

MENTE, SUBSTANCIA Y CONTEXTO

Carlos Moya Espí. Universitat de València

“Gott, wenn er in unsre Seelen geblickt hätte, hätte dort nicht sehen können, von wem wir sprachen” (Investigaciones Filosóficas, II, xi)

No es difícil percibir en la investigación filosófica actual un marcado tono antiwittgensteiniano, cuando no una actitud de lisa y llana indiferencia hacia el pensamiento de Wittgenstein. Las razones de este clima hostil o indiferente son diversas. Tal vez no sea ajena al mismo la propia estructura del discurso wittgensteiniano. Su carácter deliberadamente asistemático, el continuo recurso a ejemplos, el gusto por los aforismos, la heterodoxia de su estilo con respecto a la tradición filosófica académica, pueden provocar en el lector una reacción de impaciencia o de desesperación. Si, tras recorrer algunos párrafos de la prosa wittgensteiniana, el lector intuye con claridad alguna tesis acerca de un determinado asunto, tal vez se pregunte por qué Wittgenstein no comenzó enunciando claramente dicha tesis, en lugar de sugerirla vagamente a través de innumerables ejemplos y metáforas. Sin embargo, tal vez nuestro impaciente lector caiga en la cuenta de que la tesis a la que tan trabajosamente ha llegado no posee, en su desnudez, la fuerza dialéctica ni el poder de convicción que poseía el lento discurrir de los ejemplos y las observaciones, de modo que él mismo no habría apreciado su alcance y profundidad si la hubiese encontrado formulada en su austeridad presente. En su formulación austera, la tesis sucumbiría al poco tiempo a las tentaciones que los ejemplos pretendían precisamente conjurar. Atendamos a las siguientes palabras de Wittgenstein: “En filosofía no está permitido *cortar de raíz* una enfermedad del pensamiento. Esta ha de seguir su curso natural, y la curación *lenta* es lo más importante” (*R.P.P.*, II, § 641). Si alguien piensa que la intención es un estado mental muy peculiar, será en vano que se le replique que la intención no es un estado mental. Más fructífero será recordarle en qué contextos y en qué marco de relaciones y oposiciones se sitúa el concepto “intención”, y una forma de hacer esto es recurrir a ejemplos, a comparaciones y a situaciones imaginarias en las que su

comprensión del concepto de intención se pone en juego. La estructura de nuestro marco conceptual, enormemente intrincada, no resulta patente en modo alguno sin un ejercicio intelectual peculiar, que contrasta con la investigación empírica de un segmento particular de la realidad. Nuestra estructura conceptual no se halla frente a nosotros, puesto que lo que se halla frente a nosotros es lo concebido a través de ella, del mismo modo que yo no veo los cristales de mis propias gafas al ver a través de ellos. La investigación de nuestros conceptos requiere, pues, un método distinto de la investigación empírica. Si nuestro impaciente lector tiene en cuenta que para Wittgenstein la investigación filosófica es investigación conceptual, tal vez comprenderá por qué esa forma de investigación requiere también una forma de expresión y un estilo adecuados a ella, de modo que la formulación de tesis o de teorías explicativas acerca del significado, de la mente o del lenguaje traicionaría su propia naturaleza, dándole la apariencia de una investigación fáctica. La prosa wittgensteiniana no está desprovista de energía y belleza, pero se trata de la belleza no exenta de crispación de lo mejor del arte moderno. Hay, sin embargo, un aspecto esencial en que la obra de Wittgenstein enlaza con las raíces clásicas, platónicas, de la filosofía. Se trata de la concepción de la actividad filosófica como un paciente ejercicio de recuerdo y ordenación de lo que de todos modos sabíamos, aunque oscuramente. Conocemos, en cierto sentido, nuestra estructura conceptual, pues la manejamos de manera competente. Pero, en otro sentido, no la conocemos. No tenemos una visión clara y perspicua de su complicada trama. Llegar a este conocimiento perspicuo y global es el objetivo de la investigación filosófica, entendida a la manera wittgensteiniana.

De esta visión de la actividad filosófica se desprende una estricta separación entre la investigación conceptual y la investigación empírica y, con ello, entre la filosofía y las ciencias. El método filosófico es por completo diferente del de las ciencias particulares. Tampoco los resultados son comparables. La filosofía no produce teorías explicativas, ni pretende descubrir leyes que permitan controlar o predecir fenómenos. Su objetivo es un esclarecimiento, una visión clara de nuestros conceptos. Ello no significa que la investigación filosófica no tenga consecuencias para las ciencias. Por el contrario, en la medida en que la investigación científica parte de un determinado marco conceptual, el análisis conceptual puede conducir a críticas devastadoras de

determinadas ciencias, especialmente de la psicología y de otras ciencias sociales, al poner de manifiesto confusiones y errores en los conceptos empleados por ellas. Pero ciertamente no se desprende de la filosofía wittgensteiniana una actitud favorable hacia la fusión de la filosofía y las ciencias empíricas. Y ésta es una segunda razón que puede dar cuenta de la atmósfera antiwittgensteiniana presente en la filosofía actual, al menos en ese amplio territorio dominado por la naturalización de la investigación filosófica en la línea de Quine. Si para las corrientes naturalizadas la filosofía y las ciencias difieren únicamente en grado, siendo la filosofía nada más que investigación científica en su nivel más general y abstracto, para Wittgenstein la diferencia entre ambas es de naturaleza, de modo que ninguna investigación empírica puede resolver, por sí misma, un problema conceptual, por más que pueda sugerir nuevas vías al análisis de conceptos. En suma, desde una óptica wittgensteiniana hay problemas estructuralmente insolubles para las ciencias. No resulta difícil darse cuenta de la impopularidad de esta afirmación en una época dominada por la admiración casi incondicional hacia las ciencias y hacia el tratamiento científico de cualquier problema.

