles. Pues en este caso, “estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje” (Wittgenstein, *IF*. I, 97; trad. 2017). La triada nos envía a la búsqueda de esa esencia incomparable, ideal y pura. Nos solicita penetrar en el fenómeno del lenguaje y descubrir allí un hecho singular.

Otro camino que nos conduce a la confusión es la uniformidad con que se presentan las palabras. “Lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pues su uso no se nos presenta tan claramente. ¡En particular cuando filosofamos!” (Wittgenstein, *IF*. I, 11; trad. 2017). Por ejemplo, en una cabina de locomotora asimos todas las palancas con la mano, esto puede inducirnos a pensar que todas las palancas funcionan para lo mismo (*IF*. I, 12). Además, “cómo funciona una palabra es algo que no se puede adivinar. Hay que examinar su aplicación y aprender de ello. Pero la dificultad es remover el prejuicio que se opone a este aprendizaje. No es ningún prejuicio estúpido” (Wittgenstein, *IF*. I, 340; trad. 2017). Este prejuicio es la ilusión de la triada, la búsqueda de lo profundo, esencial y singular. Este perjudicialmente nos impide ver el funcionamiento de las palabras; nos incita a adivinar en lugar de observar cómo funciona en la forma de vida.

Contrario a esta posición, Wittgenstein propone un examen de índole distinto. En *Investigaciones filosóficas* no se renuncia a hablar de la esencia del lenguaje, se renuncia a considerar la esencia como algo oculto, difícilmente visible y atrincherado en un interior, un algo accesible solo después de pelar la alcachofa, para usar una analogía del propio Wittgenstein. En su lugar: “La *esencia* se expresa en la gramática” (Wittgenstein, *IF*. I, 371; trad. 2017). La

esencia del lenguaje se expresa, no se oculta, porque esta es “su función, su estructura” (*IF. I*, 92), es decir, en el funcionamiento y orden del lenguaje encontramos su esencia. Cabe decir que Wittgenstein usa la palabra *gramática* en un sentido que no se limita al ordenamiento de las palabras. No se trata de un repertorio de reglas fijas para la correcta construcción de frases; más bien, la participación en el juego del lenguaje se inscribe dentro de una forma de vida, los usos no están alejados de la vida cotidiana de las personas. En este sentido, el examen que propone Wittgenstein, de índole gramatical, se centra en el aspecto práctico del lenguaje, por ejemplo: “no hay que preguntarse qué son las representaciones, o qué ocurre cuando alguien se representa algo, sino cómo se usa la palabra “representación” (Wittgenstein, *IF. I*, 370; trad. 2017). Al preguntarse por el uso de la palabra, el examen busca indagar en las pretensiones que se tienen en el uso del lenguaje, revelar las confusiones gramaticales y evidenciar que dicho juego marcha en el vacío.

Así, el objetivo del análisis gramatical es superar malentendidos, “malentendidos que conciernen al uso de las palabras” (Wittgenstein, *IF. I*, 90; trad. 2017). Esto se logra al estudiar la problemática y descubrir que se trata de una confusión lingüística, un callejón resultado de expresiones confusas y palabras sublimadas. Aquí el problema no se resuelve, sino que desaparece. En palabras de Wittgenstein (trad. 2017): “*nosotros* reconducimos las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano” (*IF. I*, 116). En el uso metafísico, el lenguaje marcha en el vacío porque se separa del uso cotidiano, y en lugar de “simplemente mirar y ver cómo funciona”, se pretende ir en busca de algo peculiar, profundo, esencial oculto. Mientras que, en el uso cotidiano, las palabras se encuentran en su funcionamiento normal, en la fricción del día a día.

2.3 Pensar y querer decir

El análisis gramatical propuesto por Wittgenstein permite abordar la problemática mente y cuerpo desde una perspectiva diferente a la tradicional. En lugar de buscar, salir a la caza de quimeras, como por ejemplo intentar determinar el momento y lugar donde se reúnen dichas sustancias tan dispares, o intentar señalar que sucede en un aparato mental y cómo influye o es influido, el análisis de índole gramatical propone abordar la cuestión desde el punto de partida, es decir, cómo usamos ciertas palabras dentro de un juego de lenguaje determinado.

Buena parte de la problemática tiene lugar cuando se asume el *pensar* como una actividad característica del alma. Una sustancia pensante se reúne con una sustancia no pensante. Lo que nos propone el análisis gramatical es estudiar el uso de la palabra “*pensar*”, para descubrir si tal uso realmente pertenece al juego cotidiano de lenguaje. De lo contrario, el uso marcharía en el vacío y, por lo tanto, sería una confusión concerniente al uso de las palabras. Dice Wittgenstein (trad. 2017) que, en expresiones del tipo, “la proposición, ¡qué cosa tan peculiar!” (*IF. I, 94*), “pensar tiene que ser algo singular” (*IF. I, 95*) o “el lenguaje (o el pensamiento) es algo singular” (*IF. I, 110*), ya se ha dado buena parte del paso que conduce a la confusión.

