

DESCARTES Y WITTGENSTEIN EN TORNO AL PENSAMIENTO Y EL  
CUERPO

AURA COLÓN CASTILLEJO

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de Filósofo

Asesor

KENNETH MORENO MAY

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA

2013

DESCARTES Y WITTGENSTEIN EN TORNO AL PENSAMIENTO Y EL  
CUERPO

AURA COLÓN CASTILLEJO

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA

2013

Nota de aceptación

---

---

---

---

---

Jurado

---

Jurado

---

Presidente del Jurado

Cartagena de Indias, Abril de 2013

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	5
1. LA FILOSOFÍA DE LA MENTE EN DESCARTES .....	8
1.1 Distinción sustancial .....	20
1.2 Características de la mente.....	24
1.3 El cuerpo como <i>res extensa</i> .....	26
1.4 La unidad del hombre (alma y cuerpo) .....	27
2. EL LENGUAJE EN WITTGENSTEIN .....	32
2.1 Visión agustiniana.....	35
2.2 El lenguaje en Wittgenstein .....	39
2.3 El lenguaje metafísico cartesiano.....	42
3. EL CONOCIMIENTO DE LA MENTE Y LA FIGURA DE LO INTERNO/EXTERNO .....	45
3.1 El lenguaje privado .....	45
3.2 Lo Interno y lo externo.....	51
CONCLUSIÓN .....	62
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	64

## **INTRODUCCIÓN**

“He juzgado que me era preciso emprender seriamente, una vez en mi vida la tarea de deshacerme de todas las opiniones que antes habían recibido crédito de mi parte y comenzar de nuevo desde los fundamentos si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”

René Descartes

Qué es la filosofía y cuál es su objeto de estudio es una cuestión problemática. En términos generales y acorde con la filosofía que podríamos llamar “analítica”, podemos decir que hacemos filosofía cuando intentamos analizar o aclarar algún concepto o idea que lo requiera, ya sea para mostrar una mejor interpretación del concepto, o para describir su uso, o para proponer una definición nueva que permita dilucidar cualquier idea vaga que se posea de éste. Esta posición respecto a lo que es la filosofía, la filosofía como un análisis de conceptos que se lleva a cabo describiendo y aclarando su uso, se encuentra de acuerdo con la noción de filosofía contenida en las obras de Wittgenstein, que entiende a ésta como una actividad que sirve para elucidar conceptos.

Teniendo en cuenta lo anterior, una tarea filosófica puede consistir en tratar de aclarar filosóficamente el concepto de “mente”. Suponemos que la mente, la conciencia, el alma, para utilizar palabras o expresiones que conectan este concepto a la obra de Descartes, es un atributo sólo de los hombres, que nos distingue del resto de los seres vivos. Al concepto de lo mental, entre otras cosas le debemos nuestra actual noción de subjetividad, todos nuestros preceptos de un sujeto, y nuestra construcción social de una personalidad, todo lo

anterior no sería hoy posible si no se hubiese hablado de una mente, lo que constituye una razón para indagar sobre la definición del concepto.

Hablar acerca de lo mental es una tarea nada sencilla, que no sólo ha preocupado a los filósofos, sino también a científicos, e inclusive a neurólogos, los cuales en su afán por comprender la mente, se han estancado al querer determinar cómo funciona la mente, qué relación tiene con el cerebro humano y cómo es posible que ella pueda contener pensamientos. Entre otras cosas, también el establecer una definición de lo mental implicaría habérsela con varios problemas que complican la definición requerida, uno de ellos sería el poseer una idea precisa de cómo surge nuestra mente o al menos tener una idea precisa de cómo es su funcionamiento, y si todas las mentes son iguales y funcionan de la misma forma. No es entonces suficiente tener un concepto de mente, sino que el propio concepto y la reflexión filosófica sobre él nos introduce en una serie de problemas filosóficos complicados: se tendría que tener una idea física de donde está ubicada la mente y de la función que realiza, cómo la realiza y en qué sentido ella es necesaria, además, qué relación tiene con el cuerpo, con el cerebro o con nuestros pensamientos. Parte de estos problemas se los debemos a la filosofía cartesiana. En efecto, fue Descartes el primero en estructurar el concepto moderno de lo mental, como una sustancia diferente de lo físico.

Muchos pensadores contemporáneos han indagado sobre el concepto, algunos lo han hecho reduciendo el campo del pensamiento, las sensaciones y los estados de conciencias a procesos puramente cerebrales. Otros han aceptado o retomado los planteamientos dualistas de Descartes, revisándolos. O se han concentrado en considerar el surgimiento de la conciencia humana como una entidad aislada de los sentidos. La dicotomía cartesiana entre

mente-cuerpo también ha generado una serie de oposiciones epistémicas, la más compleja es la de lo interno/externo, a partir del supuesto de que la mente representa lo interno y lo privado, y el cuerpo lo físico y externo. Y este tipo de oposiciones han iluminado toda la epistemología. El conocimiento evidente puro sería el interno, y todo el conocimiento del mundo externo debe ser derivado de éste, así surgen el escepticismo y el idealismo modernos. Y bajo esta estructura se organiza la epistemología cartesiana en, por ejemplo, las *Meditaciones metafísicas*.

Ahora bien, este trabajo se trata de indagar sobre la manera como, desde la filosofía de Wittgenstein, es posible evaluar críticamente la filosofía de la mente cartesiana. La idea es mostrar la posición de Wittgenstein con respecto a lo mental, partiendo de los pensamientos que heredamos de la teoría cartesiana acerca del dualismo mente y cuerpo.

Este trabajo consta de tres capítulos, el orden en que se desarrollará el trabajo es el siguiente: en un principio se introducirá la idea de una mente bajo las categorías cartesiana de mente y cuerpo, y teniendo en cuenta las características de la mente como sustancia, con ello pretendo mostrar la manera como se introduce a la filosofía el problema de lo mental. En un segundo momento, se presentará la filosofía de Wittgenstein haciendo énfasis en aquellos aspectos que me permiten confrontar su filosofía con el uso filosófico del concepto de mente en Descartes. Por último, nos extenderemos en la reflexión sobre el aporte de Wittgenstein al problema acerca de lo mental, describiendo su crítica al problema del lenguaje privado y a la dicotomía interno/externo.

## **1. LA FILOSOFÍA DE LA MENTE EN DESCARTES**

Podríamos cuestionarnos sobre la importancia de abordar a Descartes, sobre cuál es la relevancia de hablar de él y sus postulados. Pues bien, Descartes es reconocido como el padre de la filosofía moderna y fundador del proyecto racional ilustrado, este status lo ganó con su inquebrantable esfuerzo por renovar y cimentar las bases de la filosofía y la ciencia moderna, en cuyo camino planteó conceptos que dieron un vuelco a las premisas aceptadas y adoptadas desde la filosofía antigua. Entre los aportes realizados por Descartes, nos gustaría hacer referencia en particular al concepto de mente, ya que Descartes es el primer autor en introducir este concepto tal como se le entiende en la filosofía moderna.

En este capítulo es importante mostrar primero la manera como Descartes llega a la idea del yo, la subjetividad, el alma o la mente, pero antes es significativo enunciar la inconformidad de Descartes ante la filosofía heredada de Aristóteles, y expresar que su dualismo sustancial nace de la idea de fundamentar una ciencia moderna que tuviera como base principios metafísicos diferentes a los de Aristóteles; luego de ello se entrará a hablar de Descartes, su obra *Meditaciones metafísicas* y con ello de su dualismo sustancial.

La filosofía, antes de Descartes, poseía una noción de mente basada en la facultad de la razón y ligada a la distinción entre hombre y animales (Aristóteles, 1985). El alma superior (la mente antigua) en contraste con los otros tipos de alma no racionales, se encontraba ligada a la cadena del ser, resaltando sin embargo la diferencia entre animales y hombres. Sólo los hombres tenían alma racional, sin embargo, había también tanto en el

hombre como en los animales un alma vital relacionada con el cuerpo y su movimiento y crecimiento. Descartes, con la idea de la mente, introdujo nuevos límites al alma en tanto que atributo que desde el punto de vista racional distinguía los hombres de los animales y pasó a definirse como una sustancia completamente independiente de lo material y de las fuerzas vitales del cuerpo. Lo material debe ser considerado como otra sustancia en Descartes, lo material es completamente distinto del mundo intencional del pensamiento.

Bajo la definición cartesiana, la mente o alma funciona con independencia de lo físico y está regida por parámetros distintos a los del mundo espacio-temporal, ya que para él constituye una sustancia distinta a lo corporal. Esta definición de la mente la introduce Descartes en su obra titulada *Meditaciones metafísicas* (Descartes, 2005), en donde además encontramos un afán por sugerir una nueva metafísica que parta de fundamentos diferentes a los de la metafísica aristotélica tradicionalmente aceptada en la época, y que entren a fundamentar su nueva ciencia.

A continuación, realizaremos un recorrido por algunas de las principales ideas de Descartes en esta obra, ya que es necesario mostrar la manera como llega a introducir el dualismo de las sustancias: alma y cuerpo.

El propósito de la filosofía cartesiana es la implementación de una nueva metafísica encaminada a abolir la metafísica escolástica. Esta nueva metafísica tenía como propósito consolidar fundamentos a una ciencia nueva creada por el propio Descartes. En la búsqueda de estos fundamentos para la nueva metafísica encontramos la noción de la dualidad de sustancias. Descartes entra a proponer la existencia de estas dos sustancias (alma y cuerpo),

como una base importante en su metafísica y en contraste con la visión aristotélica que percibe la existencia de múltiples sustancias en la realidad.

Básicamente, lo esencial es mostrar como mente y cuerpo se encuentran separados al constituir diferentes sustancias, lo que implica mostrar las diferencias y características que existen entre el alma y el cuerpo.

Ahora bien, la idea de un fundamento de la ciencia en la filosofía era la pretensión de la filosofía cartesiana, una física que dejara a un lado los preceptos de la física aristotélica. Esta física, si bien había sido útil en un momento de la historia, en la modernidad que constituía la realidad de Descartes, estaba siendo refutada por teorías como las de Galileo, que minaban los principios y los postulados aristotélicos.

