

*Wittgenstein and the naturalization of the mind**

Kenneth Moreno May**

* Este trabajo es uno de los resultados del proyecto de investigación "Identidad, Luchas Por El Reconocimiento y educación para la democracia" desarrollado por el Grupo de Estudios Filosóficos Babel de la Universidad de Cartagena entre los años 2009-2010. El trabajo tuvo como objetivo principal una aclaración del concepto de educación para la democracia basado en la categoría de "Persona". El proyecto fue patrocinado por el CICTE (Centro de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Universidad de Cartagena).

** Filósofo. Universidad de Cartagena. Aspirante a doctor del Instituto de Estudios Críticos 17, México DF. khelicerata@yahoo.es

Wittgenstein y la naturalización de la mente

Recibido: junio 10 de 2011
Revisado: junio 10 de 2011
Aprobado: junio 15 de 2011

ABSTRACT

The “naturalization of the mind”, such as is understood in this article, is the tendency to reduce the diverse processes of the mind to phenomena related with the brains neuronal activity. This article pretends to evaluate this tendency, inherited from the modern scientism, from the critical study that, on the mind phenomenon, Ludwig Wittgenstein does along his main works. The bottom subject is to show how these contemporary theories, that pretend to scientifically explain the mental, don't accomplish the understanding of the normative nature of the phenomenon that they try to clarify.

Key words: Mind, brain, naturalization, Wittgenstein

RESUMEN

La "naturalización de la mente", tal como se entiende en este artículo, es la tendencia a reducir los diversos procesos de la mente a fenómenos relacionados con la actividad neuronal del cerebro. Este artículo pretende evaluar esta tendencia, heredada del cientifismo moderno, a partir del estudio crítico que, sobre el fenómeno de la mente, lleva a cabo Ludwig Wittgenstein a lo largo de sus obras principales. El objetivo de fondo es mostrar cómo estas teorías contemporáneas, que pretenden explicar científicamente lo mental, no logran comprender la naturaleza normativa del fenómeno que intentan esclarecer.

Palabras clave: mente, cerebro, naturalización, Wittgenstein.

¿He aquí una máquina bien ilustrada! Pues incluso si solo el hombre hubiera recibido como herencia la ley natural, ¿sería por ello menos máquina? Unas ruedas, algunos resortes más que en los animales más perfectos, el cerebro proporcionalmente más cercano al corazón y recibiendo también más sangre, por la misma razón, en fin, qué sé yo, unas causas desconocidas producirían siempre esta conciencia delicada tan fácil de herir, y estos remordimientos que no son más ajenos a la materia que el pensamiento, y en definitiva toda la diferencia que se supone aquí. ¿Bastaría pues la organización para explicarlo todo? Sí, por supuesto. Ya que el pensamiento se desarrolla visiblemente con los órganos, ¿por qué la materia de que están hechos, no sería también susceptible de remordimientos, por cuanto ha adquirido con el tiempo la facultad de sentir?

La Mettrie, El hombre máquina

Introducción

Los años noventa fueron declarados, por varias instituciones norteamericanas¹, como la década del cerebro. La propuesta tenía como objetivo incentivar la discusión sobre las implicaciones científicas, filosóficas y éticas de los descubrimientos recientes en materia de neurobiología. La polémica no era poca alrededor de esta temática. Por dar un ejemplo, Francis Crick, ganador del premio Nobel por el descubrimiento de la doble hélice del ADN, publicó en 1994 su libro *The Astonishing Hypothesis* donde sostiene que los avances en el conocimiento del cerebro nos permiten ahora comprender la conciencia o el “alma humana” desde un punto de vista científico. La impactante hipótesis de Crick es, en últimas, la posibilidad de reducir los fenómenos psicológicos y espirituales a procesos cerebrales de características puramente químicas y físicas: *“You, your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will, are in fact no more than the behaviour of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules”* (Crick, 1995, p. 3). De esta forma, Crick pretende que pronto develaremos el origen de la conciencia y habremos mostrado por ejemplo de qué forma el cerebro logra “ver”.

La propuesta de Crick no debe entenderse como una intrepidez aislada, sino como una tendencia académica de nuestra época en relación con el tratamiento adecuado que, como científicos

y filósofos, debemos darle a la conciencia humana. Según esta tendencia, la conciencia debe ser, para un estudio efectivo de ella, *naturalizada*. Naturalizar la conciencia, tal como nosotros entendemos el concepto aquí, es fundamentalmente dos cosas íntimamente relacionadas. Primero: transformarla en algo analizable en términos científicos. Segundo: tratar a los procesos mentales que soportan la conciencia de tal manera que ellos puedan ser explicados en términos físicos (fisicalismo). Este último punto es importante, pues aunque las teorías científicas y filosóficas que pueden describirse de la manera anterior son sorprendentemente heterogéneas, todas ellas concuerdan más o menos en la idea de reducir el discurso sobre procesos mentales al discurso sobre estados cerebrales o neuronales: hablar de estados de conciencia, de sensaciones y representaciones, de emociones y pensamientos es hablar de las neuronas y de sus sinapsis.

Mencionaremos sumariamente algunos ejemplos con el propósito de precisar el tipo de enfoque teórico que describimos con la noción de “naturalización de la conciencia”.

Roger Penrose (1994) sostiene que cada evento mental se encuentra correlacionado con un proceso fisiológico que involucra un número de estados cuánticos superpuestos que ocurren en microtúbulos en el interior de las neuronas. Estos microtúbulos neuronales serían el lugar donde se asienta la conciencia, según Penrose, y

¹ Las principales fueron la Librería del Congreso y el Instituto Nacional de la Salud Mental.

por tanto un estudio de estos y sus propiedades físicas ayudaría a dar cuenta científica del fenómeno de la conciencia. Para el autor, por ejemplo, las características no algorítmicas de los modelos cuánticos construidos con estos microtúbulos podrían demostrar cómo la mente humana no se encuentra sujeta a los límites de un computador convencional (Penrose, 1994). Rodolfo Llinás (2001), siguiendo esta misma línea, afirma que lo que llamamos “conciencia” coincide con cierta clase de estados funcionales generados por el cerebro:

“The brain is more than the one and a half liters of inert grayish matter occasionally seen pickled in a jar atop some dusty laboratory shelf. One should think of the brain as a living entity that generates well-defined electrical activity. (...) In the wider context of neuronal networks, this activity is the mind” (Llinás, 2001, p. 2).

En términos cartesianos, la naturalización de la conciencia es simplemente la creencia en un único tipo fundamental de cosa, la material: *res extensa*. Todas las categorías propias de la *res cogitans* cartesiana (el sujeto pensante) deben explicarse ahora en términos físicos, como productos fisiológicos del cerebro. Este enfoque se puede rastrear en Paul Churchland (1996), quien sostiene que no hay tal cosa como pensamientos o deseos. Todo este lenguaje “mentalista”, según él, debe desaparecer con una explicación científica de la manera como el cerebro funciona y como este puede sustentar la autoconciencia humana. Así, el lenguaje de la psicología tradicional debe ser remplazado por el lenguaje de la neurología.