En estas expresiones se encuentra la triada: peculiar, profundo y esencial. Aquí, señala Wittgenstein, se encuentra la sublimación que conduce al problema. Se cae en la tentación de suponer un intermediario puro entre las palabras y los hechos, intermediario que sería el *pensar*; la purificación del lenguaje o su intención, pues al ser algo singular, no podría corresponder con nuestras expresiones vagas y cotidianas.

En el capítulo anterior señalamos que el caso de *pensar* y *querer decir* son recursos explicativos usados en filosofía, pero de los cuales no se logra dar cuenta de su uso cotidiano y

por tanto de su significado. El *pensar* como un hablar consigo mismo, pero en un lenguaje peculiar, anterior a cualquier enseñanza, no resolvía ninguna duda; el *querer decir*, en lugar de ser un camino para hablar de los recovecos ocultos de la mente, se convierte en un laberinto sin salida. Aquí nos centramos en el uso que pretender dársele a *pensar* y *querer decir* en el interior de la problemática.

Resulta claro que el problema tiene lugar en cuanto el pensamiento se presenta como algo singular y el cuerpo algo extenso sin más. Aquí, “el pensamiento está rodeado de una aureola” (Wittgenstein, *IF*. I, 97; trad. 2017). Una aureola que lo presenta como garante de la existencia y de todo ordenamiento. Tocar el pensamiento sería como macular lo más profundo, peculiar y esencial de todo el planteamiento. El *pensar* sería aquello que acompaña toda expresión y le da sentido, aquello esencial que siempre está presente. Ahora, cuando se plantea la pregunta por el significado de la palabra *pensar*, según la tendencia de la profundo, lo que debemos hacer es mirar de reojo el fenómeno o proceso mental de *pensar*: “para aclararnos el significado de la palabra “pensar” nos observamos a nosotros mismos mientras pensamos” (Wittgenstein, *IF*. I, 316; trad. 2017). Así, tiene lugar una definición ostensiva interna, es decir, “en lugar de señalar físicamente, fijamos mentalmente nuestra atención en cierto fenómeno interior, y hacemos una asociación entre éste y una palabra” (Malcolm, 1971, p.16)⁶. Por ejemplo, cerramos los ojos, fruncimos el ceño y centramos toda nuestra atención en algo que sucede en un aparato mental interno.

No obstante, este tipo de mostraciones son una ilusión, puesto que, primero, pretende señalar un proceso incorpóreo y, segundo, buscan una respuesta fuera del uso que tiene la

⁶ Traducción propia. Texto original: “instead of physically pointing we mentally fix our attention on a certain inner phenomenon, and we make an association between it and a word”.

palabra. La mostración privada es una ilusión porque cae en la imagen de lo profundo: un proceso incorpóreo que acompaña todas las acciones, pero que no puede identificarse con ninguna. Todavía más, si el proceso está oculto en el interior, pregunta Wittgenstein (trad. 2017): “¿cómo sabes además lo que debes mostrarte antes de que te lo exhibas?” (*IF. I*, 311). Si el proceso está oculto, cómo saber a qué punto señalar. Un argumento que parece indicar el camino es la intuición. Gracias a la intuición se lograría hallar el punto deseado. No obstante, “¿Sólo la intuición pudo apartar esa duda? – si ella es una voz interior- ¿cómo sé *cómo* debo seguirla? ¿Y cómo sé que no me desencamina? Pues, si puede encaminarme correctamente, también puede desencaminarme” (Wittgenstein, *IF. I*, 213; trad. 2017). La intuición, entonces, necesitaría de otro proceso para encaminar correctamente, sin mencionar que además necesitaríamos saber *cómo* seguir esa voz interior. Por otro lado, “el uso incomprendido de una palabra se interpreta como la expresión de un *proceso* extraño” (Wittgenstein, *IF. I*, 169; trad. 2017). Al buscar una respuesta al interrogante por el significado de la palabra fuera de los juegos de lenguaje, la expresión se torna confusa, malentendida, tiene lugar el surgimiento de procesos incorpóreos.