Para Aristóteles la existencia del ser presupone la posesión de formas accidentales y esenciales conocidas como categorías, la idea del ser constituía el punto de partida de su metafísica porque ella contiene una noción de multiplicidad en relación con las sustancias, las cuales representan las muchas formas de existencia del ser, por ejemplo: el ser en cuanto esencia, cantidad, cualidad, etc.

“Sustancia se dice de los cuerpos simples, tales como la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas análogas; y en general, de los cuerpos, así como de los animales, de los seres divinos que tienen cuerpo y de las partes de estos cuerpos. A todas estas cosas se llama sustancias, porque no son los atributos de un sujeto, sino que son ellas mismas sujetos de otros seres”. (Aristóteles "Metafísica", libro V, 8)

Aristóteles no sólo hizo referencia a una multiplicidad de sustancias, sino que también distinguió cuatro causas o principios: la causa sustancial o formal, la causa material, la causa eficiente, y la causa final. La causa formal y la material van de la mano con su teoría *hilemorfista*,<sup>1</sup> siendo la causa formal aquella que representa al objeto, su esencia y su naturaleza, por ella podemos conocer el objeto, y la material aquella que representa lo que hay de individual en la sustancia y que permite distinguir una sustancia de otra.

La ciencia aristotélica distinguía diferentes órdenes de realidad física, es decir, consideraba que las cosas terrenales pertenecían a una naturaleza sustancial distinta a la sustancia supra terrenal (el cielo, los astros), además reconocía dentro de la naturaleza diferentes tipos de sustancias: agua, aire, fuego, tierra, etc., también postulaba que toda la naturaleza estaba regida por principios teleológicos, toda las cosas tenían un fin en sí mismo, y sostenía que los sentidos se encontraban moldeados para recibir las impresiones de afuera que le son proyectadas por los objetos, observaba la naturaleza de tal manera que para él todos los objetos animados tenían un alma<sup>2</sup>, porque el alma es esencia y la esencia una cualidad de las sustancias.

---

<sup>1</sup> Confróntese a Aristóteles. (1985). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

<sup>2</sup> Aunque para Aristóteles todos los objetos tienen alma, él realiza una distinción entre los cuerpos que tienen vida y los que no, y en el caso de los que tienen vida el concepto de alma se encuentra identificado con ella. Véase *El Tratado Acerca Del Alma*.

Descartes siendo testigo del creciente avance en las ciencias, consideraba necesario replantear muchos de los preceptos de la *Metafísica* de Aristóteles. En toda la obra cartesiana es evidente el descontento que éste posee con respecto a toda la tradición filosófica que le antecede y en sus meditaciones se propone derrumbar algunas de las ideas heredadas de la antigüedad.

Descartes en su física le atribuye al universo principios unificados, donde lo supra terrenal está constituido de la misma sustancia que lo terrenal (*res extensa*), el universo se convierte en una gran máquina compuesta de elementos discretos de la misma naturaleza que funciona y tiene extensión, longitud, anchura y profundidad, nada más. Con esta posición Descartes consigue derrocar la idea de multiplicidad de sustancias aristotélicas, aseverando que todo el mundo conocido se encuentra compuesto por nada más que una única sustancia *la res extensa*.

De otro lado, Descartes rechaza también todo tipo de explicación teleológica en la naturaleza, a diferencia de Aristóteles. Descartes de hecho considera que es el hombre el único que tiene un fin determinado, las cosas no tienen intención, solo el hombre la posee. Esta intencionalidad es propia de la mente o los pensamientos del hombre, Descartes llama a esta mente humana *res cogitans*, y la menciona como una segunda sustancia, que es la única con la capacidad de suministrar intencionalidad, de tener propósito, razón, y por medio de la cual podemos percibir los objetos y conocerlos, además de ser considerada una sustancia independiente de la *res extensa* (mundo material).

Para Descartes la *res cogitans* tiene como esencia el pensar, el pensamiento constituye al ser de la mente, que es indivisible. En contraparte la *res extensa* tiene como cualidad inseparable la extensión, el mundo material, mundo como cosa cuantificable y divisible, donde también se encuentra el cuerpo humano. Que es explicable también por causas puramente mecanicistas.

Descartes entonces solo aplica la noción de res a dos entidades, la mental y la material, siendo el hombre el único que tiene las dos sustancias (la res en tanto alma del hombre y la res en tanto cuerpo del hombre), conocidas como: la *res cogitans*, cuya esencia es el pensamiento, y la *res extensa*, cuya esencia es la extensión, entre ellas el cuerpo humano.

Para la física cartesiana era necesaria la idea de dos sustancias porque esta pretendía explicar que: primero, no existe ninguna distinción entre el mundo material y el mundo supra terrenal, tanto el uno como el otro se encuentran constituido de la misma sustancia, *res extensa*; segundo, todas las cosas materiales incluyendo el mundo, los objetos, y el cuerpo humano, son una maquina y funcionan como tal; tercero no existe ninguna cosa material que tenga el menor grado de intención, voluntad, alma o pensamiento. Todas estas características han quedado restringidas sólo al hombre, a su pensamiento. Si el hombre posee intención o voluntad no lo percibe de impresiones naturales de objetos externos, sino que la intención se encuentra dentro de él mismo, en sus pensamientos. ¿Cómo llega Descartes a estas conclusiones?

Lo que pretende Descartes en las *Meditaciones metafísicas* es, como lo hemos visto, consolidar fundamentos para su nueva ciencia, por esto pretende buscar un pensamiento o idea que le sirva como cimiento epistémico para su ciencia, que le garantice una certeza absoluta frente a todo lo que puede ser puesto en duda. Es su pretensión que la filosofía deje de lado los principios lógicos y metafísicos aristotélicos, se concentra en el criterio de la evidencia para hallar un fundamento sobre el cual apoyarse y que le permita establecer algo seguro en las ciencias, ya que reconocía que ninguno de los cimientos y opiniones que se poseían en las ciencia hasta ese momento eran realmente sólidos, evidentes, indubitables. El reto para Descartes estaba entonces en lograr instituir un pensamiento indudable y aislado de cualquier posibilidad de duda.

Entretanto, la forma como procede es través de la duda hiperbólica, un recurso argumentativo que busca atacar los cimientos de juicios o ideas frágiles, y con la que se propone encontrar un método seguro que le sirva de fundamento tanto en filosofía como en la demás ciencias y le permita obtener un punto de partida bajo los criterios de claridad y distinción. Tales criterios eran muestra de su método, que actualmente llamamos la duda metódica, en el que dice que debemos rechazar cualquier idea de la que no exista absoluta seguridad o veracidad, es decir, que se debería colocar en duda aquellas ideas que no se presentan claras, o de las cuales nos podemos estar seguro de si son o no reales, para llegar así a la primera regla, la evidencia.

Descartes nos dice en la primera meditación, que no debemos aceptar nada que pueda ser puesto en duda, y conjuntamente nos siembra la duda acerca de la verdad de las cosas que creemos conocer y que han sido elaboradas por ejemplo, por los sentidos. La

pretensión cartesiana es que se cuestione la idea de que todo nuestro conocimiento debe proceder de los sentidos, y la mente pueda romper con los hábitos que posee sobre la manera como ella obtiene el conocimiento. Descartes no solo duda de los sentidos, sino que además duda de la veracidad de cualquier conocimiento que haya sido conseguido a través de ellos, esto lo hace cuestionando todo el conocimiento anteriormente adquirido por él, en el cual notó la ausencia de fundamentos firmes.

De esta manera, bajo la aplicación de las reglas de su método, se tropieza con el problema de lo que es real y lo que no lo es, al considerar que la mayoría de las cosas que creía verdaderas son ideas adquiridas a través de los sentidos, de los cuales dice, no puede estar seguro.

“Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y es prudente no confiar nunca en aquellos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una sola vez”.<sup>3</sup>

La posición cartesiana de dudar de los sentidos, presupone una posición novedosa si se la compara con la epistemología aristotélica tradicional, la cual obtiene el conocimiento primariamente del contenido que los sentidos nos proporcionan, a tal punto que normalmente no se coloca en duda ninguna de las ideas que son percibidas por ellos. Hasta antes de la posición cartesiana, se aceptaba sin reservas la creencia escolástica, cuyo origen

---

<sup>3</sup> Descartes, René. (2005). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial.

es también aristotélico, que determina que existe una especie de identidad entre los objetos y la idea que la razón percibía de estos (representación).

Con los primeros recursos argumentativos utilizados en las meditaciones, Descartes pone al hombre en la posición de dejar a un lado sus costumbres de guardar fidelidad a todo el conocimiento de nosotros mismos y de las cosas exteriores, dudar de las ideas adquiridas a través de los sentidos, es el primer intento por alejar la mente del meditador de ellos, Descartes lo hace aludiendo a la idea de que algunas veces los sentidos nos engañan, como cuando creer creemos ver algo y estar seguro de lo que es y luego resulta que estábamos equivocados, ahí debemos desconfiar de nuestros sentidos al habernos engañado y dado que lo han hecho una vez, no es confiable creer en lo que ellos nos muestren, este constituye el primer nivel de la duda que permite dudar de los sentidos de forma individual.

Pero del primer nivel encontramos que algo sobra, pues muchas veces nos topamos en una posición sobre la cual no dudamos a menos que nos preguntemos, si se puede desconfiar en las ideas que él cree tener, de sí mismo y que la totalidad de los sentidos nos otorgan, o si acaso no le podría suceder igual que a un demente que indudablemente se encuentra convencido de lo que cree ser. entonces, procede a destruir la coherencia que los sentidos nos ofrecen, con el argumento del sueño, con este Descartes ataca a los sentidos en conjunto y a la supuesta certeza que creemos tener cuando todos nuestros sentidos actúan juntos de tal forma que nunca dudamos de la existencia de algo que escuchamos, vemos, tocamos, y olemos.

Para colocar en duda la objetividad del conjunto de los sentidos, Descartes se vale de la idea de que no podemos distinguir, el sueño de la vigilia, o en otras palabras, que no podemos diferenciar cuándo se tiene un pensamiento real estando despierto o cuando lo tenemos dormido, ya que en ambas posiciones, se suele estar seguro de ellos. De esta manera como los pensamientos en el sueño no tienen como origen la realidad, entonces no podemos estar seguros de que nuestros pensamientos despiertos tengan como origen la realidad, y no sean como sueños. Con este argumento Descartes consigue poner en duda las cosas que creemos saber y así mismo los cimientos de la ciencia empírica de su época al encontrarse ésta apoyada en la indubitabilidad de los sentidos y de la realidad que hemos construido con ellos.