Uno de los estandartes metodológicos de esta tendencia a la naturalización lo podemos encontrar en el principio de la unidad del método de W. V. O. Quine (1984): todo nuestro conocimiento es, y debe ser, científico. Y la manera como la ciencia construye una imagen del

mundo sólo puede describirse adecuadamente con los recursos de la psicología científica descriptiva, que debería ser la clave de la epistemología. El argumento de Quine, que pretende alzar a la psicología como la herramienta fundamental del epistemólogo, es el siguiente: el conocimiento, la mente y el significado son propiedades de la conducta, y tanto el hombre como su comportamiento son fenómenos de la naturaleza. Así que, en la medida que la mente y el significado son los objetos de estudio de la epistemología, el único método posible de la epistemología para estudiar el conocimiento, la mente y el significado es el método de la ciencia natural aplicado al comportamiento humano (psicología y conductismo lingüístico). Es imposible no ver en este pensamiento un precursor de muchas reflexiones contemporáneas que intentan naturalizar la conciencia.

La epistemología naturalizada de Quine implica ya, de hecho, una especie de naturalización de la conciencia humana, pues implica un tratamiento fisicalista y científico de uno de los fenómenos esenciales asociados a ella: el lenguaje. Y hay quienes han tomado los esfuerzos de este autor para continuarlos, concibiendo sus propias investigaciones como una extensión de las de Quine. Edelman (2004), por ejemplo, ordena su pensamiento bajo la convicción de que es posible un estudio científico de la conciencia. Su objetivo es mostrar que la conciencia humana no es más que el resultado de dinámicas cerebrales. Pretende hacer esto mostrando que es posible identificar una conexión causal entre estados neuronales y nuestras sensaciones subjetivas y emociones. Espera que su esfuerzo permita construir una teoría del conocimiento basada en el funcionamiento del cerebro (*brain-based epistemology*) (Edelman, 2006).

Habría que agregar, para terminar, que la construcción de teorías explicativas que, desde la ciencia y sin necesidad de cualquier disciplina

normativa, nos permitan comprender la variedad de fenómenos que denominamos bajo el concepto de "mente" no solo comprende la reducción de fenómenos como la percepción, la imaginación o el pensamiento directamente relacionados con lo mental entendido como la vida subjetiva del hombre, sino también los derivados culturales de ella. Dentro de este propósito se encuentran tareas muy precisas que pretenden explicar científicamente la adquisición del lenguaje, la cognición, la moral y la religión; fenómenos algunos de ellos esenciales a la hora de definirnos como seres humanos. La pretensión es entonces un estudio científico del fenómeno humano en general, un estudio cuyo primer paso debería ser el determinar científicamente las bases de la conciencia en el interior del cerebro.

Desde algunas corrientes filosóficas, estas posturas generan actitudes reservadas. Sin embargo, parece imposible en este siglo enfrentarse con los poderes explicativos de las ciencias, y la lucha por una comprensión filosófica de lo humano parece destinada al fracaso. En este ensayo pretendo enfrentar la tendencia a la naturalización de la mente o la conciencia usando como arma el enfoque que Ludwig Wittgenstein ofrece del fenómeno de lo mental a través de su obra². A lo largo de sus últimos años, sobre todo a partir de 1946, Wittgenstein enfrentó de manera firme ciertas confusiones y presuposiciones irreflexivas provenientes de distintas ramas de la psicología y de la filosofía asociada a ella. De hecho, la gran paradoja, irrelevante para nosotros aquí, es por qué Wittgenstein ha resultado tan influyente en diversos ámbitos de

la filosofía, mientras que sus investigaciones sobre este ámbito han quedado ocultas por las ciencias cognitivas actuales. Muchas de sus reflexiones, sobre todo en *Zettel* y en los *Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología*, desarrollan de manera sorprendente ciertas ideas muy concretas de vital importancia para la comprensión y evaluación crítica de este fenómeno llamado "naturalización de la conciencia", por ejemplo la noción de "paralelismo psicofísico". No es nuestro objetivo afirmar que estas teorías son inútiles o que deberían ser rechazadas de plano, más bien lo que deseamos es mostrar cómo yerran a la hora de hacer la identificación entre lo mental y lo cerebral y cómo, en consecuencia, no tienen en cuenta aspectos esenciales del fenómeno que estudian.

Voy a iniciar mostrando la crítica de Wittgenstein a la idea del lenguaje privado. El objetivo de este apartado es introducir las nociones relevantes que serán objeto de análisis posterior (I). Luego profundizaré en varios elementos extraídos de esta crítica que nos permitirán abordar la problemática de la naturalización de la conciencia: la contraposición entre lo interno y lo externo, la dicotomía mente/cuerpo y el paralelismo psicofísico (II). El objetivo de fondo es mostrar cómo estas teorías contemporáneas que pretenden explicar científicamente lo mental no logran comprender la naturaleza normativa del fenómeno que intentan esclarecer. Terminó con una conclusión breve en relación con la manera como abordamos el fenómeno humano tanto en la ciencia como en la filosofía.

I. Wittgenstein, el lenguaje privado y el modelo de lo mental cartesiano

Reseñar los resultados de Wittgenstein en torno al lenguaje privado nos permitirá introducirnos en nuestro problema principal, tratando de

2 Para este trabajo usaré como es ya usual las siguientes abreviaturas para referirme a los trabajos de Wittgenstein referenciados: *Investigaciones filosóficas* (I. F.), *Zettel* (Z.), *Gramática filosófica* (G. F.), *Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología* (U. E. F. P.), *Big typescript* (B. T.), *Cuadernos marrón y azul* (C. M. A.), *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas* (O. F. M.).

esclarecer la actitud de Wittgenstein en torno a la naturaleza de lo mental y frente a los presupuestos filosóficos de la ciencia y la filosofía de la mente moderna. En este apartado primero describiremos en qué consiste la idea del lenguaje privado. Luego mostraremos la evaluación crítica de Wittgenstein con respecto a esta idea. Por último, terminaremos mostrando la importancia de la evaluación de Wittgenstein en relación con la naturalización de la conciencia.

La idea del lenguaje privado y la epistemología y el modelo mental cartesiano

Un lenguaje privado, tal como se describe en las Investigaciones filosóficas, es aquel cuyas palabras y enunciados se refieren a las sensaciones y pensamiento internos subjetivos de un hombre, de tal manera que solo él pueda conocer el significado de las expresiones de ese lenguaje (Wittgenstein, I. F., ¶ 243). La posibilidad de un lenguaje así es, a la vez, una idea tanto semántica como epistémica. A nivel semántico postula la posibilidad de entender el significado de una palabra como una entidad identificable con una percepción u objeto mental interno de un sujeto aislado. A nivel epistémico describe la existencia de un conocimiento puramente subjetivo e incommunicable. En efecto, solo planteando la posibilidad de cognición de esos objetos mentales se puede considerar el construir un discurso sobre ellos. Nos enfrentamos ahora a la labor de intentar aclarar cuáles son los presupuestos filosóficos que sustentan la idea del lenguaje privado y el argumento de donde nace.