La filosofía contemporánea de la mente no es ajena a este clima de indiferencia o rechazo frente a la perspectiva wittgensteiniana. Sus corrientes dominantes se conciben a sí mismas al servicio de programas de investigación científica en psicología, como sucede en el caso del funcionalismo con respecto a la psicología cognitiva o en el de las teorías de la identidad psicofísica con respecto al programa -un tanto en declive, a decir verdad- de reducción neurofisiológica de la psicología, y consideran estéril e injustificado un análisis de los conceptos mentales que no tenga en cuenta su posible contribución a la psicología científica. Quisiera sugerir, sin embargo, que la indiferencia o el rechazo hacia la filosofía wittgensteiniana, acompañados de desconocimiento, podrían hacer que la filosofía contemporánea de la mente se viese condenada a repetir algunos de los errores que Wittgenstein trató de prevenir en su análisis de los conceptos mentales. La cuestión de si la investigación conceptual se halla en continuidad con la investigación empírica o, por el contrario, se trata de tareas cualitativamente distintas es, en mi opinión, una cuestión objetiva, aunque no poseo la respuesta correcta a la misma. Supongamos que se trata de tareas de distinta naturaleza. En este caso, muchas investigaciones filosóficas que se autoconciben en continuidad con la investigación

empírica estarían en realidad, a pesar de sí mismas, desarrollando un análisis conceptual, de modo que la crítica de sus resultados desde una óptica wittgensteiniana estaría plenamente justificada. Por otra parte, este análisis conceptual desarrollado por la filosofía contemporánea de la mente se entendería a sí mismo como una contribución a la ciencia psicológica, lo cual ciertamente condicionará la dirección y estructura del análisis, así como la naturaleza de los resultados. Puesto que los conceptos ordinarios de la vida mental humana han surgido en un contexto desligado de la ciencia empírica, y en particular de la ciencia empírica de orientación naturalista, difícilmente se adecuarán, en su estado presente, a las necesidades de la investigación psicológica. Por lo tanto, es natural que el análisis conceptual desarrollado por la moderna filosofía de la mente tienda a reformar, más o menos profundamente, esos conceptos ordinarios de lo mental, con el fin de adecuarlos a las necesidades de medición y tratamiento cuantitativo que caracterizan la psicología científica actual, e incluso a sustituir esos conceptos ordinarios por otros nuevos. Esta reforma y sustitución conceptual, sin embargo, no carece de consecuencias. Más allá de ciertos límites, la construcción de nuevos conceptos de la vida mental podría conllevar, para las disciplinas que trabajen con ellos, un sutil pero efectivo desplazamiento de su objeto de estudio. En otras palabras, es posible que las disciplinas en cuestión no estén ya estudiando la mente, es decir, lo que ordinariamente entendemos por “mente”. Supongamos, por poner un ejemplo, que el análisis de nuestro concepto ordinario de “comprensión” muestra que no entendemos por “comprensión” una experiencia consciente susceptible de ser descrita, como puede serlo el dolor. En tal caso, una teoría psicológica que acepte precisamente esa noción de “comprensión” podrá estar estudiando fenómenos más o menos interesantes, pero no precisamente lo que llamamos “comprender” en nuestra vida diaria. Este argumento, sin embargo, podría no conmovér en absoluto a ciertos psicólogos. A fin de cuentas, ellos son científicos, y la historia de la ciencia está repleta de casos en que un concepto cotidiano ha sido modificado o reemplazado por un concepto científico. ¿Qué hay de especial con que esto suceda también en el caso de los conceptos psicológicos cotidianos? ¿No podría la ciencia psicológica mostrar que comprender es en realidad una experiencia de tal o cual tipo (o un proceso cerebral, o un procesamiento de información) y que el concepto cotidiano es erróneo o al menos seriamente defectuoso? Esta réplica es poderosa, y mucha gente estaría dispuesta a

suscribirla. Sin embargo, en lugar de abordarla directamente, propongo que tratemos de hacerlo de modo indirecto, a través de un análisis de determinados aspectos de la filosofía de la mente wittgensteiniana y no wittgensteiniana.

No encontramos en la obra de Wittgenstein una teoría de la mente, en el sentido de una construcción sistemática con pretensiones explicativas. Y no debíamos esperar encontrarla si, como hemos señalado, nuestro autor pretende esclarecer la estructura conceptual cotidiana, ya que esta estructura conceptual no posee la forma de una teoría en el sentido mencionado. Como el propio Wittgenstein señala con respecto al concepto de “ver”, “el ‘lenguaje ingenuo’”, es decir nuestra forma ingenua, normal de expresarnos, “no contiene una teoría del ver -muestra, no una teoría, sino un *concepto* del ver” (*R.P.P.*, I, § 1101). En realidad, apenas encontramos, en los análisis de Wittgenstein, afirmaciones positivas acerca de lo mental. La mayor parte de su argumentación tiene carácter negativo. Pretende decir lo que la mente no es, más bien que lo que es. Y si tuviéramos que indicar brevemente a qué tipo de concepción de la mente se opone nuestro autor, deberíamos decir que se trata de la concepción cartesiana. De ningún modo hemos de pensar que Wittgenstein menospreciaba esta concepción. La detallada atención que le dedicó testimonia más bien el respeto que sentía hacia ella y lleva a pensar que sus análisis son una especie de lucha interior contra la fascinación que sentía por ella, a pesar de que la consideraba radicalmente errónea.