Por último, encontramos el argumento del genio maligno que nos engaña y nos hace pensar que todas las cosas que consideramos verdaderas son en realidad falsas o viceversa, lo cual nos hace dudar de la totalidad de las cosas, en el argumento del sueño todavía conservábamos nociones de cosas verdaderas como por ejemplo las ideas de cosas de cosas simples y universales, así como la suma de 2 más 2, o la noción de triángulo, pero en el último nivel de la duda, Descartes con la invención del supuesto genio engañador, nos hace dudar de todo. La duda como estrategia epistémica hace imposible la existencia natural, porque Descartes destruye el mundo de la vida cotidiana, la aptitud natural de creer fielmente en el mundo que consideramos real, apoyándonos en nuestros sentidos, que ahora han sido puestos en duda.

Según Descartes puedo tener certeza de mis pensamientos, pero ello no implica la certeza de que existan las cosas que pienso, de este modo, duda de las cosas que

normalmente se presentan ante él cómo seguras, tales como: que es un algo, posee un cuerpo, se alimenta, siente y piensa, pero al colocar en duda la existencia del cuerpo, no podría alimentarse, ni sentir, ya que carece de un cuerpo, por consiguiente sólo le quedan sus pensamientos, de los cuales afirma que existen con independencia del cuerpo y concluye que, *es verdaderamente un algo, pero necesariamente ese algo será, una cosa que piensa.*

“Pero, ¿por qué he de creerlo, si yo mismo puedo ser el promotor de aquéllos? ¿Soy, por lo tanto, algo? Pero he negado que yo tenga algún sentido o algún cuerpo; dudo, sin embargo, porque, ¿qué soy en ese caso? ¿Estoy de tal manera ligado al cuerpo y a los sentidos, que no puedo existir sin ellos? Me he persuadido, empero, de que no existe nada en el mundo, ni cielo ni tierra, ni mente ni cuerpo; ¿no significa esto, en resumen, que yo no existo? Ciertamente existía si me persuadí de algo. Pero hay un no sé quién engañador sumamente poderoso, sumamente listo, que me hace errar siempre a propósito. Sin duda alguna, pues, existo yo también, si me engaña a mí; y por más que me engañe, no podrá nunca conseguir que yo no exista mientras yo siga pensando que soy algo. De manera que, una vez sopesados escrupulosamente todos los argumentos, se ha de concluir que siempre que digo «Yo soy, yo existo» o lo concibo en mi mente, necesariamente ha de ser verdad” ( Descartes M. M. II.)

Al rechazar toda la evidencia empírica que nos permitía estar seguros del mundo material, únicamente nos queda la evidencia subjetiva, inexorablemente Descartes se encuentra con el pensamiento como algo indudable y por medio del cual llega a la idea del yo, que ofrece un nuevo tipo de conocimiento y un nuevo tipo de fundamento que pasa a convertirse en el fundamento de su ciencia.

Descartes encuentra el fundamento que busca con su método en él mismo, en su yo, esto lo hace realizando un esbozo de las ideas que el tenía de sí mismo, aquella que la impresión natural le permitía creer; empezará diciendo que es un cuerpo, pero ya no puede estar seguro de eso, entonces dirá que siente, pero ya no puede creer en ello, puesto que no tiene cuerpo, entonces se encontrará con que piensa, y que es la única cosa de la cual puede estar seguro.

Con el pensamiento Descartes impone la certeza del yo, el pensamiento presupone la existencia del yo y viceversa, de la idea del yo pensante se sigue que para Descartes no exista ningún tipo de diferencia entre el ser y el pensar. Todo lo que una mente implica se encuentra en el pensar, el yo es pensamiento, el cual a su vez requiere de la existencia de ideas o actos mentales en los que se obtiene automáticamente percepción (representación).

¿Qué soy ahora, si supongo que algún engañador potentísimo, y si me es permitido decirlo, maligno, me hace errar intencionadamente en todo cuanto puede? ¿Puedo afirmar que tengo algo, por pequeño que sea, de todo aquello que, según he dicho, pertenece a la naturaleza del cuerpo? Atiendo, pienso, doy más y más vueltas a la cuestión: no se me ocurre nada, y me fatigo de considerar en vano siempre lo mismo. ¿Qué acontece a las cosas que atribuía al alma, como alimentarse o andar? Puesto que no tengo cuerpo, todo esto no es sino ficción. ¿Y sentir? Esto no se puede llevar a cabo sin el cuerpo, y además me ha parecido sentir muchas cosas en sueños que he advertido más tarde no haber sentido en realidad. ¿Y pensar? Aquí encuentro en lo siguiente: el pensamiento existe, y no puede serme arrebatado; yo soy, yo existo: es manifiesto. (Descartes .M.M.II)

Pero hay que mencionar, que el yo en la filosofía cartesiana lleva consigo podríamos decir, dos dimensiones. La primera es la noción del yo como un foco de representaciones,

una cosa que duda, que siente, que imagina, todo lo que implica el pensar que va más allá de lo intelectual, del puro pensamiento, que tiene representaciones, dolores, sentimientos y percepciones. La segunda dimensión es la del yo como pensamiento puro de sí mismo, es decir, el yo en términos de autoconciencia, el yo que se reconoce a sí mismo, donde el pensamiento no solo es la única propiedad que resulta inseparable del ser, sino que además el pensar es suficiente para existir.

### 1.1 Distinción sustancial

Descartes en las meditaciones realiza una distinción real entre alma y cuerpo. Distinción real quiere decir que alma y cuerpo son dos diferentes sustancias. Esto quiere decir que las dos sustancias tienen características completamente diferentes. Entre las cualidades del cuerpo se encuentran la extensión, el tamaño, la forma, el movimiento y la capacidad de ser divisible. Las características de la mente son que ella es pensante, no extensa, autoconsciente, reflexiva, una sustancia no divisible, y constituye una unidad

Primeramente, puesto que ya sé que todo lo que concibo clara y definidamente puede ser creado por Dios tal como yo lo concibo, es suficiente poder concebir una cosa sin otra clara y definidamente para tener la certeza de que una es diferente de la otra, porque puede ponerse separadamente, al menos por Dios; y para que se la juzgue diferente no importa qué poder sea el que lo haga; y por lo tanto, del hecho mismo de que yo sé que existo, y de que advierto que ninguna otra cosa en absoluto atañe a mi naturaleza o a mi esencia, excepto el ser una cosa que piensa, concluyo con certeza que mi existencia radica únicamente en ser una cosa que piensa. ( Descartes M.M.VI)

La cita anterior muestra una de los puntos cruciales de la filosofía cartesiana, donde se plantea la esencia del alma en cuanto una cosa pensante y diferente al cuerpo, y que inclusive podría existir con independencia del cuerpo. La mente entonces forma una sustancia enteramente diferente al cuerpo, y la naturaleza del hombre o la existencia del hombre consiste únicamente en el pensar, según Descartes. La naturaleza humana es una sustancia pensante, sin distinción alguna entre el pensamiento y la existencia, y donde el pensar incluye percepción, sensación, y auto conciencia, ya que el yo afirma su existencia como una cosa pensante por medio del conocimiento inmediato de él mismo.

La posición cartesiana que defiende la idea de que a la naturaleza del hombre no le corresponde cosa distinta al pensar, y que el alma podría existir con independencia del cuerpo se basa en lo que se podría llamar una distinción real entre sustancias, esto es: cuerpo y alma son diferentes sustancias desde dos perspectivas: la primera es que puedo considerar una sustancia independientemente de la otra, y la segunda es que no comparten característica entre sí. Para comprender mejor la distinción sustancial real, hay que tener en cuenta que para Descartes la sustancia es aquello que existe por sí mismo y con independencia de otra cosa. Cada sustancia posee una esencia que constituye el atributo principal e inseparable de ella y también posee modos o atributos que son diferentes formas de aparición de ella (la sustancia). En el caso de la sustancia material, la esencia es la extensión y los modos serían el tamaño, la forma, el movimiento; y en el caso de la sustancia pensante, su esencia sería el pensamiento y sus modos percepción, sensación. Resulta que las propiedades que atribuimos al cuerpo o res extensa, como la extensión, la ubicación, la capacidad de división, etcétera, son completamente inaplicables a la sustancia pensante, porque en su esencia está el ser inextensa y constituir una unidad, además de no poseer ubicación en el mundo espacio-temporal.

El argumento cartesiano es el siguiente: *Si pueden existir separadamente el alma y el cuerpo, la existencia de la mente no depende de la del cuerpo, y por tanto el cuerpo no es parte de su naturaleza esencial, aquí el meollo del asunto no es que las mentes existan separadas del cuerpo, sino que puedan existir.*

Lo anterior resulta muy extraño para nosotros ya que actualmente nos parece improbable que se pueda seguir predicando la existencia de una mente, un yo, como algo enteramente no físico, es decir, sin que pueda ser tocado o percibido o que ocupe un lugar en el espacio. Es decir, muy pocos filósofos todavía estarían comprometidos con una distinción sustancial tan radical como Descartes la describe en las meditaciones. Sin embargo, sigue habiendo una tensión entre lo mental y lo corporal, y sus relaciones complejas. De una u otra forma para muchos filósofos la mente sigue siendo algo diferente a lo físico, no reducible a él. De todas formas, la idea en la meditaciones, muestra en todo su esplendor la visión cartesiana de la mente como mera unidad suficiente en donde la naturaleza de su ser se concentra en el pensamiento y el alma representa enteramente al yo, y que es nada comparable a lo corporal. Es una cosa, pero no corporal, una entidad metafísica por excelencia.

No obstante, algunos autores como John Cottingham, entendiendo la dificultad que implica el afirmar la existencia del alma con independencia de un cuerpo, han intentado darle otro matiz al argumento cartesiano, proponiendo la siguiente interpretación: Lo que Descartes afirma, simplemente es, que se puede entender con claridad la noción de mente sin referencia a nada extenso, y la noción de cuerpo, sin referencia a nada consciente, de

esa manera entonces sería posible, al menos de una forma lógica, que una mente pudiera existir con independencia de un cuerpo, o en virtud de la omnipotencia divina, sin por ello caer en una interpretación que implique un alma excorpórea (Cottingham, 1997).