La primera de las presuposiciones de este argumento es lo que Wittgenstein llama “*la imagen agustiniana del lenguaje*” (Wittgenstein, I. F., ¶ 1). Según esta imagen, el lenguaje está compuesto de nombres para cosas y su función es representar esas cosas. Las palabras, por tanto, tienen

un contenido cognitivo que nosotros llamamos su significado. Estos significados son los verdaderos protagonistas de los procesos del lenguaje. Desde esta perspectiva, comprender una palabra es aprehender una regla que nos permita asociar un sonido o símbolo con una cosa. Es evidente que esta imagen del lenguaje y del significado subyace a la idea del lenguaje privado. En efecto, las palabras que se refieren a sensaciones tienen sentido, y obviamente no se refieren a cosas externas, así que deben estar asociadas a estados, procesos u objetos, pero ya no físicos, sino mentales:

Y hacemos aquí lo que hacemos en miles de casos similares: Puesto que no podemos indicar una acción corporal que llamemos señalar la forma (en contraposición, por ejemplo, al color), decimos que corresponde a estas palabras una actividad espiritual. Donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un espíritu” (Wittgenstein, I. F., ¶ 36).

La otra de las presuposiciones del argumento es la contraposición filosófica entre lo interno y lo externo. Es de esta presuposición que surge precisamente la idea de que los estados internos son privados, es decir, que solo pueden ser conocidos por su portador. La contraposición externo/interno es una contraposición epistémica que brota a su vez de un modelo de lo mental. Para poder comprender tal contraposición es preciso entonces entender este modelo que nace con Descartes.

Como es bien sabido, Descartes unificó una serie de manifestaciones y experiencias humanas en una sola categoría totalmente nueva desde el punto de vista filosófico. Los pensamientos, las ideas y las percepciones; las sensaciones, sentimientos y dolores, las imágenes mentales producto de la memoria o la imaginación, todo ello es tomado como perteneciente a una sola

categoría al considerarlos modos del pensamiento, de la mente. Lo que estos fenómenos tienen en común de tal manera que pueda considerarseles como miembros de una misma categoría de cosas es que con ellos se efectúa un acto reflexivo de la mente de tal manera que ella tiene una percepción clara y distinta de ella misma. Para Descartes (2009, p. 17) es la autopercepción cognitiva, una propiedad epistémica de esa multiplicidad de fenómenos sobre la mente, la que permite tenerlas como una unidad. La mente es también para Descartes un objeto de estudio peculiar pues su conocimiento es más claro y distinto que cualquier otro. Frente al conocimiento empírico, el conocimiento de la mente tiene una primacía importante. El conocimiento de nuestros propios estados mentales es inalienable e indubitable en la medida en que es inmediato y es adquirido por actos de introspección no mediada por evidencias, datos o reflexiones. Somos entonces capaces de señalar intelectualmente nuestros estados y representaciones dándoles un sentido por medio de un proceso que funciona de manera aislada de cualquier regulación social. Así, se genera una contraposición epistémica y ontológica: por un lado, el mundo físico cognoscible solo indirectamente, a través de los sentidos, y por otro lado, el mundo interno, inmediato, cristalino y prístino, de lo mental.

Esta imagen basada en la contraposición interno/externo sobrevive en la filosofía de la mente actual y en otras teorías filosóficas que en un sentido u otro pueden entenderse como neocartesianas, aun cuando rechacen las ideas de Descartes. Al ser rechazada por el cientificismo la diferencia de sustancias cartesiana, los procesos mentales requieren una localización diferente a la res cogitans: el cerebro, y sus procesos (ya no la mente), es el propietario de la razón, la inteligencia y las emociones. Desde este punto de vista, la oposición, nacida con la herencia cartesiana, permanece y determina la

investigación sobre la conciencia. Los fenómenos conscientes siguen siendo considerados de tal manera que deben ser localizados en algún lugar diferente a lo meramente “externo”, y ese lugar “interno” es el cerebro.

Vemos entonces cómo la idea del lenguaje privado (la idea de que las palabras se pueden referir a entidades mentales a las cuales solo yo puedo tener acceso) se halla fundamentada en una visión de la mente y del conocimiento que es posible rastrear en la filosofía de Descartes. La crítica de Wittgenstein a la idea del lenguaje privado toca, por consiguiente, aspectos neurálgicos tanto de la filosofía moderna como de la filosofía de la mente contemporánea, heredera de la tradición cartesiana. Esta crítica entonces nos proveerá de una visión de lo mental que pondrá en jaque algunos de los presupuestos fundamentales de las teorías que pretenden naturalizar lo mental.

La evaluación crítica al lenguaje privado

El tratamiento de Wittgenstein a la idea del lenguaje privado puede dividirse en dos momentos. En el primero reflexiona sobre ella mostrando las inconsistencias de la misma y la falta de sentido de sus postulados. En un segundo momento ataca directamente los presupuestos en los cuales se apoya la idea, mostrando que tales presupuestos nacen de una falta de comprensión de la gramática del lenguaje. Desarrollaremos ambos momentos de manera diferenciada.

La primera de las críticas que I. F. Wittgenstein despliega contra la idea del lenguaje privado muestra que las sensaciones o significados que se suponen privados carecen de criterios, tanto de identidad de la sensación como de corrección de la palabra asociada a ella (Wittgenstein, ¶ 253). En efecto, en el caso de criterios de identidad, cuando hablamos de una sensación

privada afirmamos que es solo mía, que nadie más puede tenerla. Pero, ¿cómo sabemos esto?, ¿cómo podemos determinar que nadie más puede sentir una sensación u objeto mental si en principio solamente puedo tener acceso a los míos y no a los de los otros?, ¿acaso no es posible imaginar situaciones en las que otra persona tenga exactamente el mismo dolor que el mío?, ¿qué podría refutar tal idea? Sea cual sea la respuesta, la pregunta va encaminada a mostrar que la expresión “este dolor es solamente mío” no establece ningún criterio, ni de identidad, ni de diferenciación del dolor cuando se le compara con el dolor de otros. Y así sucede con cualquier variación de la anterior expresión:

He visto cómo, en una discusión sobre este tema, alguien se golpeaba el pecho y decía: “¡Pero otro no puede sin embargo tener ESTE dolor!” –La respuesta a esto es que no se define ningún criterio de identidad mediante la acentuación enfática de la palabra “este”– (Wittgenstein, I. F., ¶ 253).