Entonces, “¿a qué se llama “pensar”? ¿para que se ha aprendido a utilizar esa palabra?” (Wittgenstein, *IF. I*, 328; trad. 2017). Una posible respuesta es: hemos aprendido el uso de esta palabra para hablar del discurso interno. Cuando una persona habla consigo mismo en su fuero interno, *piensa*. Pero, esta respuesta puede ser desorientadora. Puede parecer que ese discurso interno sea quien da vida y sentido a las palabras, un proceso que antecede cualquier expresión y que acompaña el hablar. Así, “quisiéramos decir que es aquello que distingue al hablar pensando del hablar sin pensar (...) un proceso que quizá puede también acompañar algo distinto o transcurrir automáticamente” (Wittgenstein, *IF. I*, 330; trad. 2017). Además, aquí también tiene lugar un movimiento importante del *querer decir*. Cualquier expresión puede ser intercambiada

por otra, por ejemplo, como sucede con “¡losa!” y “tráeme una losa”. La primera expresión sería el discurso externo; mientras la segunda, el interno. Así, “¡losa! realmente quiere decir “tráeme una losa”, y, lo que se quiere decir, pertenece a un discurso mental.

En el primer capítulo de este texto señalamos, en palabras de Wittgenstein (trad. 2017): “la gramática de “querer decir” no es similar a la de la expresión “imaginarse algo” y cosas parecidas” (*IF. I*, p.50c). El movimiento que relaciona *querer decir* con el discurso mental resulta fraudulento. Para Wittgenstein, la gramática de la expresión “*querer decir*” no es otra cosa que un cambio o giro de una manera de expresarse a otra (*IF. I*, 334), nos movemos entre juegos del lenguaje emparentados, no entre el lenguaje y un aparato mental. La tentación y la confusión surge cuando se quiere emplear expresiones tipo: “lo que él realmente quiere decir”, “a lo que se refería” o “en realidad quería decir”, para pretender hablar de algo que estaba presente en la mente, incluso antes del habla (*IF. I*, 334). El *pensar* como un proceso acompañante no resulta menos desorientador. Si el pensar es un discurso interno que acompaña y da vida a las palabras, podría darse el caso de que las palabras sean pronunciadas sin su acompañante, es decir, hablar sin pensar⁷. Pero, si esto es así, menciona Wittgenstein, qué nos impide considerar el caso desde otro punto de vista, es decir, pensar sin hablar o centrarnos solo en el pensar. Por ejemplo, decir “la pluma parece estar roma”, “una vez pensándolo; luego sin pensar; luego piensa sólo el pensamiento pero sin palabras” (Wittgenstein, *IF. I*, 330; trad. 2017). La última manera que señala Wittgenstein, “piensa sólo el pensamiento pero sin palabras”, tiene el objetivo de poner en juicio aquello que se supone acompaña y da sentido a las palabras. Para Wittgenstein, “pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y que pueda

⁷ Sin duda, expresiones del tipo, “es que no piensas lo dices” o “hablas sin pensar” son comunes en el juego cotidiano del lenguaje, suelen aparecer en discusiones o reproches, pero pueden resultar confusas y peculiares si nos alejamos de la práctica del lenguaje.

separarse del hablar” (Wittgenstein, *IF. I*, 339; trad. 2017). *Pensar* no es un super - concepto anterior a todo lenguaje y ordenador de este. Mas bien, según la respuesta dada por Wittgenstein, el *pensar* sería como un hablar en voz baja, “¡imagínate seres humanos que sólo pudieran pensar en voz alta! (Como hay seres humanos que sólo pueden leer en voz alta.)” (Wittgenstein, *IF. I*, 331; trad. 2017), y para esto tiene que dominarse un lenguaje, “sólo decimos que habla consigo mismo de aquél que, en el sentido habitual, *sabe hablar*” (Wittgenstein, *IF. I*, 344; trad. 2017). Es decir, sólo decimos de aquellos que dominan la técnica del lenguaje, que son capaces de hacerlo gracias a la instrucción y corrección, que piensan porque hablan consigo mismos como un hablar en voz baja.

Ahora bien, en esta la respuesta inicial se ha establecido una conexión entre ‘pensar’ y ‘hablar’ cuando se dijo: pensar es un hablar consigo mismo en voz baja. Cabe una hacer una precisión al respecto. Dice Wittgenstein (trad. 2017): “‘Hablar’ (ya sea en voz alta o en silencio) y ‘pensar’ no son conceptos equiparables; si bien están en íntima conexión” (*IF. II*, xi, 281). La razón por la cual no son equiparables es que puede dar pie a confusiones, por ejemplo, decir que ‘hablar’ es una actividad corporal, mientras que ‘pensar’ una mental; al momento de ‘hablar’ tienen lugar variados procesos en el cuerpo humano -digamos: labios, boca, garganta y lengua se mueven- mientras, en el ‘pensar’ los procesos son internos -digamos: mentales. Estas equiparaciones conducen a la confusión. Ahora bien, están en íntima conexión porque solo decimos que ‘piensa’ quien ‘habla’, pues, como vimos, al entender el ‘pensar’ como un hablar consigo mismo en voz baja, observamos que para esto hace falta dominar un juego de lenguaje.