La interpretación de Cottingham se apoya en la continuación de la cita, que nos muestra la otra parte del argumento cartesiano:

Y aunque quizás (o mejor dicho, ciertamente, según diré más adelante) tengo un cuerpo que me está unido estrechamente, puesto que de una parte poseo una clara y distinta idea de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa que piensa, e inextensa, y de otra parte una idea precisa de cuerpo, en tanto que es tan sólo una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo, y que puedo existir sin él. ( Descartes M.M.VI)

Evidentemente no resulta tan claro todo el bosquejo anterior, y sin duda la defensa de Cottingham también suele ser vaga, ya que no apunta a lo esencial, que sería explicar en qué consiste la posibilidad de que una mente pueda existir con independencia del cuerpo, como lo expone Descartes en la sexta meditación, al igual que otros pensadores que intentan defender la concepción de Descartes.

La premisa cartesiana de que posee una idea clara y distinta de el cuerpo en cuanto extenso, parece incuestionable. Más aun, muchos estarían de acuerdo con su siguiente premisa, que afirma que tenemos una idea clara y distinta de la mente como algo inextenso. Ciertamente los pensamientos no parecen ocupar espacio de la misma forma como lo hacen las moléculas, las mesas o las plantas. La conciencia -el flujo de sensaciones, reflexiones, deseos y pensamientos que constituyen nuestra vida mental- parece según se ve,

pertenecer a una categoría de las partículas de forma y movimiento mensurables que conforman el universo tal como lo estudia el físico. Por consiguiente estamos de acuerdo con Descartes en que las nociones de mente y cuerpo son distintas. Cottingham (1997).

Por otro lado, después de haber expuesto la distinción entre alma y cuerpo es necesario hacer referencia a las características de la mente y del conocimiento que es propio de ella.

## 1.2 Características de la mente

En las meditaciones, Descartes nos muestra toda una aplicación de su método, en donde comienza dudando de aquellas ideas que se presentan oscuras o de las cuales no podemos estar seguro de si existen, y se concentra en reafirmar los pensamientos que se dan en nuestra alma de forma clara, de esta manera, se dividen nuestros pensamientos en dos tipos, aquellos de los cuales podemos dudar y aquellos de lo que no dudamos, y se presentan claros y distintos.

Según nos muestra Descartes, con la idea del yo pensante se encuentra ese fundamento de vital importancia en la filosofía cartesiana, por tanto, es ahí donde encontramos la indubitabilidad, la cual sería la primera característica epistémica del yo, lo anterior es planteado más o menos de la siguiente manera: tengo un pensamiento acerca de una cosa, puedo dudar de que exista la cosa, pero no podría dudar de que tengo un pensamiento acerca de ella.

Otra de las características de la mente, es la certeza: tengo una imagen de una cosa cuando esta se presenta primero ante mi razón y luego adquiero una idea clara en mi mente, por esto únicamente puedo representar las cosas en mi entendimiento y a través de mi razón, la cual es la única que me proporciona un fundamento acerca de algo. Las cosas que se producen en mi alma como: el hambre, la sed, o el sueño, no son más que modo de pensar confusos en tanto son percibidos por los sentidos, y al no dejar distinguir si se producen en mi cuerpo o en mi mente, mientras que las ideas, las imágenes, las sensaciones que se dan únicamente en mi pensamiento son evidentes y certeras. Así, el conocimiento que adquiero o que tengo en mi pensamiento, en tanto pensamiento mío, es absolutamente cierto, y puedo confiar absolutamente en él.

Otra de las características de lo mental es que sus contenidos son más cognoscibles que los contenidos que poseemos del mundo, según la posición cartesiana la razón es la fuente real del conocimiento y resulta imposible adquirir conocimiento absolutamente confiable a partir de la facultad de la imaginación o de los sentidos, porque es más fácil conocer los contenidos internos de mi mente. Descartes consideraba lo interno (la mente), más cognoscible que el cuerpo, los objetos de la sensibilidad son menos conocidos que los pensamientos del alma. Aunque tendemos a creer que las cosas percibidas por nuestro sentidos son más confiables, como por ejemplo el tener dos manos y dos pies, y que lo externo es mejor conocido que lo interno, de lo cual no sabemos mucho, Descartes dirá que es todo lo contrario, las cosas que nuestra mente dicte como verdaderas serán las cosas realmente confiables, porque es el alma aquello que permite derivar la existencia de las cosas (pensamientos). Descartes de esta forma es el padre de toda una serie de mitologías con respecto a la manera como debe organizarse el pensamiento y su conocimiento. Hay

algo interno que es la mente, algo externo que es el mundo. Lo interno es más cognoscible que lo externo. Interno y externo son imágenes epistémicas cartesianas que reflejan la doble ontología del autor.

Luego, de haber expuesto las características de la mente o *res cogitans*, nos podríamos preguntar ¿qué importancia tiene el cuerpo para Descartes?

### 1.3 El cuerpo como *res extensa*

El cuerpo resulta ser una sustancia que posee funciones, Descartes le reconoce al cuerpo capacidades como la de moverse, generar calor, reaccionar a estímulos, en fin, lo que conocemos hoy en el cuerpo como acción eficiente, como es el caso de algunos movimientos de nuestro cuerpo. Para Descartes el cuerpo funciona como una máquina, mucho más ordenada y con mayor complejidad que cualquiera que haya sido creada por los hombres, ya que para él ésta fue creada bajo la perfección de Dios, el cuerpo humano no suele ser distinto al del resto de los animales, los cuales son considerados por Descartes como autómatas, pero esto no implica que no puedan sentir<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup>Pues el lenguaje es el único signo cierto del pensamiento confinado en el cuerpo, y todos los hombres, incluso el más estúpido y el más loco, hacen uso de él, pero no cualquier bruto (retrasado?). por tanto esta puede ser tomada como la verdadera diferencia entre hombres y animales. Por razones de brevedad he omitido aquí otras razones para negarle pensamiento a los brutos. sin embargo, debe ser notado que hablo del pensamiento ("cogitatio", el original esta en latín), no de la vida o la sensación ("sensus"). Pues yo no le niego la vida a ningún animal, pues la vida consiste únicamente en el calor del cuerpo. tampoco les niego sensación, desde que ella depende de los órganos corporales. y por tanto mi opinión no es tan cruel hacia las bestias como benigna con los seres humanos -al menos hacia aquellos que no son sujeto de superstición pitagórica- aunque los absuelve de sospecha de crimen cuando ellos matan y comen animales.

Descartes, R. (2000). *Philosophical essays and correspondence*. Indianapolis: Edited, with Introduction, by Hackett.

La salvedad que se debe hacer, entre el cuerpo de los animales y el del hombre, es que la maquina humana posee una intervención con el alma, es decir mi yo, en los hombres son la razón y el pensamiento que se dan en el alma los que los hacen ser diferentes con capacidades como las de conocer, tener conciencia de un acto, o poder utilizar el lenguaje para expresar sus pensamientos.

#### 1.4 La unidad del hombre (alma y cuerpo)

Entretanto, si Descartes afirma que el yo únicamente existe en cuanto piensa, podríamos pensar que la realidad del sujeto se reduce a las ideas mentales, pero entonces nos preguntaríamos ¿qué hay de las cosas físicas?, ¿Acaso las sensaciones no tienen realidad objetiva?, esto constituye un punto de discusión, no solemos pensar así, porque nada se presenta más real para nuestra mente que las sensaciones, como el dolor y el hambre, este punto es retomado por Descartes tanto que el mismo al final de las meditaciones se detiene a reconsiderar el supuesto aislamiento entre mente y cuerpo, reconoce que de alguna manera existe un lazo de unión de las dos entidades. Alma y cuerpo, aunque son sustancias diferentes, pero se encuentran ligados de tal manera que mi alma percibe las necesidades y dolores de mi cuerpo al igual que las cosas que el experimenta, como las sensaciones.

---

Lo anterior queda manifiesto en la cita a continuación, esta es sacada de las meditaciones donde ya se empieza ver la necesidad que tiene el autor en reivindicar la unidad entre alma-cuerpo.

La naturaleza me enseña también, mediante los sentidos del dolor, del hambre, de la sed, etc., que no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él. Por lo demás, cuando el cuerpo es herido, yo, que no soy más que una cosa que piensa, no sentiría dolor, por tanto, sino que recibiría esa lesión en el mero intelecto, como el navegante ve si se rompe algo en la nave; o cuando el cuerpo ha menester de alimento o de bebida, lo concebiría estrictamente, y no tendría las confusas sensaciones del hambre y de la sed, Ya que esas sensaciones de la sed, el hambre, el dolor, etc., no son más que ciertos modos confusos de pensar producidos por la unión y como por la mezcla del alma con el cuerpo. ( Descartes M.M.VI)

Existen aspectos con referencia a la unión del alma con el cuerpo, que muestran una conexión directa entre las dos sustancias, un ejemplo de esto lo podemos ver en la cita anterior que hace referencia a la sed, además nos queda claro que el alma aunque sea una sustancia diferente al cuerpo y no tenga en su naturaleza la característica de la extensión, si puede estar estrechamente relacionada con él y percibir sus necesidades y pasiones.

Para Descartes, era valioso establecer sus pensamientos como indudables y aislarse de cualquier margen de duda, ya que en un principio él se encontraba dudando de los sentidos que parecía lo engañaban, el alma debía alejarse por completo de las ideas falsas de los sentidos, porque Descartes necesitaba establecer el alma y los pensamientos como aislados del mundo físico por ser considerado éste un objeto de duda, mientras que los

pensamientos del alma eran indicio de certeza, pero al encontrar el fundamento para la indubitabilidad en la idea del yo, entonces se podía pensar que el cuerpo ya no era un peligro para la mente porque no la podía engañar.