La carencia de criterios no solo afecta a la identidad de la sensación sino a su corrección. Es decir, si una sensación interna fuese privada y en consecuencia solo mía, yo no tendría, según Wittgenstein, manera de asegurarme del uso correcto de una palabra asociada a ella. En efecto, el único criterio a la mano sería que yo recuerde que tal palabra se encuentra asociada con tal sensación en mi memoria. Pero la memoria no puede funcionar como criterio alguno de corrección pues en ese caso “saber el significado de una expresión” y “creer saber el significado de una expresión” significarían lo mismo (Wittgenstein, I. F., ¶ 202). Otro de los ataques es tan sencillo como significativo: si tal lenguaje existiese, ¿cuál sería su finalidad? Un lenguaje tiene sentido en la corriente de la vida, en la vida práctica de un hombre o de una comunidad. Pero asociar una palabra con una

sensación privada no tiene ninguna función en la vida humana, caso tal fuera posible hacerlo. Usar una palabra para asociarla con una sensación carece completamente de sentido.

¿Por qué no puede mi mano derecha donar dinero a mi mano izquierda? –Mi mano derecha puede ponerlo en mi mano izquierda. Mi mano derecha puede escribir un documento de donación y mi mano izquierda un recibo–. Pero las ulteriores consecuencias prácticas no serían las de una donación. Cuando la mano izquierda ha tomado el dinero de la derecha, etc., uno se preguntará: “Bueno, ¿y luego qué?” Y lo mismo podría preguntarse si alguien se hubiese dado una explicación privada de una palabra; quiero decir, si hubiese dicho para sí una palabra y a la vez hubiese dirigido su atención a una sensación (Wittgenstein, I. F., ¶ 268).

Los dos ataques apuntan a una evaluación crítica general: al nombrar una cosa con una palabra se presupone toda una gramática, todo un juego de lenguaje. Una palabra aislada de una gramática, de un conjunto de reglas y actividades en las cuales la palabra cumple un papel, no es por definición una palabra. No hay, no puede haber, un nombrar interno de naturaleza privada. No tenemos manera de determinar normativamente el significado de una palabra si en principio solo nosotros tenemos acceso a ella. Wittgenstein no se encuentra aquí negando que existan procesos internos o sensaciones internas, lo que está negando es el supuesto carácter privado de los conceptos mentales, es decir, la sugerencia según la cual las palabras que se encuentran asociadas a esas sensaciones solo pueden ser entendidas por el sujeto portador. A esto apunta el autor cuando sentencia: “un ‘proceso interno’ necesita criterios externos” (Wittgenstein, I. F., ¶ 580).

Ahora bien, dejando atrás la reducción al absurdo de la idea del lenguaje privado, podemos

concentrarnos en el segundo momento: el diagnóstico de la misma. ¿Qué es exactamente lo que nos lleva a pensar en la posible existencia de tal idea?

Wittgenstein (C. M. A.) sugiere que lo que sostiene tal idea es una imagen falsa de los fenómenos que nosotros llamamos nuestros “procesos internos” o “procesos mentales”. Esta imagen falsa es producto de analogías superficiales en la gramática del lenguaje, es decir: en la manera como nos representamos tales fenómenos. La primera de las analogías superficiales es la que hacemos entre proposiciones que hablan sobre el mundo físico, sus objetos y procesos, y las proposiciones que hablan sobre lo mental. Expresiones como “tengo una moneda” y “tengo un dolor” son tentadoramente similares, haciéndonos creer que nos encontramos frente a la misma lógica que las ordena (Hacker, 1996, p. 18). Las dos parecen hablar de objetos que son poseídos (dolor, moneda) y ambas sugieren la existencia de un “espacio” donde tales objetos se hallan en nuestra posesión (el bolsillo, la mente). La única diferencia entre ellas radica en la naturaleza de los objetos y en el tipo de posesión que se describe. Mientras la posesión de la moneda siempre es incierta (es posible que mi bolsillo se haya roto y la moneda ya no se encuentre allí), en cambio la posesión del dolor es inalienable e indubitable. De la misma manera como una de las proposiciones describe un hecho en el mundo material, así mismo pensamos que la otra proposición también describe la posesión de un objeto en un mundo diferente, el mundo mental.

Hay proposiciones de las que podemos decir que describen hechos del mundo material (mundo externo) Hablando sin rodeos, tales proposiciones tratan de objetos físicos: cuerpos, fluidos, etc. No estoy pensando en especial en las leyes de las ciencias naturales, sino en proposiciones tales como “los tulipanes del jardín están en plena lozanía” o “Smith

vendrá dentro de un momento”. Por otra parte, hay proposiciones que describen experiencias personales, como cuando el sujeto de un experimento psicológico describe sus experiencias sensoriales; por ejemplo, su experiencia visual, con independencia de lo que los cuerpos son realmente ante sus ojos y, nota bene, con independencia también de cualquier proceso que pueda observarse que se realiza en su retina, sus nervios, su cerebro u otras partes de su cuerpo. (Es decir, con independencia de los hechos tanto físicos como fisiológicos). Puede parecer a primera vista (aunque el porqué solo resultará claro más tarde) que nos encontramos aquí con dos tipos de mundos, mundos que están contruidos de materiales diferentes: un mundo mental y un mundo físico (Wittgenstein, C. M. A., ¶ 21).

Frente a esto, Wittgenstein (I. F., ¶ 251 y ss.) sostiene que ni las sensaciones ni los sentimientos ni los estados de conciencia se ordenan en nuestro lenguaje bajo la misma gramática que usamos para los objetos. En estricto sentido, no existen objetos internos, los pensamientos no son objetos que puedan localizarse en un lugar. El pensamiento para Wittgenstein es más una capacidad que se expresa en la práctica, una capacidad o una habilidad fuertemente normativa. Para entender el pensamiento no interesan entonces procesos psicológicos o fisiológicos. Más adelante estaremos obligados a volver a esta idea. Lo que se podría preguntar en este momento es: si las proposiciones que hablan de ciertos estados psicológicos no tienen la misma lógica que las proposiciones que describen el mundo físico, entonces ¿cómo deben ser entendidas? Wittgenstein sugiere como una posible alternativa que muchas de estas proposiciones deben entenderse no como descripción de un estado interno sino como expresión de ese estado (I. F., ¶ 283 y ss.). La proposición “me duele”, por ejemplo, no describe el dolor, sino que lo hace manifiesto, lo expresa, lo vuelve visible a los otros.

Nos interesa ahora, tomando esta reflexión como premisa, ahondar un poco más en la serie de confusiones que Wittgenstein encuentra en la idea del lenguaje privado. Una de ellas es de importancia radical pues nos permite comprender un error serio en el modelo epistémico de Descartes y se encuentra relacionada con el estatus lógico de las proposiciones que parecen describir experiencias internas. Comenzamos exponiendo de nuevo dos proposiciones que superficialmente parecen similares: “yo sé que tengo un dolor” y “yo sé que él tiene un dolor”. La similitud es innegable: en ambas se habla de un tipo de conocimiento, en la primera de un conocimiento introspectivo y directo (sin mediaciones) con relación al sujeto que emite la expresión; en la otra, de un conocimiento mediado: sabemos del dolor de los otros a partir de una inferencia. La conducta externa de la otra persona nos permite suponer la existencia de algo interno, su dolor. La diferencia entre una y otra se encuentra en la calidad del conocimiento: uno de ellos inmediato e indubitable y el otro mediato y susceptible de ser puesto en duda, es un conocimiento de menor calidad, mucho más débil que el otro.