De esta manera, *pensar* y *querer decir* son reconducidos de su empleo metafísico al cotidiano. El pensar no es un proceso incorpóreo o fenómeno peculiar oculto, un acompañante a modo de discurso interno o antecesor del habla. El juego de lenguaje de la palabra “pensar”, su

uso dentro del lenguaje, también se encuentra sujeto a la enseñanza y la instrucción. Hemos aprendido a utilizar la palabra con diferentes propósitos. Con relación al problema del dualismo cartesiano que tratamos aquí, observamos que el primer movimiento de esa problemática es el que resulta más perjudicial. Sublimar la palabra “pensar” nos conduce a la introducción de procesos incorpóreos que luego resbalan sobre el cuerpo, no hay un lugar en donde el *pensar* se aferre al cuerpo. Ahora bien, la problemática, tras el análisis del uso de la expresión, se revela como una confusión gramatical, una ilusión creada por expresiones que apuntan a lo profundo, esencial y peculiar. Este revelamiento conduce a una disolución del problema, no a una respuesta teórica. Pero, puede que, a falta de una compensación teórica, es decir, en vistas de que no se ofrece una comprensión teórica alternativa donde mente y cuerpo se unen, aún puede darse la tentación de buscar otro punto de contacto entre las dos sustancias cartesianas.

3. ¿Cómo puede un cuerpo *tener* una mente?

En el capítulo anterior hemos señalado que *pensar* no se trata de un proceso incorpóreo o esencia peculiar característica de la mente. Los usos de *pensar* no pueden disociarse de su lugar en el juego de lenguaje, del contexto práctico donde se aprende y utiliza la palabra. Así, la problemática presente en el dualismo cartesiano, unión de sustancia pensante y sustancia extensa, observamos que se disuelve al presentarse como fruto de una tendencia filosófica a sublimar algunas expresiones del lenguaje. No obstante, todavía puede existir la tentación de buscar otra esencia peculiar para la mente, y con ello, nuevamente, buscar un punto de unión entre mente y

cuerpo. Para abordar esta posibilidad, retomaremos la pregunta por aquello que llamamos “pensar”.

3.1 ¿A qué se llama “pensar”?

Entonces, “¿a qué se llama “pensar”? ¿para que se ha aprendido a utilizar esa palabra?” (Wittgenstein, *IF*. I, 328; trad. 2017). Una respuesta a estos interrogantes es ofrecida por Gil de Pareja en su artículo: *El pensar en la filosofía de la mente de L. Wittgenstein*. Allí dice:

En cualquier caso, como conclusión, se puede afirmar que Wittgenstein concibe el <<pensar>> como algo específicamente humano, diferente del lenguaje, aunque vehiculado mediante una expresión lingüística. Aun cuando el pensamiento se manifiesta en la acción, no se reduce a ella: el pensar es algo interno, espiritual y autónomo; no es en ningún caso un proceso correlativo al hablar, sino un acto que conserva siempre su especificidad. (Gil de Pareja, 1998, p.131)

La respuesta que ofrece Gil de Pareja resulta, de entrada, contraria a la argumentación que hasta el momento hemos seguido en este texto. En su caso, el *pensar* es “algo *interno, espiritual y autónomo*”; nosotros hemos dicho que *pensar* no es un proceso incorpóreo, similar al descrito por Gil de Pareja. La respuesta que ofrece este autor se encuentra guiada por la tentación de lo profundo, lo singular y esencial; precisamente, la que nos interesa abandonar. Lo que ha conducido a Gil de Pareja (1998) a esta respuesta es que, según nos dice él, Wittgenstein:

Tampoco acepta que pensar sea algo que lleve a cabo una sustancia inmaterial al modo de la *res cogitans* cartesiana, aunque admita la existencia de actividades humanas que no tienen por sujeto sólo al cuerpo humano (...) esto se aprecia nítidamente cuando cada uno describe algunas acciones (p.ej., indicar el color en oposición a la forma). (p. 130)