Para René Descartes, la mente se caracteriza por ser una entidad, una cosa o substancia no material. Concebir la mente como substancia significa, de acuerdo con la tradición filosófica vinculada al término “substancia”, concebirla como una entidad que posee una existencia independiente de cualquier otra y cuyo concepto es asimismo independiente del concepto de otras cosas, pudiendo por ello ser conocida con independencia de éstas. El atributo o propiedad esencial de la mente es el pensamiento. El pensamiento caracteriza la naturaleza de la mente. Conocemos esta propiedad de la mente por experiencia directa e inmediata de nuestros propios procesos conscientes, sin necesidad de recurrir al conocimiento de ninguna cosa corporal. De hecho, podemos suponer que todo nuestro conocimiento del mundo corporal extenso es erróneo sin que esto nos obligue a considerar erróneo el conocimiento de nuestro pensamiento. El conocimiento de nuestro pensamiento es incorregible e infalible, de modo que su

verdad indudable no se ve afectada por la verdad o falsedad de nuestro conocimiento del mundo corpóreo. A partir de aquí concluía Descartes que la mente poseía una naturaleza o esencia propia e irreductible, y que podía por ello existir aun cuando ninguna otra cosa existiera. Esta conclusión requiere la premisa adicional, ciertamente cuestionable, según la cual si nuestro conocimiento nos presenta dos entidades como esencialmente distintas -por ejemplo, la materia y la mente, caracterizadas respectivamente por los atributos o propiedades esenciales de la extensión y el pensamiento- cada una de estas entidades puede existir con independencia de la otra. En el caso de Descartes, esta premisa adicional se sustentaba en la garantía externa de Dios. Para Descartes, la unión de una cosa corporal y una cosa pensante es puramente accidental y externa. Así como repugna al entendimiento que una cosa material, por ejemplo, esta mesa, piense *en virtud* de ser corporal, así también el hecho de que yo piense no requiere que posea un cuerpo, cuya naturaleza no es básicamente distinta de la naturaleza de la mesa: ambos se caracterizan por ser configuraciones de la materia extensa.

Desprovista de algunos de sus aspectos no fundamentales, como el recurso a la garantía divina, la identificación de la mente con un yo unitario o el dualismo insuperable entre el mundo material y extenso y la mente inextensa e inmaterial, la concepción cartesiana de la mente pervive en pensadores posteriores como Locke, Leibniz, Hume y Mill. La renuncia al dualismo no conlleva sin más la renuncia a la concepción cartesiana de lo mental. Se puede ser cartesiano aun en el caso en que se acepte únicamente un monismo mentalista, es decir, aun cuando se sostenga que las únicas entidades cuya existencia podemos certificar sean impresiones sensoriales e ideas, como sucede en el caso de Hume. Tampoco es estrictamente necesario identificar la mente con un yo unitario y substancial en el que inhiere como modos o accidentes los distintos episodios del pensamiento, ya que es posible considerar la mente como la suma de tales episodios, a saber, los que constituyen la vida mental de un ser humano. Podemos entonces preguntarnos cuáles son los aspectos esenciales que caracterizan propiamente la visión cartesiana de la mente. En mi opinión, la perspectiva cartesiana se distingue por la comprensión de lo mental en términos de concepto tradicional de substancia. Lo que caracteriza aquello que puede ser considerado como substancia es su

independencia ontológica y conceptual. Recordemos la definición spinoziana de “substancia” al comienzo de la *Ética*: “Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa”.¹ Una substancia, pues, es aquello que no necesita de otra cosa para ser ni del concepto de otra cosa para ser concebido. Una substancia, en términos de Leibniz, es un “ser completo”, con lo que este autor alude precisamente a los mismos rasgos contenidos en la definición de Spinoza. Así, que lo mental es substancial significa que puede existir y ser conocido independientemente de las relaciones que guarde con otras entidades o procesos de cualquier tipo. Estas relaciones, si se dan, son externas, es decir, no contribuyen a determinar la naturaleza misma de lo mental. Esta concepción substancial de los estados y procesos mentales se halla en la base de la idea del empirismo clásico según la cual conocemos qué son dichos estados y procesos, como por ejemplo la duda, el deseo, la ignorancia, la volición, etc., por reflexión o experiencia interna (por introspección). Esto supone, en efecto, que para conocer su naturaleza no necesitamos recurrir a ninguna otra realidad distinta de ellos mismos. Es importante señalar, sin embargo, que la concepción substancial de la mente no compromete lógicamente con la introspección como forma de conocimiento de la misma, si bien tal vez la relación lógica se dé en el sentido inverso: si alguien piensa que lo mental puede conocerse por introspección se está seguramente comprometiendo con lo que hemos llamado “concepción substancial de la mente”. Esta concepción es, en mi opinión, el núcleo central del cartesianismo como filosofía de la mente.