Sin embargo, para Wittgenstein, esto no es más que una confusión. De la misma forma que la expresión “tengo un dolor” no es descriptiva, la expresión “yo sé que tengo un dolor” no puede ser entendida como epistémica; la expresión en tercera persona, en cambio, sí lo es. El uso del verbo “saber” es engañoso en primera persona. Uno no guarda con su dolor, o con sus percepciones internas, el mismo tipo de relación que guarda con los hechos del mundo físico o con los dolores de los otros. Uno no sabe que tiene dolor pues, entre otras, allí donde no hay dudas (es imposible dudar que uno tiene un dolor) el concepto de saber no tiene sentido (Wittgenstein, I. F., ¶ 303). No estamos aquí por tanto frente a dos tipos de conocimiento, uno interno del yo sobre él mismo,

y otro externo del yo sobre los otros, cuya única diferencia simplemente es que uno es más preciso y evidente que el otro, que es dudoso y sin criterios de certeza claros. Hablamos aquí más bien de dos juegos de lenguaje. Así, no es posible la comparación; la inseguridad de la adscripción de características psicológicas a terceros es parte de la herramienta elástica que nosotros los seres humanos usamos para habérmolas con los otros. Así, la inseguridad del juego en tercera persona no es una debilidad del juego, es parte intrínseca de él, lo constituye.

Pero el daño está hecho desde el inicio, cuando no reconocemos que el lenguaje de nuestras experiencias psicológicas es de un tipo diferente, tiene una lógica diferente, al lenguaje que usamos para describir los hechos. Esto no quiere decir que no pueda pensarse en la oración que habla de sensaciones o sentimientos como una descripción de estados internos pero, en todo caso, que lo sea o no, depende del juego del lenguaje que se lleve a cabo, esto es, en la actividad y el contexto en el que se enuncia la oración (Wittgenstein, U. E. F. P., vol. I, ¶ 50). El no reconocer que la expresión tiene diferentes usos, y que el menos común de todos es el ser una descripción de un estado interno en un juego de lenguaje específico, nos ofrece la falsa imagen de la mente como un tipo de mundo que puede ser descrito, un espacio, que al igual que el espacio físico se encuentra lleno de estados (dolores), procesos (pensamientos, inferencias) y objetos (ideas).

A través de este apartado hemos reconocido que las reflexiones de Wittgenstein en relación con lo mental se enmarcan en un proyecto más amplio que tiene por objetivo, podríamos decir, la evaluación de un modelo epistémico que de una u otra forma, como veremos, ha influido en las ciencias actuales. Ahora es nuestro objetivo ahondar en

los conceptos y extraer de ellos una evaluación crítica de la naturalización de la conciencia.

II. Wittgenstein y la contraposición entre lo corporal y lo mental, lo interno y lo externo

En este apartado describiremos en profundidad las reflexiones de Wittgenstein que pueden servirnos para evaluar y diagnosticar la naturalización de la conciencia como esfuerzo científico y filosófico. Nuestra estrategia es indirecta, pues nuestro objetivo es, apoyados en los trabajos de Wittgenstein, evaluar los presupuestos conceptuales que sustentan tal esfuerzo.

Los elementos de la evaluación se encuentran dispersados por toda la obra de Wittgenstein, y darles forma implica ya un trabajo considerable. En nuestro caso hemos identificado tres elementos importantes. Por un lado, Wittgenstein evalúa la manera como la falsa analogía entre objetos físicos y mentales invade todo el contenido conceptual de las teorías criticadas. Intenta por otro lado señalar el modelo acríptico que marca una diferencia entre estados internos y expresiones externas de esos estados. Por último, se enfrenta al modelo del pensamiento como una actividad análoga a una actividad física y a la hipótesis del paralelismo psico-físico.

El error conceptual oculto bajo la naturalización de la conciencia

Construimos entonces, según el autor, nuestra imagen del mundo mental bajo el modelo de la imagen que tenemos del mundo físico. El origen del error (de la falsa analogía) puede rastrearse en Descartes, pero sobrevive al decaimiento histórico de aspectos sustanciales de su pensamiento, de tal manera que formalmente es como

una estructura metafórica que sostiene, sin ser mencionada, gran parte del edificio de la filosofía moderna y la ciencia y la filosofía de la mente actuales. No es que Wittgenstein, como veremos, se oponga a que consideremos la mente y la materia como dos dimensiones conceptuales diferentes. Lo que desea es sugerirnos que el construir lo mental en analogía con lo físico provoca falsas preguntas cuyas respuestas son sinsentidos implícitos. Por ejemplo: el mundo físico se encuentra compuesto de un *material*; ¿de qué material entonces se encuentra compuesto el mundo mental?, ¿cuáles son sus constituyentes básicos, cómo interactúa este material con el material del mundo físico?, ¿dónde se encuentra localizado este mundo? Así, el lenguaje de las teorías que pretenden localizar el lugar donde se llevan a cabo los pensamientos es heredero, según Wittgenstein, de este error que mantiene fuertes analogías, como veremos, con los clásicos errores de la metafísica tradicional.

Esta imagen provoca de igual manera que muchos pretendan que, negando la existencia de un material etéreo diferente al físico del que supuestamente se encuentran hechos los procesos y los estados mentales, esta negación implica que tanto lo mental como lo físico se encuentren contruidos con el mismo material. Todo el proyecto de la naturalización de la conciencia, por tanto, parece estar fundamentado en esta falsa imagen. De hecho, para Hacker y Bennett (2006), el considerar que lo mental ya no es un mundo ontológicamente diferente del físico, pero seguir sosteniendo que es una función del cerebro, es sostener una especie de dualismo cartesiano degenerado (2006, p. 72). La mente cartesiana se identifica ahora con el cerebro, mientras que el resto del organismo humano (el cuerpo) es privado de cualquier consideración en lo que respecta a la explicación de los atributos psicológicos. Es lo que

Hacker llama la falacia mereológica (2006, p. 68), esto es: atribuirle a una parte del ser humano (el cerebro) ciertas propiedades que solo son atribuibles al todo. El cerebro (ya no la mente) y sus procesos entonces es el propietario de la razón, la inteligencia y las emociones.