En la interpretación de Gil de Pareja hay tanto acierto como desacierto. Ciertamente, *pensar* no sería el proceso incorpóreo y singular que realiza la *res cogitans*. Lo contrario sería mantener la posición de que *pensar* es un fenómeno interno que miramos de reojo; posición descartada anteriormente. Se equivoca en que Wittgenstein admita “la existencia de actividades humanas que no tienen por sujeto sólo al cuerpo humano”. Gil de Pareja nos remite a la discusión entre señalar el color y señalar la forma. Su interpretación del párrafo: “allí donde nuestro lenguaje nos hace suponer que hay un cuerpo, y no hay ninguno, allí quisiéramos decir que hay un *espíritu*” (Wittgenstein, *IF*. I, 35; trad. 2017), consiste en que ese *espíritu* es quien realiza la *actividad mental* que permite señalar el color en contraposición de la forma. Así, existiría una actividad *espiritual – mental* distinta a la actividad del cuerpo humano y que realiza algunas acciones invisibles en la medida en que no son corporales. No es nuestra intención retomar esta discusión, dado que ya fue tratada en el primer capítulo. Basta decir que Gil de Pareja no tiene en cuenta las palabras “nuestro lenguaje nos hace suponer” y “quisiéramos decir”, es decir, no se percata de que Wittgenstein lo que señala en el párrafo 35 es la tentación y embrujo que puede tener sobre nosotros el lenguaje y distintas formas de expresión.

Las palabras de nuestro lenguaje con las que cotidianamente hablamos de lo mental no se encuentran exentas de este tipo de tentación; de hecho, posiblemente sean las más tentadoras. Señala Rodríguez (1993) que: “la existencia de los últimos verbos [escribir, hablar] nos hace buscar una actividad, diferente de éstas, pero análoga a ellas, que corresponda a la palabra <<pensar>>” (p.110). Es decir, al encontrarse en nuestro juego de lenguaje verbos con los cuales hablamos de actividades fácilmente reconocibles como corporales, escribir sobre un papel o hablar en un auditorio, el lenguaje nos hace suponer que *pensar* sea una actividad análoga. Aquí sucede lo mismo que en la discusión del señalar el color y la forma, al no encontrar una actividad

corporal que se corresponda con *pensar* quisiéramos decir que hay un *espíritu* que realiza dicha actividad.

3.2 El *pensar* como proposición gramatical

Otro punto importante en la respuesta de Gil de Pareja (1998) es: “(...) el <<pensar>> como algo *específicamente humano, diferente del lenguaje*, aunque vehiculado mediante una expresión lingüística” (p.131). Para este autor, el *pensar* se encuentra vinculado con “algo *específicamente humano*”, un algo “*diferente del lenguaje*” aunque en relación con la expresión lingüística. Es necesario una mayor explicación. De la conexión entre el ‘pensar’ y el ‘hablar’ hemos tratado en el capítulo anterior, así que nos centraremos en lo *específicamente humano*.

El *pensar* es algo específicamente humano, no porque sea ese algo *interno, espiritual y autónomo*, lo que pretende Gil de Pareja, sino, más bien, lo que sucede es que “decimos sólo de seres humanos, y de lo que se les asemeja, que piensan. Lo decimos también de muñecas y sin duda también de espíritus. ¡Considera la palabra “pensar” como un instrumento! (Wittgenstein, *IF*. 360; trad. 2017). La invitación de Wittgenstein es, sin duda, la que conduce a la claridad. Al considerar la palabra “pensar” como un instrumento, diferentes juegos de lenguaje se hacen presentes: dibujos animados donde decimos que *piensan* los personajes o alguien podría decir que los *espíritus* con los que se cruza don Quijote de la Mancha en la cueva de Montesinos *piensan*. Lo que tienen en común los dibujos y los espíritus narrados por Cervantes es que ambos se comportan como seres humanos.

¿Qué diríamos si alguien dice: la máquina piensa para sus adentros? Inmediatamente, nos señala Wittgenstein, indagáramos en el *lugar* en dónde la máquina piensa (*IF*. I, 361). En cuál de sus partes: una en concreto, en el conjunto o en ninguna parte. Si no es ninguna de las partes,

sería como una atmosfera que rodea la máquina. En este caso, ¿podría decirse que la mesa, donde reposa la máquina, igualmente piensa para sus adentro? si no, ¿cuál es la diferencia? El motivo de estas indagaciones es que “queremos saber *cómo* se supone en este caso que [la máquina]⁸ se ha de parecer a un ser humano” (Wittgenstein, *IF*. I, 361; trad. 2017). Es decir, queremos saber *cuál* es su cabeza, dónde se ubica; cuáles son sus labios; cuál es su garganta, etc. Estas preguntas, en el caso de un ser humano, son innecesarias. Ante, por ejemplo, “él piensa para sus adentros” no nos preguntamos por la localización y sus partes.