Una de las ideas fundamentales que deja traslucir el análisis wittgensteiniano de los conceptos psicológicos cotidianos es que no hay lugar en ellos para semejante concepción substancial de la mente. Los distintos tipos de estados y procesos mentales requieren contextos específicos, distintos para cada uno de ellos, para poder ser atribuidos con sentido a alguien. Lo mental no puede darse ni existir fuera de dicho contexto. Los estados y procesos mentales son lo que son únicamente en el seno de dicho marco de relaciones. Frente a la concepción substancial de la mente encontramos en Wittgenstein lo que podríamos denominar una concepción contextual de la misma.

¹ Baruch de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975, parte I, definición III, p. 50.

Las relaciones de los estados y procesos mentales con dicho contexto no son accidentales o externas, sino internas y constitutivas, en el sentido de que nada puede ser un deseo, o un dolor, o una intención, etc., a menos que guarde determinadas relaciones con dicho contexto. Aun a riesgo de forzar la deliberada laxitud de los análisis wittgensteinianos, podemos decir que este contexto está constituido al menos por tres aspectos: en primer lugar, y en lo que respecta a determinados tipos de procesos mentales, por lo que, en terminología no wittgensteiniana, podríamos denominar “objeto intencional”; en segundo lugar, por determinados tipos de actividad o conducta manifiesta; y, en tercer lugar, por un marco normativo de reglas incorporadas en la actividad lingüística y no lingüística de los seres humanos. Digamos, finalmente, que estos tres aspectos se hallan conectados por una sutil pero consistente trama de relaciones.

Por lo que se refiere al “objeto intencional”, es extraña al pensamiento de Wittgenstein la concepción de Brentano según la cual dicho objeto es interno a la mente misma, por lo que su existencia o inexistencia fuera de la mente no introduce diferencia alguna en la naturaleza del estado mental en cuestión. Al concebir de esta manera el objeto intencional, Brentano trataba de destacar la independencia de la mente con respecto al mundo material externo. Aun cuando el mundo externo no existiera, los estados mentales seguirían siendo lo que son. Esta es ciertamente una concepción cartesiana de la mente, a tenor de nuestra interpretación. El objeto intencional de un determinado estado mental es una entidad interna, una representación mental, cuya relación con un objeto externo no afecta a la existencia y naturaleza del estado mental.

Esta concepción de la intencionalidad como una conexión que se produce exclusivamente en el medio mental, sin involucrar esencialmente realidades no mentales, hace de la relación intencional de la mente con el objeto externo un misterio último e inexplicado. Si yo deseo comerme una manzana, ¿qué hace de mi deseo el deseo de comerme una manzana? ¿Tal vez una representación o una imagen mental de una manzana? Pero esta apelación a una representación deja sin resolver un doble problema, a saber: qué hace de esa representación el objeto *de* un deseo y, en segundo lugar, qué hace de esa representación la representación *de* una manzana. La relación intencional del deseo con su objeto y de la representación mental con el suyo queda sin

explicar. Si se apela entonces a la mente misma como el medio oculto en el que se establece dicha relación, esto no hace sino dotar a la mente de poderes mágicos, haciendo de ella un mecanismo *ad hoc*, que posee justamente la capacidad que necesitamos para nuestros propósitos.

Pero, podría replicarse, mi mente, la mente de cada cual, tiene el poder de pensar *en* algo, de esperar que algo suceda, etc., y estas relaciones se establecen en el seno de la mente misma, porque el objeto real del pensamiento, el deseo o la esperanza sencillamente pueden no existir o al menos no estar presentes ante mí ahora. El auténtico objeto intencional, pues, es una representación mental, no un objeto externo, y la relación con dicho objeto es interna a la mente misma. Para Wittgenstein, sin embargo, no habría lo que llamamos “pensar en algo”, o “desear algo”, o “esperar que algo suceda”, donde el objeto de estos estados mentales puede no ser real, a menos que haya seres vivos corpóreos que se relacionan con objetos reales. La conexión intencional se establece en el medio público, no en un supuesto medio privado. La relación intencional requiere y depende esencialmente de un contexto público y se establece en él. Pensar ora cosa es, como hemos señalado, postular un poder mágico, un mecanismo *ad hoc*, sin roces, capaz de hacer justamente lo que no sabemos explicar. Atendamos al siguiente texto:

“Cuando dije ‘ése es un asno’ me refería a...” ¿Qué clase de conexión tienen estas palabras con este hombre? -Si se me pregunta “¿a quién te refieres?” mencionaré su nombre, lo describiré, mostraré su fotografía, etc. ¿Hay aquí alguna otra conexión además de éstas? ¿Alguna conexión que se dio en particular en el momento de la expresión? Pero ¿se dio durante todo el tiempo en que emití la oración o solamente cuando dije “ése”? ¡No hay respuesta! (*R.P.P.* I, § 226).