A pesar de lo anterior para Descartes alma y cuerpo siguen siendo diferentes sustancias, él dirá que incurrimos en un error al tratar de atribuirle a la mente eventos que le pertenecen al cuerpo y viceversa, por ejemplo: Descartes afirma que es errónea la creencia de que el alma le proporciona calor o movimiento al cuerpo, ya que en ella únicamente se dan los pensamientos, y si se tiene esta idea del movimiento es porque en el alma se genera la voluntad, la cual es la facultad que ayuda a producir movimientos, pero es el cuerpo el encargado del movimiento y el que realiza la acción. Otro ejemplo se refiere al calor, en cuanto a este caso se profesa que le pertenece al alma, ya que cuando los hombres mueren los cuerpos yacen fríos, ante lo cual, Descartes dirá que es al cuerpo a quien le pertenece el calor y no al alma, la razón por la cual los cuerpos quedan fríos, es porque el funcionamiento del cuerpo se suspende. Esto es característico de Descartes y es una de las cosas que diferencia la teoría del alma en Aristóteles y la teoría de la *res cogitans* en él. Para Aristóteles, el calor y el movimiento son generados por el principio formal del alma presente en todo ser vivo.

Por otro lado, la dificultad de la división del alma y el cuerpo reside en que se hace necesario establecer el espacio en donde se encuentra la mente e intentar que se produzca la interacción entre dos realidades, la del alma y la física. Descartes sostiene que el alma ejerce acción en el cuerpo, ante esto es fácil que surja la pregunta ¿Cómo se da tal interacción entre alma y cuerpo? y la respuesta para Descartes, es que esta se da por medio

de una glándula llamada pineal que tiene lugar en el cerebro. Podríamos preguntarnos ¿cómo es posible esto? el alma es inextensa, no tiene lugar en ningún lado del cuerpo, el cual si es extenso, y ¿el alma se puede comunicar con el cuerpo por medio de esta glándula?

Artículo 31. “Hay en el cerebro una pequeña glándula en la que el alma ejerce sus funciones más particularmente que en las demás partes. Es preciso saber también que, aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay sin embargo en él alguna parte en la cual ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás; y se cree generalmente que esta parte es el cerebro, o acaso el corazón: el cerebro, porque con él se relacionan los órganos de los sentidos, y el corazón porque parece como si en él se sintieran las pasiones. Mas, examinando la cosa con cuidado, pareceme haber reconocido evidentemente que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es en modo alguno el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es cierta glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y de tal modo suspendida sobre el conducto por el cual se comunican los espíritus”. Descartes, R. (2011). *Sobre las pasiones*. Madrid: Cirilo Flórez Miguel. Gredos.

Es claro que para Descartes existe un punto de conexión entre el alma y el cuerpo y que es ahí donde se desarrollan las manifestaciones que recibe el alma del cuerpo, y que además son percibidas generalmente a través del cerebro, específicamente en la glándula pineal, que sería la conexión directa para las impresiones que el cuerpo proyecta al alma, no obstante actualmente tendemos a creer que la ubicación de la mente es en el cerebro humano, razón por la cual nos resulta improbable el que un pensamiento se desarrolle sin un cuerpo.

Con todo lo anterior, se puede observar que Descartes le reconoce cada vez más importancia al cuerpo y a su interacción con el alma, como bien lo muestra en las pasiones

(Descartes, (2011), donde Descartes tiene un interés en reforzar el vínculo entre alma-cuerpo y se concentra en dotar a la interacción de ambos de una serie de propiedades propias (las pasiones). Como expresa Cottingham parafraseando a Descartes “no se dice que sean dos sustancias y el hombre, sino, que alma y cuerpo conforman al hombre”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cottingham, J. (1997) *Descartes Philosophy of Mind*. Reino unido: Phoenix

## **2. EL LENGUAJE EN WITTGENSTEIN**

Lo esencial en este segundo capítulo es hablar de la concepción de Ludwig Wittgenstein acerca de la mente, teniendo en cuenta que él nunca pretendió elaborar una teoría estructurada acerca de ella o acerca de sus propiedades, sino que buscaba mostrar los errores a los que comúnmente se incurre, gracias a ciertas imágenes o categorías filosóficas que se encuentra a la base de la teorización sobre conceptos como el de mente. El objetivo de este capítulo es por tanto describir la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, y mostrar de qué manera desde ella se puede iniciar una crítica a la filosofía metafísica cartesiana.

Para ello resulta necesario, realizar un recorrido en busca de nociones relacionadas, en una de las principales obras de este autor, como lo es las *Investigaciones filosóficas*.

Porque si bien es cierto que Wittgenstein no nos habla específicamente de una crítica al concepto de mente dentro de la filosofía cartesiana, en sus obras se pueden rastrear elementos importantes, que nos permiten mostrar el mal uso del lenguaje en los que incide la metafísica cartesiana y gran parte de los autores de la filosofía contemporánea guiados por la filosofía metafísica de Descartes. Así en la medida que logre mostrar esto, podremos observar su crítica sobre el concepto de mente en Descartes.

Antes de comenzar a reseñar la percepción de Wittgenstein en cuestión, es necesario mostrar en qué consiste su aporte en torno al lenguaje, y hacer un esbozo de lo principal, ésta exploración de la imagen Wittgensteniana del lenguaje tiene como fin el poseer una

imagen de la forma como nosotros podemos llegar a mostrar el mal uso del concepto de mente por parte de la metafísica cartesiana. De esta manera, en un primer momento me detendré en la que quizá es la obra más importante de este filósofo, sus *Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein, 1958).

Ahora bien, desde las *Investigaciones filosóficas*, se puede realizar una de las principales críticas a la filosofía cartesiana y a la tradición que se genera con ella, esta crítica se encuentra encaminada hacia la gramática de las palabras claves de la metafísica cartesiana: mente, yo, conciencia, y a la manera como el uso filosófico de estas palabras las aleja de su uso gramatical cotidiano. Podemos decir nosotros, desde la filosofía de Wittgenstein, que Descartes distorsiona la gramática de tales palabras.

El camino que pretendemos seguir es el siguiente: en primera instancia describir la visión agustiniana del lenguaje, ya que es precisamente esta la imagen del lenguaje que Wittgenstein critica y que, podemos afirmar como tesis de fondo, se encuentra en el trasfondo de la filosofía cartesiana. Más adelante, mostrar la imagen del lenguaje en la filosofía de Wittgenstein, con el fin de revelar de qué manera debe entenderse su gramática. Y por último, evaluar críticamente el lenguaje metafísico cartesiano, donde podremos observar los errores gramaticales de la filosofía de la mente de Descartes, desde la posición de Wittgenstein.

La herramienta metodológica que usaremos en un primer momento será la crítica a la visión agustiniana del lenguaje. Wittgenstein retoma un texto de Agustín para explicar una falsa imagen del lenguaje que él cree es común en la filosofía. Este ejemplo de la imagen

agustiniana de lenguaje es importante, debido a que por medio de él, podemos observar que Descartes cosifica la palabra pensamiento, él cree, como cree la imagen agustiniana del lenguaje, que por cada palabra existe un objeto que lo representa.

El sentido es el siguiente, si existe y tiene sentido hablar de la palabra mente, entonces existe una cosa nombrada por esa palabra. La palabra mente tendría necesariamente un referente, y dado que este referente no se encuentra dentro de un espacio físico entonces se deduce, se encuentra dentro de un espacio mental. Esta es esencialmente la manera como Descartes hace de la mente una entidad, y con ello coloca en aprieto a toda la filosofía que le precede. No estamos diciendo que descartes lleve a cabo este razonamiento tal y como lo acabamos de exponer, sino que, a la base de su metafísica, se encuentra una imagen del lenguaje que, digámoslo así, inconscientemente lo lleva necesariamente a concebir una imagen de lo que es lo mental. El asunto entonces no se decide en el orden de lo explícito o lo argumentativo, sino en un orden más profundo e implícito.

El asunto fundamental que se debe mencionar, es el problema del significado de las palabras, de su gramática. La gramática se encuentra directamente ligadas con el uso de las palabras y es manifiesto que dentro de un lenguaje se realicen infinidades de uso de las palabras, o de una misma palabra, lo que comúnmente pone en aprieto al lógico, que ve la aparente necesidad de crear una lógica que permita entender la gramática de estas palabras, pero muchas veces no tiene en cuenta su múltiple uso, y quiere encontrar un sólo uso, un sólo significado para cada una de las palabra.

Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje. (I.F. § 90.).

El que haya diferentes usos de una palabra también es causa de confusión. El confundir el uso de una palabra o malentender la gramática es un error común sobre todo en filosofía, Wittgenstein reconoce que en la tradición filosófica existen muchos errores reales, y que una gran parte de ellos pudieran desaparecer si se realiza un buen uso de la gramática del lenguaje. Es decir, si se tiene en cuenta el correcto uso de una palabra en un contexto determinado, y no en abstracto, como a veces suele querer el lógico o el filósofo.

Tal vez esto se deba a no tener en cuenta que las expresiones y las significaciones que se dan en el lenguaje, se realizan bajo los criterios comunes, y no necesitamos cambiar, ni renovar nuestro lenguaje para intentar comprender mejor su gramática.

## 2.1 Visión agustiniana

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein se vale de un escrito de san Agustín, para realizar una crítica a una determinada figura de la esencia del lenguaje que él pretende es común a toda la tradición filosófica. Precisamente bajo la imagen de san Agustín del lenguaje se encuentra el meollo a la crítica a la filosofía cartesiana, ya que la filosofía de Descartes se encuentra plagada, según él, de esta visión del lenguaje y de las palabras.

Cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla. Pues lo que ellos pretendían se entresacaba de su movimiento corporal: cual lenguaje natural de todos los pueblos que con mímica y juegos de ojos, con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas. Así, oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos.] (IF § 1)

La cita anterior tomada de san Agustín nos permite observar esta imagen del lenguaje, donde la mayoría de las palabras constituyen un signo que permite señalar cosas en el mundo, las palabras deben corresponder con el objeto nombrado, las oraciones no son más que combinaciones de palabras o signos con referencia, y el resto de las palabras que componen un lenguaje pasan a ser una especie de atributo o adorno que permite completar las oraciones que ya tenemos para formar el lenguaje. En esta imagen del lenguaje la única función de éste consiste en nombrar cosas que existen en el mundo. Bajo la imagen del lenguaje que se refleja en las palabras de san Agustín, existe una palabra para designar a cada cosa en el mundo, las palabras poseen un referente, un objeto que les corresponde como nombre, el significado de una palabra es este objeto.