Muy en concordancia con la filosofía de Wittgenstein, Hacker (2007) afirma, en oposición a la tendencia descrita, que los seres humanos somos sustancias espacio-temporales vivientes del mismo tipo que las plantas y los animales. Lo que nos diferencia es un conjunto más o menos complejo de habilidades distintivas: la razón, la inteligencia, la autoconciencia y el lenguaje, por ejemplo, que son descritos en este sentido como habilidades del ser humano, no de su cerebro. Nosotros de hecho llamamos "mente" no a una sustancia o a algo que se encuentre hecho de algún material o localizado inherentemente en algún lugar, no a una función cerebral, sino a una serie distintiva de poderes y habilidades. Estos poderes y habilidades no se encuentran en principio localizados en ningún lado, sino que son características del ser humano entendido de manera general, incluyendo su cuerpo.

Desde esta perspectiva, el concepto de mente no es ontológico, sino lógico: es una construcción conceptual que nos ayuda a referirnos a ciertas habilidades humanas, en tanto diferentes de otras habilidades (las corporales). Esta diferenciación lógica, sin embargo, tiene como base una unidad fundamental. Es por ejemplo el ser humano, entendido como un animal viviente y con capacidad de movimiento y acción, no la mente, el que es un agente en el mundo. El cuerpo no es simplemente una cosa que nos sirve de recipiente y que nos pertenece: el cuerpo humano es el ser humano en tanto nosotros lo reconocemos como agente y portador de esas habilidades. Los atributos intelectuales

de la mente, por tanto, son imposibles sin el cuerpo dado que son atributos del ser humano en general. Lo conceptualmente equivocado es sostener que esas características o habilidades pueden atribuirse a un órgano en especial, como el cerebro:

“El pensar ocurre en la cabeza” significa realmente nada más que esto. Nuestras cabezas tienen algo que ver con el pensar. De seguro, uno también dice: “yo pienso con la pluma sobre el escrito”, y esta especificación del espacio es al menos tan buena como la primera.

La pregunta “¿dónde toma lugar el pensar?” siempre implica la imagen de un proceso (mecánico) llevándose a cabo en un terreno cerrado, muy similar al proceso de una calculadora.

Cuando hablamos del pensar como una actividad de la mente, todo lo que estamos haciendo es usar una imagen. El pensar no debe ser comparado con la actividad de un mecanismo que vemos desde fuera, pero en cuyos funcionamientos interiores no hemos todavía penetrado.

La expresión “algo sucede en nuestra mente” sugiere simplemente, creo, que ese algo no puede estar situado en espacio físico. Uno no dice de un dolor de estómago que va en nuestra mente, aunque sabemos que el estómago no es el lugar inmediato del dolor, en el sentido en el cual es el lugar inmediato de la digestión (Wittgenstein, B. T., ¶ 52).

La falsa imagen de lo interno y lo externo

La tradición oficial proveniente del modelo epistémico cartesiano asegura que una de las características de la adscripción de estados mentales en terceras personas es, como hemos visto, cierto grado de inseguridad que no tenemos en nuestro propio caso. Esta inseguridad

proviene del hecho que la mente de los otros la conocemos solo de manera indirecta, a partir únicamente de un indicador externo (su conducta). Lo mental permanece en un mundo inobservable al ojo cotidiano, permanece oculto “en la cabeza”, por decirlo de alguna manera, hace parte de la vida mental privada de cada individuo, las manifestaciones externas son simplemente efectos imperfectos de las causas que permanecen invisibles al ojo. Este modelo interno/externo plantea severas e injustas exigencias a nuestra percepción natural de la manera como nuestras emociones se conectan con nuestras conductas. Los seres humanos, por ejemplo, no hacemos por lo general una diferencia entre la alegría como un estado mental y las manifestaciones externas de la alegría. Para nosotros las manifestaciones externas de la alegría son inherentes al concepto mismo de alegría. Entre, por ejemplo, el grito de dolor y el dolor hay una relación diferente a la causal.

Aquí Wittgenstein realiza un giro importante, pues la relación causal entre dos entidades, una interna y otra externa, es aquí remplazada por una relación lógica entre dos formas de comprender un mismo fenómeno.

Hay conceptos externos e internos, maneras internas y externas de contemplar al hombre. Ciertamente también hay hechos internos y externos, del mismo modo que hay, p. ej., hechos físicos y matemáticos. Pero no están unos al lado de otros como plantas de distintas especies” (Wittgenstein, U. E. F. P., vol. II, p. 63).

Desde este punto de vista, el dolor y sus manifestaciones, el pensamiento y su expresión lingüística, no se encuentran separados sino que son aspectos de la misma cosa: el ser humano. A lo que Wittgenstein desea apuntar es a dos cosas. Primero, no debemos pensar en

lo interno como algo oculto de lo que no podemos conocer sino indirectamente. Segundo, debemos replantearnos la manera como entendemos la distinción interno/externo y la manera como interactúan: no tratamos aquí de dos espacios ontológicamente determinados, sino de dos dimensiones de lo humano configuradas por lógicas diferentes: dos diferentes juegos de lenguaje (Wittgenstein, I. F., ¶ 7).

Estos dos juegos de lenguaje tienen sus propias reglas y esas reglas determinan para ellos las evidencias que nos permiten determinar cuándo sucede o no algo. Desde este punto de vista es importante resaltar que Wittgenstein (U. E. F. P., vol. II, p. 62) prefiere hablar no de “evidencias internas” sino de “evidencias para lo interno”. Estas evidencias para lo interno, como diferentes a las evidencias para lo externo, no se encuentran ocultas, por así decirlo, en el cuerpo, sino que son diferentes formas de relacionarnos con el cuerpo: podemos ver el rostro como signo indirecto de un posible dolor, pero también podemos ver dolor en el rostro. En este último caso no se trata de una inferencia, ni siquiera de un saber, sino de nuestra actitud con respecto al propio rostro. Es por eso que para Wittgenstein el problema filosófico de la duda respecto a lo interno de los otros se traduce en la vida cotidiana por el problema de “la indiferencia hacia las expresiones de dolor de los otros” (Wittgenstein, U. E. F. P., vol. I, ¶ 240).

La duda intelectual sobre si una persona siente dolor, teniendo en cuenta las certezas cotidianas, es rebajada a ser un tipo de psicopatía: frente a ciertas evidencias, no tiene sentido razonable dudar que alguien siente dolor. No se trata por tanto de un problema empírico, es decir, de *falta de evidencias* para reconocer el dolor, sino de un problema conceptual: *la ceguera para reconocer en lo que vemos una evidencia para*

reconocer el dolor. En la vida ordinaria nuestra actitud frente a los otros y sus cuerpos nos permite tener una relación directa con diferentes aspectos de su vida mental. Desde este punto de vista, lo que la tradición cartesiana tenía por oculto realmente es perceptible, me traspasa y muchas veces solamente con un gran esfuerzo logro ocultarlo. “Es solo en casos particulares en los que lo interno me está oculto y, por cierto, no está oculto porque sea lo interno” (Wittgenstein, U. E. F. P., vol. II, p. 33).