Lo que me permite referirme a alguien al emitir ciertos sonidos, o pensar en él es un determinado contexto o trasfondo: mi dominio del uso de los nombres propios, de la descripción de personas, del empleo y la interpretación de dibujos, fotografías, etcétera, un contexto que no tiene nada de privado o interior. El fundamento de la

conexión intencional es este contexto de objetos, personas e instituciones. Sobre la base de este contexto público puedo referirme a alguien, hablar de alguien e incluso pensar en algo que no existe. El olvido de este contexto y la atención exclusiva al proceso interno y momentáneo conduce a la ilusión substancial cartesiana. Una vez que he mencionado el nombre, descrito a la persona en cuestión, mostrado su fotografía, etc., he hecho todo lo necesario para aclarar a quién me refería al decir que era un asno. No hay una conexión adicional, un episodio mental que tenga la virtud de unir las palabras a la persona. La esencia de la conexión intencional, de la referencia, se halla en el contexto, y sin él no sería posible. Por eso no hay respuesta a la pregunta por alguna conexión adicional que tuviese lugar al emitir la oración, o tal vez al emitir exactamente el demostrativo “ése”, y que fuera realmente la clave de la relación. La pregunta “¿Cuándo se estableció la relación de referencia?” no tiene respuesta. Descansa en falsas analogías. Una consecuencia de la concepción wittgensteiniana de la conexión intencional es que no resulta posible saber en qué consiste dicha relación -en qué consiste, por ejemplo, pensar en algo, o desear algo, o creer que algo sucederá- mediante la introspección, mediante la supuesta observación de la propia “corriente de conciencia”, ya que la clave de la intencionalidad se encuentra más allá de ella.

Otro aspecto del contexto constitutivo de la vida mental es la actividad corporal, la conducta, incluyendo en ésta las circunstancias externas en que se produce. El hecho perceptible de que yo trate de alcanzar un determinado objeto, me mueva hacia él, me enfade si se me impide alcanzarlo, etc., no constituye un mero efecto exterior de una causa interna que podría denominarse el deseo de una imagen o de una representación mental del objeto. Esa actividad es, por el contrario, parte del concepto mismo de desear algo y constituye un nuevo aspecto del contexto que hace posible el deseo. La conexión intencional del deseo con su objeto se establece también en el seno de esa actividad corpórea, que se desarrolla en un contexto público de objetos físicos y personas. El deseo de algo, no acompañado de la actividad dirigida a conseguirlo, así como la relación mental entre deseo y objeto del deseo, que me lleva a decir con razón “Yo sé lo que deseo”, es sólo posible en virtud de la conexión que la conducta establece entre un ser vivo, corpóreo, y un objeto. Atendamos al siguiente texto:

“El deseo es una actitud del espíritu, del alma, hacia un objeto”. “El deseo es un estado mental que se refiere a un objeto”. Con el fin de hacer esto más inteligible, pensamos tal vez en el anhelo y en que el objeto de nuestro anhelo está ante nuestros ojos y miramos hacia él con ansia. Si no está ante nosotros, tal vez haga sus veces su imagen, y si no hay imagen una representación. Pero en realidad siempre pensamos en la actitud del cuerpo hacia un objeto. La actitud del alma hacia la representación es precisamente lo que se podría expresar en una pintura: el alma del hombre tendiendo hacia la imagen (una imagen real) de un objeto con gesto anhelante (*R.P.P. I, § 275*).

No es casual que para representarnos la “actitud anímica pura” del deseo de lo que no está presente recurramos a la actitud y a la actividad de un cuerpo hacia un objeto. El cartesianismo busca la esencia del deseo en la primera, pero no es allí donde puede hallarse. Si pensamos en lo que sucede en nuestra mente, en el puro desear algo, encontraremos tal vez algunas palabras, alguna representación del objeto. Pero nada de todo esto constituye el deseo. Si, por introspección, hallamos las palabras “¡Me gustaría tanto conseguir ese disco!”, deberíamos recordar cómo podría introducirse esa exclamación en nuestro repertorio lingüístico, y seguramente habremos de reconocer su vinculación con un contexto conductual en el que cobra vida y significado. La posibilidad de pensar esas palabras manifiesta la posesión de un instrumento sofisticado de expresión del deseo, que puede sustituir y añadirse a la actividad de tratar de conseguir algo, pero que la presupone. Esa capacidad de expresión lingüística permite, en unión con otras, desear lo que no está presente. La clave del deseo no reside tampoco en ciertas experiencias que podrían acompañarlo, pues estas experiencias pueden diferir de una persona a otra, e incluso estar ausentes sin que esto suponga que la persona en cuestión no tenga deseos de conseguir algo. Lo mismo puede afirmarse de “procesos” o “estados mentales” como la comprensión o la creencia. La introspección no puede enseñarnos qué es comprender, creer o desear, pues el contexto que da sentido a tales términos no aparece en la corriente de nuestra conciencia:

La introspección nunca puede dar lugar a una definición. Sólo puede llevar a un enunciado psicológico sobre el que la lleva a cabo. Si, por ejemplo, alguien dice: “Creo que cuando oigo una palabra que entiendo siempre siento algo que no siento cuando no entiendo la palabra”, eso constituye un enunciado sobre *sus* vivencias peculiares. Otro experimenta quizá algo completamente diferente; y si ambos usan *correctamente* la palabra “comprender”, la esencia del comprender se halla en este uso, y no en lo que puedan decir sobre sus experiencias (*R.P.P.*, I, § 212).