Comúnmente la visión del lenguaje mencionada anteriormente es descrita como la teoría referencialista del lenguaje y del significado. Para Wittgenstein es una imagen implícita en toda la tradición filosófica metafísica, con más o menos variables. Uno de los aspectos de la reflexión de Wittgenstein es que el sostiene que el filósofo, al filosofar,

presupone una imagen del lenguaje similar a ésta, y que esta imagen del lenguaje ha sido esencial para la práctica filosófica tradicional:

Nombrar aparece como una extraña conexión de una palabra con un objeto.— Y una tal extraña conexión tiene realmente lugar cuando el filósofo, para poner de manifiesto cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado, mira fijamente a un objeto ante sí y a la vez repite innumerables veces un nombre o también la palabra «esto». Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta. Y ahí podemos figurarnos ciertamente que nombrar es algún acto mental notable, casi un bautismo de un objeto. Y podemos también decirle la palabra «esto» al objeto, dirigirle la palabra — un extraño uso de esta palabra que probablemente ocurra sólo al filosofar. (I.F. § 38)

Wittgenstein afirma que la visión del lenguaje que toma de san Agustín es bastante simplista. Es cierto que es la manera más fácil de describir como aprendemos el lenguaje, por ejemplo: un niño empieza a aprender los nombre de los objeto teniendo al objeto en la realidad, de tal modo que aprende la definición de una manzana, observando su características (color, tamaño, cualidad, etc.), y mediante la señalización del objeto, en este caso la manzana. No obstante, nuestra forma de concebir el lenguaje está muy lejos de esta concepción referencialista del lenguaje, cuando hacemos uso del lenguaje no solo señalamos o nombramos objetos, sino que también hacemos uso de explicaciones, definiciones, manifestamos emociones, insultamos, agradecemos, etc.

Nombramos las cosas y podemos entonces hablar de ellas, referirnos a ellas en el discurso.»— Como si con el acto de nombrar ya estuviera dado lo que hacemos después. Como si sólo hubiera una cosa que se llama: «hablar de

cosas». Mientras que en realidad hacemos las cosas más heterogéneas con nuestras oraciones. (IF. §27)

Esta visión agustiniana del lenguaje tiene como herramienta para la definición de las palabras la definición ostensiva. Hablamos de una definición ostensiva de las palabras, la cual se representa en la idea del lenguaje como correspondencia con los hechos, esta definición sugiere que las palabras o más específicamente su significado representan algo extralingüístico, ya sea un objeto, una imagen mental. Darle significado a un objeto equivale a señalar la cosa o imagen mental que le da significado, ya sea un señalar físico o mental, con los ojos de la mente, por medio de la introspección.

La definición ostensiva sugiere que para cada palabra hay una cosa en la realidad. Y que basta con señalar la cosa para determinar el significado de la palabra, pero ello no es así. Wittgenstein sugiere que el significado de la palabra y la palabra se encuentra mediado por toda una gramática del lenguaje. No es posible un señalar aislado, y por tanto, no se puede decir que el significado de una palabra es un objeto aislado de toda la gramática del lenguaje, es decir, aislado del uso o función que tiene en nuestro lenguaje:

Se podría, pues, decir: La definición ostensiva explica el uso — el significado— de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje. Así, cuando sé que otro me quiere explicar el nombre de un color, la explicación ostensiva «Esto se llama ‘sepia’» me ayudará a entender la palabra. — Y esto puede decirse si no se olvida que ahora se originan todo tipo de cuestiones en relación con las palabras «saber» o «estar claro». Tiene uno que saber (o poder) ya algo para poder preguntar por la denominación. (I.F. § 30)

Una palabra tiene significado sólo en el contexto de una gramática, es decir para que una definición ostensiva de una palabra sea eficiente y posible es necesario que esta surja bajo criterios conocidos, se necesita un criterio por el que podamos ubicar la palabra en la gramática de lenguaje. Para explicarle a una persona el significado de una palabra por medio de la definición ostensiva es necesario que la persona conozca el lenguaje determinado, o por lo menos debe tener una noción de él.

Wittgenstein no niega que la ostensión sea una forma adecuada de la enseñanza del lenguaje, o que las palabras no se refieran de alguna manera a objetos, lo que pretende es evitar la creencia según la cual el lenguaje es únicamente representación, que las palabras necesariamente hacen referencia a objetos, y que si estos objetos no son físicos, entonces deben ser metafísicos.

## 2.2 El lenguaje en Wittgenstein

De la filosofía de Descartes se desprende una visión del lenguaje según la cual, el lenguaje se reduce a ser expresión de estados mentales, es decir que por medio de él expresamos lo que hay en nuestros pensamientos. Para Wittgenstein esta es una figura obsoleta del lenguaje, el lenguaje no tiene la función de mostrar estados de mi mente, ni de representar la realidad.

La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de un solo modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos — sean éstos luego sobre casas, dolores, lo bueno, y lo malo lo que fuere. (I.F. § 305).

Para Wittgenstein el lenguaje es un todo formado por las acciones, el contexto, y el entramado lingüístico en el cual una palabra, dependiendo de su función y utilidad, adquiere significado. El significado de una palabra tendría que darse mediante su uso, al preguntarse por el significado de una palabra nos estamos preguntando por la forma en que es usada dicha palabra. En el lenguaje tenemos la misma multiplicidad de palabras para emitir una orden, hacer una pregunta, o realizar una exclamación, es por ello que el uso de las palabras se encuentra relacionado con su significado, de igual manera, el contexto también es fundamental para designar el uso de una palabra y distinguirla de otra. El lenguaje, por otro lado, está para Wittgenstein inserto en el entramado de nuestra vida:

En la práctica del uso del lenguaje (2) una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas; en la instrucción en el lenguaje se encontrará este proceso: El aprendiz nombra los objetos. Esto es, pronuncia la palabra cuando el instructor señala la piedra. Y se encontrará aquí un ejercicio aún más simple: el alumno repite las palabras que el maestro le dice — ambos procesos se asemejan al lenguaje. Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras en (2) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos «juegos de lenguaje» y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje. Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también juegos de lenguaje. Piensa en muchos usos que se hacen de las palabras en juegos en corro. Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido. (I.F. §130)

¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas-, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan.

(Una figura aproximada de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática).

La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. (I.F. §23)

La noción de juegos del lenguaje constituye una metáfora empleada por Wittgenstein que pretende mostrar que el lenguaje al igual que un juego es una actividad que depende de un contexto y de una función. Este concepto de juegos del lenguaje es muy amplio y representa la forma como Wittgenstein considera que usamos las palabras generalmente, como herramientas, donde el significado de un nombre no va a ser la necesaria correspondencia con el objeto nombrado (nombre-objeto), sino la función de esa palabra en un uso concreto del lenguaje

El contexto en que surge un lenguaje para Wittgenstein se encuentra estrechamente relacionado con las acciones humanas y las formas de vidas, el hablar el lenguaje forma parte de una actividad, una forma de vida. Existen multiplicidad de palabras que se encuentran inmersas dentro de un lenguaje, de la misma manera existen multiplicidad en los modos de empleo de dichas palabras. Si observáramos por ejemplo la cantidad de juegos que existen (tableros, pelotas, de mesa, etc.), tenemos que en todos ellos se encuentran parentescos, pero no necesariamente tiene que existir algo en común a todos ellos, si bien todos hacen parte de un juego, se necesitan individuos que los utilicen, algunos poseen reglas, entre otras cosas, son juegos, tanto en estos como en el del lenguaje existe parentescos y Wittgenstein los llama rasgo comunes o semejanzas, que se relacionan con los parecidos de familia.

No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. — Y diré: los 'juegos' componen una familia. (IF. § 67)

Por último para Wittgenstein no es apropiado el preguntarse por la esencia del lenguaje o la esencia de las palabras, no existe en el lenguaje esencia alguna, el querer conseguir tal cosa, sería como la concepción de una especie de lenguaje ideal, no necesitamos un análisis en la “esencia de nuestras palabras”.

En este sentido, para Wittgenstein no hay reglas que determinen metafísicamente nuestras acciones. El que una palabra y una actividad tenga sentido dependen de la gramática, pues esta le da un lugar y un contexto a la palabra o actividad que a su vez, están inmersa y entretejida en una estructura o red donde se conecta con otras actividades o palabras. Y en la medida en que el lenguaje refleja una forma de vida el lenguaje no tiene fundamentos, ni esencia. Nuestro lenguaje no tiene una estructura esencial que lo rige, sino que en él hay una enorme multiplicidad de juegos del lenguaje que comparten rasgos familiares o similares.

### 2.3 El lenguaje metafísico cartesiano

Teniendo en cuenta lo anterior cuando Descartes habla de la mente, del cogito, de la *res cogitans*, se deja llevar por la tentación de creer que la palabra mente, consciencia, alma, debe tener por significado una cosa, una sustancia existente. Desde Wittgenstein podríamos sostener que la existencia de la palabra, el que ella tenga significado, no habla

de la existencia de una cosa. Descartes puede hablar del pensamiento, pero que pueda hablar del pensamiento no lo lleva necesariamente a poder hablar de la existencia de una cosa llamada pensamiento. La definición ostensiva sugiere que para cada palabra hay una cosa en la realidad. Y que basta con señalar la cosa para determinar el significado de la palabra, pero ello no es así. Wittgenstein sugiere que el significado de la palabra y la palabra se encuentra mediado por toda una gramática del lenguaje. No es posible un señalar aislado, y por tanto, no se puede decir que el significado de una palabra es un objeto aislado de toda la gramática del lenguaje. Pero Descartes pretende por medio de su duda radical haber desaparecido todo lenguaje, todo contexto vital, y aún cree que es posible seguir hablando de cosas cognoscibles. El contexto en que surge un lenguaje para Wittgenstein se encuentra estrechamente relacionado con las acciones humanas y las formas de vidas, el hablar el lenguaje forma parte de una actividad, una forma de vida. El método de la duda cartesiana impide que su lenguaje metafísico se encuentre conectado a la vida cotidiana, a su cuerpo, a sus intereses humanos. Su lenguaje metafísico por tanto no puede tener un verdadero significado. Embrujado por la imagen agustiniana del lenguaje, Descartes encuentra una palabra que engloba un conjunto de fenómenos, y pretende que de ahí se derive la existencia de una cosa, de una entidad. Es así como queda demostrada filosóficamente la existencia de algo mental, no físico, y de ahí a la dualidad de sustancias no hay sino un razonamiento muy básico.