El error cartesiano fue precisamente tomar diferencias gramaticales entre familias de conceptos como diferencias ontológicas entre realidades metafísicas. La distinción, planteada en términos ontológicos, permitirá que en el futuro la ciencia enfrente los fenómenos mentales con las mismas herramientas conceptuales que utiliza con lo físico. La distinción cartesiana, por tanto, antes de separar, termina sentando las bases de una reducción radical. En cambio, bajo esta nueva forma de ver lo mental y lo corporal, las diferencias ontológicas desaparecen, pues en ambos casos nos encontramos frente a las mismas imágenes y percepciones, pero los fenómenos son vistos bajo aspectos diferentes y ello nos permite construir dos discursos, dos tipos de conceptos sobre lo humano.

Ahora bien, los proyectos de naturalización de la conciencia, como los descritos al principio del trabajo, parten del presupuesto que lo mental debe ser localizado en un lugar, el cerebro, los procesos y fenómenos de la vida mental deben ser explicados no en términos de cómo nos comportamos y cuáles son los criterios que me permiten ver el dolor en los otros, por ejemplo, o en términos de cómo experimentamos el pensamiento y el dolor desde el punto de vista fenomenológico, sino en términos puramente neurobiológicos, en la actividad e interacción

de las neuronas cerebrales. No es el hombre el que siente, sino su cerebro, no es el hombre el que ve, oye, piensa, sino su cerebro. Desde este punto de vista, la alegría, el pensar, el escuchar, el ver, es despachado a un mundo privado, es el mismo error cartesiano traducido en términos científicos.

Ahora bien, no hemos atacado directamente el punto principal, el proyecto fundamental en el que se basan los esfuerzos mencionados y similares: la idea precisa de que es posible reducir los fenómenos de conciencia a sus manifestaciones fisiológicas en el cerebro.

La imagen del pensamiento como un proceso y el paralelismo psicofísico

En la vida cotidiana tenemos la tendencia a considerar al pensamiento como una actividad propia del cerebro. Pensamos en el pensar como un proceso que acaece en nuestra cabeza de la misma manera en que, por ejemplo, la digestión ocurre en nuestros estómagos. Preguntas del tipo ¿dónde ocurre el pensar?, ¿cómo ocurre el pensar? son el resultado de falsas analogías que se han hecho entre las actividades que implican procesos físicos externos al cuerpo, como tejer (cfr., por ejemplo, Wittgenstein, G. F., parte I. V; o también, Wittgenstein, B. T., ¶ 48.), o actividades fisiológicas de órganos como el corazón, y fenómenos de nuestra vida mental como sentir dolor o pensar. Esto nos empuja a la creencia de que el pensamiento no es más que el producto o la función de un proceso análogo a otros que se rigen por leyes causales y mecánicas: así como el estómago digiere, así mismo el cerebro piensa. El resultado de estas imágenes es que científicamente estamos tentados a buscar representaciones fisiológicas de nuestros pensamientos. Deseamos determinar correlatos neuronales

de nuestras percepciones, emociones y pensamientos. Deseamos identificar el movimiento del pensamiento en el cerebro, aspiramos a encontrar el modelo neuronal de una figura visualizada. Esto es lo que Wittgenstein llama “paralelismo psicofísico” (Z., ¶ 48). Desde este punto de vista, para pensar o percibir, sería suficiente el acaecimiento de ciertos procesos de naturaleza puramente física o química.

El problema es que de ningún modo lo que llamamos “pensamiento” puede identificarse con algo fisiológico:

“¿Calcula la calculadora? Imagina que hubiera aparecido por casualidad una calculadora, y que alguien aprieta casualmente sus botones (o un animal anda sobre ellos) y ella realiza el producto 25×20 . Quiero decir: es esencial a la matemática que sus signos se usen también en lo civil. Es el uso fuera de la matemática, es decir, el significado de los signos, lo que convierte en matemática el juego de signos” (Wittgenstein, O. F. M. 5, ¶ 63).

Para Wittgenstein, la calculadora no calcula por mucho que sus integrados se encuentren activos, pues para que haya un cálculo matemático la actividad de calcular debe estar contextualizada dentro de la vida humana. De la misma manera, lo que hace del pensamiento un pensamiento no es algo que se produzca en el interior del cerebro. Para que exista el pensamiento debe haber un contexto, una función para él dada por un organismo (humano). Los fenómenos propios del pensamiento no pueden reducirse a leyes causales que rigen el comportamiento de las neuronas.

De lo anterior se sigue una conclusión importante: lo que constituye nuestro pensamiento son los criterios normativos que regulan

nuestras actividades. En efecto, si la conciencia, tal como la entendemos en nuestra vida cotidiana, consta de cierto tipo de comportamientos y actividades complejas, es entonces en la descripción de esas actividades y cómo se encuentran reguladas en los diferentes contextos en los que se realizan donde debemos buscar para lograr una comprensión del fenómeno. Para Wittgenstein, el pensamiento es análogo no a un proceso fisiológico sino a un operar con símbolos (B. T., ¶ 52).

Si deseamos una comprensión filosófica de lo mental, de nada nos sirve rastrear las causas físicas de esas habilidades que llamamos “pensamiento” en el sistema nervioso; el pensamiento entonces para Wittgenstein no es algo orgánico (B. T., ¶ 51). Esto no nos debe llevar a sugerir que no haya causas de nuestro pensar en el sistema nervioso o en el cerebro; el punto es más bien que cuando, por ejemplo, yo le explico a alguien en qué consiste mi dolor, o mi pensamiento, o le describo mi alegría, la figura de la causa empírica de estos fenómenos no se encuentra presente, y esta figura empírica causal no alcanza a explicar nada de la complejidad de mi dolor o mi alegría. No me dice nada sobre las razones de mi pensamiento o el origen y justificación de mi alegría. Cualquier explicación causal cuelga allí como una hipótesis que no se encuentra de suyo ligada lógicamente a mi concepto del pensar, ni conectada comprensivamente con mi alegría (Wittgenstein, U. E. F. P., vol. I, ¶ 795). Nadie puede, por ejemplo, señalar los estados fisiológicos cuando necesita dejar claro qué es lo que siente, y aun así somos capaces de comprender y expresar nuestros pensamientos o emociones.

Pero, aun así, ¿no es posible rastrear percepciones e imágenes mentales directamente en el cerebro, es decir, encontrar una representación

fisiológica de los estados mentales? A una imagen mental correspondería, según esta hipótesis, una configuración neuronal de tal manera que uno podría ver en el cerebro lo mismo que la conciencia ve en su teatro privado.