Las experiencias o imágenes que puedan atravesar el ámbito de la conciencia no tienen interés para conocer qué es la creencia, la duda o la intención. Un informe sobre esas experiencias no es un informe sobre la naturaleza del estado o proceso mental en cuestión, sino sobre la idiosincrasia personal del informante, como Wittgenstein señala. Si pretendemos esclarecer la naturaleza de la mente, mirar hacia las experiencias conscientes es mirar en una dirección equivocada:

¿Ocurre algo cuando entiendo esta palabra, o cuando me propongo esto o aquello? ¿No ocurre nada? Esa no es la cuestión. La cuestión es: ¿Por qué habría de interesarme lo que sucede en ti? (Su alma puede hervir o congelarse, tornarse roja o azul: ¿Qué me importa?) (*R.P.P.*, I, § 215).

Las llamadas “actitudes proposicionales”, tales como desear, creer, esperar, comprender, etc., no constituyen episodios, sucesos o experiencias. No poseen, como dice Wittgenstein, “duración genuina”. Su naturaleza no puede entenderse por introspección. Pueden darse únicamente en un contexto vital más amplio, constituido por objetos y actividades. Pero también de aquellos estados mentales que poseen duración genuina y cuyo desarrollo y cualidad pueden describirse, como el dolor, puede decirse que el contexto contribuye a su naturaleza:

Sencillamente, el concepto de dolor se halla incardinado en nuestra vida de un modo determinado. Se caracteriza por conexiones muy definidas (*R.P.P.*, II, § 150). Solo en el marco de ciertas manifestaciones normales de la vida hay una expresión de dolor. Sólo en el marco de manifestaciones vitales determinadas, de alcance aún mayor, hay una expresión de tristeza o afecto. Y así sucesivamente (*R.P.P.*, II, § 151).

Wittgenstein previene constantemente contra la tentación cartesiana de considerar los procesos mentales como episodios autocontenidos que se desarrollan en el marco de la conciencia. Esta tentación puede ser particularmente fuerte en el caso de actos mentales como una promesa que alguien se hace seriamente a sí mismo. Este es, en apariencia, un caso de episodio mental definido, con límites temporales claros. Pero el acto formal de prometerse a sí mismo es tal únicamente en cuanto que forma parte de un contexto más amplio:

“Tienes que prometerte seriamente hacerlo y entonces lo harás”. Prometer algo seriamente requiere, por ejemplo, reflexionar sobre ello. Requiere una determinada preparación. Finalmente, tal vez tenga lugar una promesa formal, incluso en voz alta, pero eso es sólo *una* piedra de ese edificio (*R.P.P.*, II, § 580).

Finalmente, un tercer aspecto del contexto constitutivo de la vida mental es el marco normativo de reglas sobre cuyo trasfondo se produce la atribución concreta de estados mentales a un sujeto particular. Wittgenstein elaboró sus análisis del concepto de “seguir una regla” en conexión con el análisis del significado. El empleo significativo del lenguaje conlleva lógicamente la responsabilidad del hablante ante ciertas normas. Si todo está permitido, nada puede decirse que tenga sentido. La idea de que decir algo con sentido se mueve en un espacio normativo se encuentra ya en el *Tractatus*. Una proposición con sentido ocupa un lugar en el “espacio lógico”, que circunscribe lo que *puede* decirse, lo que es lógicamente posible. Decir algo supone ocupar un determinado lugar de este ámbito de posibilidades, cerrándolo de un modo determinado. Decir algo

es *ipso facto* negar algo, excluir ciertas posibilidades. Si, después de usar ciertos signos, todas las posibilidades siguen abiertas, no se ha dicho nada con un sentido determinado. “O llueve o no llueve” no dice nada sobre el tiempo. “Llueve”, en cambio, excluye la posibilidad de que no llueva. Esta concepción se mantiene, aunque modificada, en la filosofía posterior de Wittgenstein. Nuestro autor se da cuenta de que las proposiciones con sentido se mueven en espacios lógicos más limitados, que él denomina “sistemas de proposiciones”. Esta última noción será sustituida posteriormente por la conocida noción de “juego de lenguaje”. Las oraciones tienen sentido en el marco de ciertos juegos de lenguaje, que incluyen, en unión con el aspecto lógico abstracto, aspectos conductuales y comunitarios. En realidad, las sublimes relaciones lógicas tienen su raíz en las humildes relaciones que se establecen en el seno de estos juegos de lenguaje, y no a la inversa. Decir algo con sentido es como llevar a cabo una jugada en un juego. Una jugada compromete al que la lleva a cabo con ciertas consecuencias, excluye otras jugadas, sugiere algunas otras. Decir algo con sentido requiere seguir las reglas de un determinado juego de lenguaje. Si no se sigue regla alguna, no se está diciendo nada. Si se siguen las reglas de otro juego, se está diciendo algo distinto, por más que los signos no varíen (si se juega a las damas con piezas de ajedrez se está jugando a las damas, no al ajedrez). Significado y regla son, pues, nociones interdependientes. El habla significativa supone, *ipso facto*, el seguimiento de reglas por parte del hablante, y el seguimiento de reglas a su vez presupone en el hablante la capacidad de distinguir entre lo correcto y lo incorrecto. El habla significativa remite a un contexto normativo.