El lenguaje metafísico utilizado por Descartes dentro de su filosofía nos genera dos problemas específicos a tratar, el primero es la posibilidad de la existencia de lo que llamaremos un lenguaje privado y el segundo las categorías de interno y externo, como si al

hablar de ellas estuviéramos haciendo referencia a dos tipos lenguaje, uno para ambas categorías, ésta cuestiones serán analizadas en el capítulo a continuación.

### **3. EL CONOCIMIENTO DE LA MENTE Y LA FIGURA DE LO INTERNO/EXTERNO**

En esta parte del trabajo la pretensión es aclarar en la medida de lo posible algunas de las problemáticas generadas por la noción de dualidad de sustancia introducida por Descartes en su *Meditaciones Metafísicas*, teniendo en cuenta que esta distinción real se encuentra en el trasfondo de una parte de la filosofía actual que acepta esto como verdadero, sin percatarse de las complicaciones que trae admitir este tipo de premisas, como lo son: el problema de la realidad, la existencia de una mente como un algo y la cuestión del funcionamiento de ella, la distinción entre el mundo del pensamiento y el mundo material (como si se hablase de realidades distintas), entre otras cuestiones.

El propósito es doble, primero hacer una crítica a las características epistémicas de la noción de mente, y segundo reflexionar acerca de la dualidad de sustancias, de las cuales se deriva el problema de lo interno y lo externo. Por ello este capítulo consta de dos partes la primera es la parte del lenguaje privado, que trata sobre la crítica de Wittgenstein a ésta visión del lenguaje, y la segunda es la parte de lo interno y lo externo, que intenta mostrar que estas categorías no debe ser entendida de manera ontológica, ni epistémica.

#### **3.1 El lenguaje privado**

La visión del lenguaje, que presupone la imagen agustiniana en la cual todas las palabras con significado hacen referencia a una cosa, y que éstas, es decir las palabras, solo significan algo cuando una cosa les corresponde, ha llevado a la creencia de que cuando

mencionamos una palabra como “mente” esta debe poseer algún referente, y ya que esta posee significado, y no se refiere a cosa material, entonces se tiene la falsa idea de que se refiere a una cosa inmaterial. Se cree no sólo que la mente es una cosa no material, sino que además se puede construir un discurso con sentido sobre ello. Que es posible hablar de aquello que se encuentra en el plano del pensamiento: el yo y sus ideas.

El lenguaje privado hace parte precisamente de la imagen agustiniana del lenguaje, la cual se encuentra fundamentada en la definición ostensiva, se tiene la falsa imagen, de que cuando tenemos una palabra como dolor por ejemplo, ésta, al no poder señalarla en un espacio físico, entonces se encuentra dentro de un espacio mental, y al emitir la palabra estamos señalando algo por introspección, con el ojo de la mente, diríamos. Y ya que en Descartes la mente es propia de cada sujeto, los contenidos mentales también lo serían.

En palabras de Wittgenstein “donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí quisiéramos decir, hay un espíritu” (Wittgenstein, 1958), la tradición filosófica ha aceptado la idea de una mente como cosa inmaterial, e inclusive se ha llegado al punto de hacer referencia a un mundo mental y un mundo físico, esta posición se la debemos a lo engañoso que suele ser el lenguaje, cuando es mal comprendido.

“donde hay una palabra que tiene significado, y no se refiere a cosa material, entonces, se refiere a cosa inmaterial” (Wittgenstein, 1976).

“Puede parecer a primera vista (aunque el porqué sólo 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. De

hecho, el mundo mental puede imaginarse como gaseoso, o más bien etéreo. Pero permítanme recordarles aquí el extraño papel que juegan en filosofía lo gaseoso y lo etéreo: cuando nos damos cuenta de que un sustantivo no se usa como lo que generalmente llamaríamos el nombre de un objeto y cuando, por tanto, nos podemos dejar de decirnos a nosotros mismos que es el nombre de un objeto etéreo. Quiero decir que nosotros ya conocemos la idea de 'objetos etéreos' como subterfugio cuando la gramática de ciertas palabras nos pone en un aprieto y cuando todo lo que sabemos es que no se usan como nombres de objetos materiales. Esto es una sugerencia respecto a cómo se está disolviendo el problema de los dos materiales, *mente y materia*. (C.A. p. 78)

Similarmente, se tiene la falsa idea que, cuando utilizamos ciertas palabras como dolor, estas palabras nombran objetos o estados en nuestra mente, y por tanto esas palabras sólo podemos comprenderlas nosotros, ya que sólo nosotros tenemos acceso a nuestra mente, como una especie de teatro privado que solo nosotros podemos ver. Cuando alguien dice que tiene un dolor hace referencia a un algo que únicamente él puede percibir y sentir, y por eso el lenguaje en el cual se expresa es una especie de lenguaje privado. Aparentemente las palabras que se refieren a imágenes o sensaciones tienen un significado que solo yo puedo comprender, así que estaríamos frente a un lenguaje privado. Pero dentro de la filosofía de Wittgenstein las palabras como ya hemos visto hacen parte de una gramática, y que adquieren su uso correcto dentro de un contexto público. Así que no puede existir tal lenguaje privado, y las palabras no pueden referirse directamente a sensaciones o estados mentales. De esta forma, no puede haber un conocimiento directo de estas palabras o de los objetos a los que ellas supuestamente se refieren. No hay que excavar mucho para ver allí una crítica a las propiedades epistémicas de lo mental. No hay

objetos mentales a los cuales las palabras se refieran, no puede haber por tanto conocimiento directo de estas, como Descartes sugiere.

En las *Investigaciones* se observa que ciertas proposiciones que suelen ser aceptadas como necesariamente verdaderas, es decir, como proposiciones metafísicas, tales como “la mente existe”, “nadie puede sentir mi dolor” son lo que él a veces llama “proposiciones gramaticales”, no proposiciones empíricas epistémicas.

Quando digo 'Tengo un dolor' estoy en cualquier caso justificado ante mí mismo.» — ¿Qué quiere decir esto? ¿Quiere decir: «Si otro pudiera conocer lo que llamo 'dolor' convendría en que empleo la palabra correctamente»? Usar una palabra sin justificación no quiere decir usarla injustamente. (IF. § 289)

No identifico, ciertamente, mi sensación mediante criterios, sino que uso la misma expresión. Pero con ello no termina el juego de lenguaje; con ello comienza. ¿Pero no comienza con la sensación — que yo describo? — La palabra «describir» nos toma quizás aquí el pelo. Yo digo «Describo mi estado mental» y «Describo mi habitación». Hay que recordar las diferencias entre los juegos de lenguaje. (IF. § 290)

Otra idea de lo anterior la observamos dentro de los *cuadernos azul y marrón*, donde Wittgenstein nos muestra ejemplo de enunciado que se tratan como empíricos o metafísico siendo gramaticales.

Si en tal caso alguien dice: "Sentimos dolor en el mismo sitio, en el mismo cuerpo, nuestras descripciones coinciden, pero aun con todo mi dolor no puede ser suyo", yo supongo que se inclinará a decir como justificación: "porque mi dolor es mi dolor y su dolor es su dolor". Y entonces se está haciendo un enunciado gramatical sobre la utilización de la expresión "el mismo dolor". Se

dice que no se quiere aplicar la expresión "tiene mi dolor" o "ambos tenemos el mismo dolor", y en su lugar se utilizará quizá una expresión como "su dolor es exactamente igual al mío". (No sería un argumento decir que ambos no pueden tener el mismo dolor porque se podría anestesiar o matar a uno de ellos mientras el otro seguía sintiendo el dolor.) Naturalmente, si excluimos de nuestro lenguaje la expresión "yo tengo su dolor de muelas", al hacerlo excluimos también "yo tengo (o siento) mi dolor de muelas". Otra forma de nuestro enunciado metafísico es ésta: "Los datos sensoriales de un hombre son privativos suyos." Y esta forma de expresarlo es incluso más desorientadora porque se parece todavía más a una proposición empírica; el filósofo que dice esto puede muy bien pensar que está expresando una especie de verdad científica. (C.A.pag 87)

Lo importante aquí es que esas afirmaciones metafísicas que parecen ostentar una certeza absoluta y una indubitabilidad a prueba de todo son para Wittgenstein no proposiciones epistémicas sino gramaticales. En este sentido no se puede hablar de mi relación con mi dolor como una relación cognitiva. Y hay que tener en cuenta que esta relación cognitiva es la que Descartes quiere ver entre la mente y sus pensamientos, entre la mente y ella misma. Una relación de certeza absoluta. La palabra saber entonces no puede aplicarse a mi relación con mis estados mentales.

¿Hasta qué punto son mis sensaciones privadas? — Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo. — Esto es en cierto modo falso y en otro un sin sentido. Si usamos la palabra «saber» como se usa normalmente (¡y cómo si no debemos usarla!) Entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor. — Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad con que yo mismo lo sé! — De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que tengo dolor? (I.F. § 246)

Cada vez que utilizamos la palabra dolor como si hiciéramos referencia a un lenguaje privado que no existe, es decir, cuando se habla del dolor como una sensación que me pertenece únicamente a mí, y donde exclusivamente yo puedo sentir mis dolores y el otro solo puede deducirlo indirectamente, esto es casi como si le asignáramos las características de ser incomunicable e inalienable, al emitir este tipo de proposiciones es donde tendemos a creer que estamos refiriéndonos a un yo, es como si con ello estuviésemos señalando a algo interno. No obstante, únicamente nos estamos refiriendo a un modo de uso del lenguaje es dentro de un juego determinado, mediante la gramática, donde nuestras expresiones adquieren su significado, cuando nombramos una palabra como dolor en el lenguaje común no realizamos luego ningún tipo de pregunta que nos permita saber si poseemos una imagen correcta de la palabra.