La falta de pregunta, en el caso de seres humanos y de lo que se les asemeja, tiene su causa en la gramática de la palabra *pensar*. Para Wittgenstein (*IF*. I, 360), nuestras expresiones de *pensar* no son proposiciones empíricas, sino gramaticales. La diferencia entre este tipo de proposiciones radica en que las segundas, las gramaticales, están destinadas a expresar la manera en cómo definimos algo. Por ejemplo: “toda vara tiene una longitud” (*IF*. I, 251), es una proposición gramatical; con esta decimos algo de la *vara* que es parte de su definición. No se dice, por ejemplo, “toda esfera tiene una longitud”. Además, una manera de distinguir la proposición empírica de la gramatical es la posibilidad de evaluar lo contrario. No podemos imaginar lo contrario en el caso de la vara, es decir, “una vara sin longitud”; mientras que en la proposición: “esta mesa tiene la misma longitud que la de allí”, sí. En las mesas, podemos medirlas y comparar, realizar dibujos, pero, en la vara sin longitud, no cabe tal posibilidad. No cabe la posibilidad porque es algo que no podemos imaginar; “no puedo imaginarme lo contrario de esto” es una señal de proposición gramatical según Wittgenstein (*IF*. I, 251). Ahora, no hay que confundir esta imposibilidad con una imaginación estéril o poco ímpetu creativo, no se trata de esto, sino de que es imposible por definición. Así las cosas, el *pensar* es *específicamente*

⁸ Original dice: el sillón.

humano, y de lo que se le asemeja, porque la manera en cómo hablamos del *pensar* es gramatical, “¡Pero seguro que una máquina no puede pensar! - ¿Es ésta una proposición empírica? No” (*IF. I*, 360). Entonces, “cada uno piensa por sí mismo” se compara con “los solitarios los juega uno solo” (*IF. I*, 248).

Ahora bien, podría objetarse que cuando usamos la palabra *pensar* no nos limitamos a un campo gramatical, también queremos decir algo empírico. Por ejemplo: “los animales no hablan porque les faltan las aptitudes mentales. Y esto significa: “No piensan, y por eso no hablan”” (Wittgenstein, *IF. I*, 25; trad. 2017). Es decir, aquí se usaría *pensar* para hablar de algo relacionado con la mente, “aptitudes mentales”, la expresión, en ese orden, sería empírica y no gramatical. Gil de Pareja dice al respecto (1998): “Hablar requiere de cierta <<capacidad mental>>, y es un hecho que los animales no usan el lenguaje” (p.128). Lo que nos dice Wittgenstein (trad. 2017) al respecto es que los animales “simplemente no hablan. O mejor: no usan el lenguaje – si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje. – Ordenar, preguntar, relatar, charlar, pertenecen a nuestra historia natural al igual que andar, comer, beber, jugar” (*IF. I*, 25). Este tipo de acciones que tiene lugar gracias a las palabras, ordenar una lista, preguntar por una información o charlar con un amigo pertenecen a nuestra historia natural tanto como actividades relacionadas con nuestra condición biológica como, por ejemplo, andar de un lugar a otro, ingerir alimentos y consumir bebidas. Y ello es así porque el juego de lenguaje es parte de nuestra forma de vida, y en esa medida dichas actividades son inseparables de nuestros juegos de lenguaje, de la manera en cómo vivimos. Por eso, lo que señala Wittgenstein es que sencillamente no hablan, en lugar de decir no piensan. *Pensar* es una palabra que pertenece a nuestro juego tanto como ordenar, relatar y charlar; no obstante, esto no impide que usemos la palabra para decir que *piensan* muñecas o espíritus.

3.3 ¿Cómo puede un cuerpo *tener* una mente?

Ahora bien, podría objetarse que hace falta mucho más para declarar que los animales no *piensan*, dado que *pensar* no es una cuestión gramatical incrustada en nuestros juegos de lenguaje, una palabra exclusivamente humana. Como menciona Gil de Pareja, de lo que se trataría más bien sería de una “capacidad mental” o “aptitud mental”. Pero, aquí nuevamente se quiere usar *pensar* para hablar de un proceso o suceso mental peculiar y característico, solo que ya no se trata de una mente como algo inmaterial y profundo, sino del cerebro.

Hemos dicho que *pensar* no es un proceso incorpóreo, tampoco una esencia, pero esto puede abrir paso a introducir la idea de que pensar es algo que realiza el cerebro. En efecto, *pensar* dejaría de ser esa super - actividad presente en el dualismo cartesiano, para ser una proceso o fenómeno que transcurre en el cerebro. Con esto se pretendería que fuese un proceso corpóreo. Así, ante la argumentación seguida, podría decirse que lo que nos ha conducido a rechazar el *pensar* como un proceso, asumirlo como una palabra con usos gramaticales, es que no concebimos la posibilidad de los procesos mentales que suceden en el cerebro y el sistema nervioso (*IF*. I, 158).