La vinculación a normas puede extenderse también a la mente. En primer lugar, porque gran parte de nuestra vida mental transcurre y se expresa en términos lingüísticos. En segundo lugar, porque los términos psicológicos mismos forman parte de determinados juegos de lenguaje y reciben su significado de su lugar en estos juegos. En tercer lugar, porque la diferenciación y el refinamiento de la vida mental depende del dominio del lenguaje y los conceptos que incorpora. El arrepentimiento, por ejemplo, no es un estado mental en el que alguien pueda hallarse sin más. La posibilidad de arrepentirse requiere muchas otras capacidades en aquel que se arrepiente:

Sólo quien puede reflexionar sobre el pasado es capaz de arrepentirse. Pero esto no significa que la experiencia nos enseñe que sólo alguien de estas condiciones sea capaz del sentimiento de remordimiento (Z, § 519).

La relación no es empírica. La cuestión es más bien que es absurdo atribuir arrepentimiento a una criatura incapaz de reflexionar sobre el pasado. Así, la posibilidad de que se dé en alguien este tipo de estado mental, a saber, el arrepentimiento, depende de un contexto que denominamos normativo: la persona en cuestión debe dominar amplias regiones conceptuales para que pueda plantearse la posibilidad de que se arrepienta. Y lo mismo puede afirmarse de muchos otros estados y procesos mentales. Con respecto a la duda señala Wittgenstein: “Sólo alguien que ya conoce una ‘razón para dudar’ puede dudar” (*R.P.P.*, II, § 344). Los ejemplos podrían multiplicarse, no sólo en lo que respecta a tipos de estados y procesos mentales (arrepentimiento, duda, esperanza, creencia, etc.), sino también en lo que se refiere a estados y procesos mentales particulares (la creencia de que p del sujeto A, la esperanza de B de que p , etc.). La posesión y atribución de un determinado estado mental requiere la posesión y atribución de muchos otros, en virtud de las relaciones normativas de coherencia que deben guardar entre sí dichos estados para ser atribuidos inteligiblemente a alguien. Y la persona a la que se atribuyen estos estados tiene que ser sensible a estas exigencias normativas si ha de contar como candidato a poseerlos.

Las normas que guían la posesión y atribución de estados mentales no dependen del sujeto individual. Constituyen un marco objetivo al que éste ha de responder apropiadamente y por ello hablan, desde otro punto de vista, en contra del carácter substancial de la mente que hemos considerado como esencial a la concepción cartesiana de la misma. Para Wittgenstein, esta objetividad de las normas a las que el sujeto psicológico individual ha de responder se vincula estrechamente a la existencia de una comunidad humana. Los argumentos en contra de la posibilidad de un lenguaje privado parecen apuntar al hecho de que sólo en un marco social resulta posible distinguir entre lo que es correcto y lo que es incorrecto. Sin ese marco social, lo correcto es lo que a cada uno le parece correcto, lo que significa que no existe realmente la distinción entre lo correcto y lo incorrecto. Como Wittgenstein señala:

Por eso “seguir la regla” es una práctica. Y *creer* que se sigue la regla no es seguir la regla. Y por eso no se puede seguir la regla “privadamente”, porque, de otro modo, creer que se sigue la regla sería lo mismo que seguir la regla (*P.I.*, I § 202).

No podemos entrar a discutir la cuestión de si los argumentos wittgensteinianos en contra de la posibilidad de un lenguaje privado son concluyentes. Pero si lo son, y si la normatividad es constitutiva de la mente y sólo es posible en un marco comunitario, el sujeto psicológico individual se muestra a su vez como socialmente constituido.²

Desde posiciones no wittgensteinianas, la idea de que principios de racionalidad y coherencia son constitutivos de la mente ha sido desarrollada por Donald Davidson.³ Asimismo, la importancia del contexto objetivo del sujeto psicológico para la determinación de sus estados mentales ha sido destacada por Hilary Putnam.⁴ El *motto* de Putnam de que “los significados no están en la cabeza” encuentra interesantes paralelos en Wittgenstein. Véase, por ejemplo, el siguiente texto: “El peor enemigo de nuestra comprensión es aquí la idea, la imagen de un ‘sentido’ de lo que decimos en nuestra mente” (*R.P.P.* I, § 498). Finalmente, la importancia del contexto social y comunitario para la mente individual ha sido también subrayada por Tyler Burge.⁵ La emergencia de estos temas desde perspectivas filosóficas dispares y ciertamente no wittgensteinianas lleva a pensar que la obra de Wittgenstein, en la que dichos temas encuentran un detallado tratamiento, podría contribuir de modo muy fructífero al debate filosófico actual en torno al significado y la mente, especialmente si se dejan de lado ciertos prejuicios sacralizadores y actitudes de deliberada incompreensión hacia cualquier planteamiento no ortodoxo (desde un punto de vista supuestamente wittgensteiniano) por parte de algunos de los que se reclaman seguidores del filósofo vienés. Junto a las razones dadas al principio de este trabajo, tal vez sean estas actitudes

² Véase, a este respecto, la introducción de los propios editores del volumen *Subject, Thought, and Context* (Ph. Pettit y J. McDowell, eds.), Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 1-15.

³ Véase D. Davidson, “Mental Events”, “Psychology as Philosophy” y “The Material Mind”, en *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 207-59.

⁴ Véase H. Putnam, “The meaning of ‘meaning’”, en *Philosophical Papers, vol. II: Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 215-71.

⁵ Véase T. Burge, “Individualism and the Mental”, en P. A. French y otros (eds.), *Midwest Studies in Philosophy, vol. 4, Studies in Metaphysics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979, pp. 73-121.

un importante factor adicional en la marginación actual del pensamiento de Wittgenstein.