Dejando de lado el hecho que esta idea funciona solo como una hipótesis, no una necesidad científica (cfr., por ejemplo, Wittgenstein, Z., ¶ 608), lo fundamental de la revisión de nuestro autor, según nuestra interpretación particular de su pensamiento, es lo siguiente: aun si existiese en el cerebro una contrapartida fisiológica de nuestras percepciones subjetivas, esto no nos obligaría a sostener que estas percepciones han sido explicadas o comprendidas. Aquí sucede lo mismo que con las imágenes mentales en el teatro privado del sujeto (Wittgenstein, G. F., ¶ 34): una misma imagen cerebral, una sola representación neuronal es compatible con numerosas experiencias visuales. En la representación física (fisiológica) o mental de lo representado no hay nada que nos permita comprender de qué manera lo que vemos adquiere sentido. Al igual que el ver una figura como algo, el pensamiento siempre es un fenómeno dirigido conceptualmente hacia algo, y esta dirección propia de los fenómenos de conciencia solo puede ser aprehendida cuando reflexionamos en el pensamiento como un fenómeno normativo de la vida humana.

No hay, desde este punto de vista, ningún espacio fenoménico, análogo al físico, que nos permita pasar por encima de una descripción normativa de lo visto, experimentado o pensado. Sin la vida normativa del hombre cualquier figura de su pensamiento, ya sea lingüística, fisiológica o visual, se encuentra muerta. Desde este punto de vista, el pensamiento tiene razones y motivos, no causas: “¿por qué no debe existir

una regularidad psicológica a la que no corresponda ninguna fisiológica? Si esto viola nuestros conceptos de la causalidad, entonces ya es hora de echarlos por tierra” (Wittgenstein, Z., ¶ 610). Así, incluso si hubiera estados fisiológicos correspondientes a nuestros estados mentales, y si fuese científicamente posible señalar los primeros para explicar los segundos, ello por sí solo no nos ayudaría en nada en la vida cotidiana para lidiar con nuestras percepciones internas y las de otros; sería una explicación vacía, huera. De hecho, sugerir que es posible explicar el pensamiento, un fenómeno normativo, a partir de fenómenos empíricos, no es para Wittgenstein sino una forma nueva, velada, de metafísica. Pues para él lo esencial de la metafísica es que ella confunde las investigaciones gramaticales, conceptuales, con las factuales. La metafísica siempre intenta tratar un problema conceptual como si fuera un problema científico (Wittgenstein, O. F. P., vol. I, ¶ 949-950).

Conclusiones

Nuestro principal anhelo tanto en filosofía como en la ciencia es la comprensión. Sin embargo, prejuicios causales ocasionados por el influjo del discurso científico en nuestro pensamiento distorsionan y reducen nuestra concepción de lo que llamamos “comprender”. La neurociencia contemporánea y los filósofos comprometidos con un fisicalismo reduccionista han permitido que su concepto de comprensión sea reducido a determinar los orígenes causales de los fenómenos, ya sean físicos o mentales. Con este tratamiento ignoran la peculiar naturaleza normativa de lo mental y reducen a su vez la riqueza conceptual y simbólica de nuestro comportamiento. Este carácter normativo no puede ser comprendido sin tener una visión amplia de las circunstancias en las

que la mente se halla inmersa, es decir, en las actividades propias donde ejerce sus funciones.

Para comprender la conciencia y los conceptos psicológicos debemos mostrar sus conexiones con los juegos de lenguaje en los que aquellos adquieren sentido al estar insertos en ciertos hechos generales de la forma de vida humana, de la naturaleza humana. ¿Esto no es, a su vez, una forma de naturalismo? Efectivamente, pero no un naturalismo científico. Ofrecer claridad sobre las características filosóficas de este naturalismo es un esfuerzo que no podemos emprender ahora, pero podemos sostener aquí que en él no estamos interesados en establecer conexiones causales sino en describir un entramado de relaciones no lineal entre los hechos.

No estamos interesados en explicar la vida humana, sino en describirla. No nos preocupa una geología de nuestros conceptos sino una geografía, una topología, si se quiere, de los mismos. En tanto filósofos, estamos comprometidos con la comprensión integral de la vida humana, y esto implica el mantener los ojos abiertos a la riqueza fenoménica de nuestra existencia. Frente a nuestro afán de comprensión, la ciencia en principio puede parecernos inerte, pues si lográramos encontrar al fin una explicación científica de la conciencia, entonces el enigma sería resuelto, pero esto no reduciría nuestra perplejidad frente al fenómeno explicado. Nos dejaría en una posición donde todavía es posible preguntar “¿y por qué?”

Ahora bien, lo cierto es que la investigación científica de los procesos cerebrales ha avanzado de manera innegable. Es imposible no admitir que nos ha dotado de herramientas para reflexionar adecuadamente sobre la manera como el hombre actúa. Y efectivamente la moraleja no debe ser el rechazo de tales investigaciones sino una llamada a admitir la complejidad humana y la necesidad de la diversidad del método. Pensamos desde este punto de vista que la psicología y las ciencias humanas pueden aprender mucho de las reflexiones conceptuales de la filosofía.

No entender la complejidad humana transforma a los científicos y los filósofos científicos en absurdos poetas que intentan, como diría Henry Miller, atrapar lo innombrable con palabras:

Los poetas colocan sus puntadas en el telar, pajas para ahogados que se hunden en la extinción. Fantasma suben escaleras acuosas, realizan ascensiones imaginarias, caídas vertiginosas, memorizan números, fechas, eventos, pasan de gas a líquido una y otra vez. No hay ningún cerebro capaz de registrar el cambio cambiar. No pasa nada en el cerebro, excepto el desgaste gradual y el pudrimiento de las células. Pero en la mente, mundos sin clasificar, innombrables, inasimilados, se forman, rompen, unen, se disuelven y armonizan incesantemente. En el mundo de la mente las ideas son los elementos indestructibles que forman las constelaciones enojadas de la vida interior (Miller, 2004, p. 111).

Referencias

- Churchland, P. M. (1996). *The engine of reason, the seat of the soul*. Massachusetts: The MIT Press.
- Crick, F. (1995). *The Astonishing Hypothesis: the scientific search for the soul*. New York: Simon & Schuster.
- Descartes, R. (2009). *Meditations on First Philosophy*. New York: Classic Book America.
- Edelman, G. M. (2004). *Wider than the Sky: the phenomenal gift of consciousness*. London: Yale University Press.
- Edelman, G. M. (2006). *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. London: Yale University Press.
- Hacker, P. M. S. & Bennett, M. R. (2006). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell P.
- Hacker, P. M. S. (1996). *Wittgenstein on Human Nature*. London: Phoenix.
- Hacker, P. M. S. (2007). *Human Nature: The Categorical Framework*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Llinás, R. (2001). *I of the Vortex. From Neurons to Self*. Massachusetts: The MIT Press.
- Miller, H. (2004). *Sexus*. New York: Olympia Press.
- Penrose, R. (1994). *Shadows of the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. (1984). *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Orbis.
- Wittgenstein, L. (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (1996). *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología, vols. I y II*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.
- Wittgenstein, L. (2005). *The big typescript*. Oxford: Blackwell, p. 2005.
- Wittgenstein, L. (2006). *Observaciones sobre filosofía de la psicología, vol. I*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Wittgenstein, L. (2007). *Gramática filosófica*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Wittgenstein, L. (2007). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.