Con respecto a esta posibilidad, menciona Wittgenstein que asumirla es parte de un punto resbaladizo. Es decir, ante la introducción de los procesos del cerebro y el sistema nervioso, puedo cuestionarme: “pero pregúntate: ¿qué *sabes* de estas cosas? – Pero si es a priori, entonces esto significa que es una forma de representación que nos parece muy convincente. (Wittgenstein, *IF*. I, 158; trad. 2017). Lo que nos quiere decir Wittgenstein es que cuando asumimos que hay una actividad cerebral llamada *pensar*, nos hemos atado a una forma de representar las cosas, una manera de ver. El problema con esto es que, en la actividad filosófica,

en ocasiones, “se predica de la cosa lo que reside en el modo de representación” (Wittgenstein, *IF*. I, 104, trad. 2017). Se dice que el cerebro *piensa* porque así lo dictamina la forma de representación, usando una analogía de Wittgenstein, tenemos ante nuestros ojos unos lentes que no se nos ocurre levantar.

No obstante, no hay que confundir esta observación con la negación absoluta de los procesos del cerebro y el sistema nervioso. Lo que nos indica Wittgenstein (trad. 2017) es que: “hemos de negar, pues, el proceso aún incomprendido en el medio aún inexplorado. Y así es como parece que hemos negado el proceso mental. ¡Y naturalmente no queremos negarlo!” (*IF*. I, 308). *Pensar*, entendido como ese proceso que tendría lugar en el cerebro, es ese proceso incomprendido y el medio inexplorado es un sistema nervioso y cerebro distorsionados por la forma de representación. Los procesos mentales que acepta Wittgenstein (trad. 2017) son: “la disminución y aumento de una sensación dolorosa, la audición de una melodía, de una oración: procesos mentales” (*IF*, I, 154). También, “a) Llamamos estados mentales a la tristeza, la excitación, el dolor” (Wittgenstein, *IF*. I, 92c; trad. 2017). Lo que tienen en común estos procesos y estados mentales aceptados es su aspecto de gradación, aumento o disminución, y su temporalidad, tienen un inicio y un final, transcurren en el tiempo. Además, no se encuentran relacionados con el *pensar*.

Ahora bien, con respecto a la pregunta que motivó esta sección, ¿cómo puede un cuerpo *tener* una mente después de que *pensar* no es la esencia de la mente? ¿Cómo reconectar los puntos? Cabe decir que la intención es abandonar la postura de *tener* y *unión*. Los procesos mentales y el cuerpo solo aparecen separados, prestos a ser reunidos por el filósofo o a la espera de cual sustancia *tiene* a la otra, dentro del marco del dualismo de sustancias. De lo que se trata, según el análisis gramatical propuesto por Wittgenstein es que el problema desaparezca.

Así, retomando la discusión sobre el “pensar” y “hablar” en animales, por ejemplo: “no decimos que *posiblemente* un perro habla consigo mismo. ¿Es porque conocemos su mente exactamente? Bueno, se podría decir esto: si se ve el comportamiento del ser vivo, se ve su mente” (Wittgenstein, *IF*. I, 357; trad. 2017). No lo decimos del perro, porque, a pesar de que algunos de sus rasgos pueden ser semejante en comportamiento al ser humano, no se comporta enteramente como tal ya que hace falta que domine la técnica de hablar consigo mismo. Además, “el aparato de nuestro lenguaje corriente, de nuestro lenguaje verbal, es *sobre todo* lo que llamamos “lenguaje”; y luego otras cosas por su analogía o posibilidad de comparación con él” (Wittgenstein, *IF*. I, 494; trad. 2017). Es decir, cuando escuchamos los ladridos del perro, decimos que llama a otros perros o a su dueño; hacemos una comparación con nuestro juego de lenguaje. No obstante, ante los ladridos no decimos que el perro habla consigo mismo en voz alta. El comportamiento del ser vivo no se encuentra desligado de la mente. Al observar el comportamiento, vemos la mente. La dificultad desaparece y no hace falta una reunión o acudir a intermediarios *puros*. Decimos que un cuerpo *tiene* mente porque se comporta de tal y cual manera, semejante al ser humano. No obstante, esto no debe entenderse como una teoría resultante del análisis gramatical, sino como la disolución de la problemática que incentivó la discusión. Así, similar al caso de la mosca que se retuerce, “(...) mira una mosca retorciéndose y al momento esa dificultad ha desaparecido y el dolor parece poder *agarrar* aquí, en donde antes todo era, por así decirlo, *resbaladizo* para él” (Wittgenstein, *IF*. I, 284; trad. 2017), hace falta mirar el cuerpo y abandonar la postura de sublimación para que el problema desaparezca, para que los *procesos mentales* se agarren en un cuerpo que antes era pura extensión.