Hemos señalado que un aspecto central de la filosofía wittgensteiniana de la mente es su oposición a la concepción cartesiana, substancial, de lo mental. Algún lector podría tender a pensar que, en tal caso, la relevancia actual del pensamiento wittgensteiniano habrá de ser forzosamente escasa, en la medida en que el cartesianismo es rechazado por las principales tendencias actuales en la filosofía de la mente, que se consideran a sí mismas como materialistas y, por lo tanto, opuestas al dualismo cartesiano de materia extensa y espíritu inmaterial. Sin embargo, si consideramos como el núcleo esencial de la concepción cartesiana de la mente no tanto la consideración de ésta como *inmaterial* sino como *substancial*, según hemos sugerido en este artículo, veremos entonces que el descrédito actual del cartesianismo como filosofía de la mente es más aparente que real. Al lado de autores que, como Davidson, Putnam o Burge, favorecerían una concepción no substancial de la mente, encontramos zonas mucho más amplias de la filosofía contemporánea de la mente dominadas por una perspectiva substancialista. En el campo del funcionalismo, pensadores tan importantes como Jerry Fodor defienden explícitamente una concepción cartesiana de la mente como único fundamento viable de la psicología y la ciencia cognitiva.⁶ Así, pues, tal vez el cartesianismo, al que se ha tendido a considerar como un enemigo irreconciliable de una psicología científica, inspirada en el patrón de las ciencias naturales, sea mucho más hospitalario -si se prescinde de su inmaterialismo- para la consideración naturalista de la mente de lo que la psicología científica ha solido suponer en el pasado.

El cartesianismo, en su núcleo substancialista, persiste también, en mi opinión, por paradójico que pueda parecer, en las teorías llamadas de la identidad de tipos, según las cuales cada tipo de estado o proceso mental -la creencia de que *p*, la intención de *q*- es idéntico a un tipo de estado o proceso del sistema nervioso, y en las teorías de la identidad de casos, según las cuales cada estado o proceso mental particular -la creencia

⁶ Véase J. Fodor, "Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology", en *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, Brighton, Harvester Press, 1981, pp. 225-53.

de A de que p en el momento t_1 , la intención de B de q en el momento t_2 es idéntico a un estado o proceso particular en el sistema nervioso del individuo en cuestión. Ciertamente, estas teorías rechazan el dualismo cartesiano en favor de un monismo materialista, pero siguen concediendo a lo mental una naturaleza propia, autocontenida y no dependiente de sus relaciones con otras cosas, bajo la forma materialista de configuraciones neuronales. El substancialismo cartesiano persiste ahora en la consideración de los estados mentales como estados internos, en el sentido literalmente físico de que se dan dentro de los límites de la piel del individuo, en su sistema nervioso. La existencia y naturaleza de una de estas configuraciones neurofisiológicas es independiente del contexto objetivo, de la conducta, de las normas y de la comunidad: poseen, pues, la independencia ontológica y epistemológica que es propia de la substancia.

No resulta casual que los programas naturalistas en la filosofía de la mente hayan adoptado una concepción substancial de corte cartesiano. Hemos señalado más arriba que el cartesianismo podría mostrarse, paradójicamente, hospitalario para una consideración científico-naturalista de la mente, una vez purificado de su inmaterialismo. En cualquier caso, concebir la mente como constituida por eventos discretos, dotados de identidad propia e independiente del contexto, no resulta ciertamente incompatible con la pretensión de construir una psicología explicativa, basada en leyes. Lo que, en cambio, parece incompatible con esta pretensión es la que hemos denominado concepción contextual de la mente. La dependencia que, desde esta concepción, muestran los estados mentales respecto del entorno objetivo, conductual, normativo y social, el hecho de que este contexto determine la identidad y naturaleza misma de tales estados, les priva de la fijeza necesaria para constituir casos particulares de clases generales, susceptibles de figurar en leyes explicativas. La concepción contextual de la mente conduce de modo natural a una aproximación interpretativa o comprensiva a la vida mental del ser humano: a la estructuración de una totalidad de sentido y de relaciones internas en cuyo seno la vida mental, la acción, el entorno social y los principios normativos en juego resultan progresivamente esclarecidos por sus relaciones recíprocas.

Si la concepción contextual de la mente que Wittgenstein parece sostener es correcta respecto de los conceptos psicológicos cotidianos, creencias, deseos, intenciones, etc., hay que considerar seriamente la posibilidad de que determinados programas de investigación contrarios a esta concepción contextual, como el funcionalismo, la inteligencia artificial o las teorías de la identidad, no tengan realmente como objeto de estudio las creencias, deseos o intenciones de los seres humanos. Sea lo que fuere lo que en realidad estudien, no parece que sus variables puedan interpretarse legítimamente en términos de estados mentales ordinarios. La radicalidad de estas consecuencias de los análisis wittgensteinianos para la filosofía de la mente contemporánea no excluye su plausibilidad. Sean o no plausibles, la mera posibilidad de que lo sean es ya, sin duda, una buena razón para que los análisis contemporáneos de la mente tomen seriamente en cuenta la tarea de una discusión en profundidad de las posiciones filosóficas de Ludwig Wittgenstein.

[Abreviaturas:

R.P.P.: Remarks on the Philosophy of Psychology.

P. I.: Philosophical Investigations.

Z: Zettel.]