4. Conclusiones

Las investigaciones que realiza Wittgenstein en su *Investigaciones filosóficas* ofrecen tanto una manera de entender el lenguaje como un horizonte de análisis para futuras investigaciones. En cuanto al lenguaje, las nociones centrales que nos propone son las de juegos de lenguaje y formas de vida; en lo que respecta al análisis, este es de índole gramatical y se pregunta por los usos de ciertas palabras, usos que pueden resultar confusos.

Hemos dedicado el primer capítulo de este trabajo a tratar el tema de los juegos de lenguaje y las formas de vida. La postura crítica frente a la esencia del lenguaje humano observada en la imagen agustiniana del lenguaje permite percatarse de que cometemos un error al reducir el lenguaje a una de sus partes, por ejemplo, tratar todas las palabras como si fuesen nombres. Esta reducción es simplista y engeguecedora. En cuanto la abandonamos, observamos en el lenguaje una diversidad de palabras y de usos, una red entretejida con parecidos aquí y diferencias allá. Además, a partir de percatarnos del uso, el lenguaje resulta una acción, un hacer, para el cual necesitamos enseñanza, instrucción y corrección. El lenguaje se inscribe dentro de una forma de vida. Al dominar un lenguaje formamos parte de una forma de vida, de una manera de vivir en concreto en donde se emplean acciones posibilitadas por el uso del lenguaje. Este es el trasfondo que no podemos perder de vista al momento de indagar en el lenguaje.

El análisis de índole gramatical fue tema del segundo capítulo, junto con el análisis del *pensar y querer decir*. Lo que nos propone este análisis es estudiar si en la manera en cómo se plantea el dualismo cartesiano de sustancias, sustancia pensante y sustancia extensa, no se ha cometido ya una sublimación y con ello se tiene un pie dentro de la confusión. Se dice que la esencia de la sustancia pensante es *pensar* y con ello esta palabra se convierte en un super - concepto. Lo que nos revela el análisis gramatical es que en este movimiento se encuentra ya

toda la confusión. *Pensar* no es un proceso incorpóreo singular, profundo y peculiar; tampoco es un discurso interno que acompañe las palabras – esto lo revela el análisis de *querer decir*. Más bien, *pensar* puede entenderse como un hablar en voz baja, como una suerte de soliloquio posibilitado porque hemos aprendido a usar las palabras. Así, *pensar* es reconducido de su empleo metafísico al cotidiano.

Esta reconducción nos permite abandonar la problemática y retornar a las formas de vida. Cuando se sublima palabras como *pensar* o *querer decir*, las formas de vida son dejadas de lado. El uso que tienen estas palabras y las diferentes maneras de vivir de los usuarios del lenguaje son ignoradas. Al volver al terreno cotidiano, a las formas de vida, nos percatamos de que la problemática no tiene lugar. En el desarrollo de la vida, en el comportamiento, nos basta con observar a los seres humanos, y lo que se les asemeja, para encontrar que los procesos mentales no se alejan del cuerpo. El dualismo cartesiano de sustancias solo tuvo lugar en cuanto se perturbo el juego del lenguaje de *pensar*. Esta última posición no debe tomarse como una compensación teórica, sino como retorno a las formas de vida.

Referencias bibliográficas

- Acero, J. J. (1999). Wittgenstein, la definición ostensiva y los límites del lenguaje. *Teorema*, XVIII (2), 5-17.
- Arrington, R. (2003). La autonomía del uso en las Investigaciones filosóficas. En A. Flórez., M. Holguín. & R. Meléndez (eds.), *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein* (pp. 157-182). Siglo del hombre editores.
- Cruz, D. (2015). ¿Qué es el lenguaje?. En *El misterio del lenguaje* (pp. 29- 65). Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, Universidad de Caldas.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas* (Trad. J. A. Díaz). Universidad Nacional de Colombia.
- Flórez, A. (2020). Juegos de lenguaje y significado. En Juan J. Botero (ed.), *El pensamiento de L. Wittgenstein: una presentación*. (pp. 121-142). Editorial Aula de humanidades.
- Gil de pareja, J. (1998). El pensar en la filosofía de la mente de L. Wittgenstein. *Anuario Filosófico*, 21, 123-131.
- Hierro-pescador, J. (2005). *Filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva*. Akal.
- Malcolm, N. (1971). *Problems of mind: Descartes to Wittgenstein*. Harper torchbooks.
- Searle, J. (2006). *La mente: una breve introducción* (Trad. H. Horacio). Grupo editorial Norma.
- Searle, J. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia* (Trad. L. Valdés). Ediciones Catedra, S. A.
- Rodríguez, C. (1993). El problema mente-cuerpo. Un ensayo de antropología wittgensteiniana. *Aprendizaje, estudios de Psicología*, 49, 107-120.
- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas* (Trad. C. Ulises Moulines). (2ªed.). Universidad Nacional Autónoma de México.