Cuando se dice «Él ha dado un nombre a la sensación», se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da un nombre al dolor, lo que ya está preparado es la gramática de la palabra «dolor»; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra (I.F. § 257).

Lo que intento señalar aquí con ayuda de Wittgenstein es que el lenguaje metafísico de Descartes en el cual es el yo el que conoce de forma puramente subjetiva no tiene para Wittgenstein sentido alguno. Es absurdo hablar de un lenguaje privado porque no hay una significación privada. Una palabra nombrada en un ámbito privado subjetivo no tiene finalidad, función dentro de ningún juego de lenguaje. Se puede hablar de mente y de dolor dentro de los juegos de lenguaje insertos en nuestra vida, pero ese no es el propósito de

Descartes como deja clara su metodología de la duda radical que coloca al mundo en suspenso.

Wittgenstein muestra el error cartesiano tomando como ejemplo las emociones o la palabra dolor, solemos cometer el error de creer en un lenguaje privado donde expresamos proposiciones del tipo “solo yo puedo sentir mi dolor” al aceptar la distinción cartesiana entre mundo mental y mundo material, donde dentro de mi mundo mental solo yo puedo tener acceso a mis emociones y pensamientos, e imagino o infiero lo que los demás sienten o piensan.

La existencia de una entidad mas allá de las palabras (yo), y estado internos o subjetivos ocultos para otras personas, desaparecen en el momento en que empezamos a entender que el lenguaje no funciona como un espejo, las expresiones que utilizamos no reflejan ningún indicio de estado mental, no hay conexión causal entre lo interno (pensamientos, sensaciones) y lo externo (la conducta).

Claramente el dualismo sustancial, alma y cuerpo, nos deja la idea de que la mente representa lo interno, y lo corporal representa lo externo, además de ciertas cuestiones referente a las categorías de interno y externo, próxima a tratar.

### 3.2 Lo Interno y lo externo

Aunque para Descartes las ideas no son en estricto sentido privadas ni meramente subjetivas, la tradición filosófica que le precede ha entendido que los pensamientos son

algo interno y con ellos las emociones y percepciones, esta imagen se la debemos a la distinción entre mente-cuerpo propia de la filosofía cartesiana, donde se habla de mis sensaciones, pensamientos y percepciones como si pertenecieran a un algo interno y privado. Lo interno de la mano de la filosofía cartesiana, toma un carácter ontológico para la tradición filosófica, es decir, que se acepta a ésta como entidad existente; y el mundo interno se convierte en una realidad distinta del mundo real y cotidiano.

Le debemos a Descartes precisamente las categorías de interno y externo, las cuales se derivan de su dualismo entre alma y cuerpo, su distinción sustancial, (donde el alma representa lo interno y el cuerpo lo externo) con la cual dio inicio a una especie de posibilidad existencial de dos mundos, mundo mental o interno y mundo externo. Bajo la anterior idea, los pensamientos y emociones, pertenecen al mundo interno, son privados y hacen parte de los estados mentales de cada individuo, que además son representados por medio de su conducta.

Wittgenstein critica la imagen filosófica de lo interno y externo, ya que para él esta imagen ha sido la causante de malentendidos filosóficos.

Entonces tenemos la idea de un mundo interno, el cual hemos heredado de la filosofía cartesiana, que considera que existe una relación entre los estados internos del individuo y la conducta externa, es decir que, lo externo (la conducta, las acciones corporales) no es más que una representación de lo que ocurre en el interior. En relación a mí además tengo un acceso privilegiado a mi yo interno. En el caso de los otros hombres puedo percibir sólo

lo externo, e imagino o infiero lo interno a través de ello. Sin embargo, Wittgenstein se va a oponer a esta manera de considerar lo interno y su relación con lo externo:

El signo característico de lo mental parece ser el se lo ha de adivinar en algún otro a partir de algo externo y /sólo se le conoce a partir de uno mismo. Pero cuando una reflexión escrupulosa hace que este punto vista se disipe como si de humo se tratase, lo que resulta entonces no es que lo interno es algo externo, sino que interno y externo ya no valen como propiedades de la evidencia, evidencia interna ya no quiere decir nada, y por tanto, tampoco evidencia externa. Pero en efecto hay evidencia para lo interno y evidencia para lo externo. (UE. § 62).

La cita anterior destruye la idea según la cual únicamente podemos conocer la evidencia interna indirectamente, a través de criterios externos, no hay evidencia interna ni externa propiamente hablando. El expresar un dolor con un gesto fruído en el rostro, por ejemplo, no constituye ningún tipo de evidencia interna.

Para Wittgenstein hay evidencia para lo interno y para lo externo, y a ambas las percibo a través de lo externo, el error consiste en que se habla de las categorías (interno y externo) como de dos mundos aislados, ya que los conceptos de internos y externos son dos familias de conceptos de juego del lenguaje, que se distingue por su lógica.

Lo que quiero decir es, ciertamente, que lo interno se diferencia de lo externos por su lógica. Y que, efectivamente, la lógica explica la expresión “lo interno”, la hace comprensible. (UE. § 62).

Pero ello no quiere decir que exista evidencia para creer en un supuesto funcionamiento de lo mental, como un algo interno. Para Wittgenstein esta figura de lo mental no es más que un producto de ideas falsas e ilusorias respecto a los conceptos relacionados con esta. No existe un ver interno y no hay evidencia interna que permita creer en ello.

Mental no es para mí ningún epíteto metafísico, sino lógico. Veo lo externo y me imagino algo interno que encaja con ello. Cuando semblante, gesto y circunstancias son inequívocos, entonces parece que lo interno es externo; sólo cuando no podemos leer lo externo parece que lo algo interno se esconde tras de ello. (UE. § 63)

Aceptando la distinción sustancial entre alma y cuerpo toda la tradición ha entendido la mente como una cosa interna y se ha fomentado la falsa idea de que lo interno está oculto para los demás, en otras palabras, que no podemos estar seguros de los estados internos de otra persona ya que esto, nos es desconocido. Por consiguiente, se cree que las percepciones que le pertenecen a cada individuo son internas e impenetrables, por ello nuestros estados mentales sólo podrían ser asequibles para sí, únicamente yo puedo conocer mis pensamientos y confiar en ellos porque hacen parte de mi mundo interno, es decir, que únicamente de lo que conozco y de lo que siento (mi experiencia propia) puedo tener seguridad, los pensamientos y la conducta de otros se presenta ante mí, de manera indirecta, sin la certeza de mis propios pensamientos, por ser externos.

Algunas veces utilizamos expresiones para hablar de cosas aparentemente internas, cosa que se suponen ocurren en el interior, lo cual podría llevarnos a creer en un lenguaje

interno, pero debemos tener en cuenta que estas palabras que hacen referencia a una cosa interna, sólo tiene significado en el flujo de la vida (Wittgenstein, 1982), es decir, en el mundo cotidiano, lo cual muestra que el supuesto lenguaje interno es inexistente y que toda referencia a estados internos, a sensaciones, igual requiere de criterios externos.

¿Cómo hemos de expresar un sentimiento? uno sólo puede conocerlo dentro de sí mismo. ¡Pero si se debe poder expresar el uso de la palabra! (UE. §.6)

Para Wittgenstein hablar de un lenguaje interno o hacer referencia a una cosa interna no tiene sentido, no existe el lenguaje interno, cuando utilizamos en el lenguaje expresiones como tengo un dolor o yo siento esto en mi interior, únicamente estamos haciendo uso de expresiones gramaticales, no de ningún tipo de expresión ontológica. El lenguaje interno en si no existe, no existen evidencia para ello, no hay un ver interno. No obstante, Wittgenstein reconoce que existe un lenguaje de lo interno, en el que se puede hablar de conceptos que normalmente llamamos psicológicos, por medio de él podemos expresar pensamientos, pero en este, no hay ningún uso metafísico del lenguaje.

Lo interno es una ilusión. Esto es: el complejo de ideas total que se alude con esta palabra es como un telón pintando levantado delante del escenario del uso efectivo de la palabra. Me parece que si no se saber efectivamente si alguien está irritado, entonces tampoco se lo puede sospechar efectivamente. (UE. § 84)

Además, se suele admitir sin reparo una especie de seguridad interna, la cual considera que el contenido interno es mucho más fácil de conocer que el externo. Se tiene la falsa idea de que mis pensamientos son más certeros que los pensamientos de los demás, por ser ellos internos, se tiene la opinión de que en el caso de hacer referencia a los

pensamientos de las otras personas, sólo puedo hablar de ellos como desconocidos, inciertos e inseguros.

Pues bien, Wittgenstein critica esta imagen de seguridad en lo interno, ya que para él, lo interno tampoco se encuentra ligado a nada epistemológico, no conocemos lo interno. No es correcto afirmar que conocemos más los contenidos de mi mente, que los de otras mentes.

Si digo no entiendo, esto guarda muy poca semejanza con el caso siguiente: no entiendo este mecanismo. Creo que esto quiere decir, aproximadamente: no puedo predecir su conducta con la seguridad con que lo hago en el caso de gente que entiendo. La cuestión de la evidencia para aquello de lo que se han tenido vivencia he de conectarse con la seguridad o inseguridad de una predicción de la conducta de los demás. Pero esto no es completamente así, pues solo en contada ocasiones se pronostica la reacción de los demás. Opino que la impredecibilidad tiene que ser una propiedad esencial de lo mental. (UE. §.65)

Nuestra inseguridad no se refiere en absoluto a lo que sucede en lo interno; y si se refiere a lo mental, lo mental tiene ciertamente su expresión en lo corporal. Así pues, una inseguridad sobre lo externo se corresponde con una inseguridad respecto a lo interno. (UE. §.68)

No conocemos otras mentes pero a diferencia de lo que Descartes pensaba, podríamos decir que tampoco conocemos la nuestra. Wittgenstein critica la idea del supuesto acceso privilegiado a nuestra mente.

No es como si yo tuviese evidencia directa de mi interior, mientras que el la tiene sólo indirecta respecto de mi estado mental. Más bien el tiene este a este respecto, (pero) yo no la tengo.( UE. §.67)

Creemos que los pensamientos se encuentran ocultos ante los demás, pero yo puedo mostrar mis pensamientos porque ellos no están ocultos, se pueden ocultar, pero también se pueden mostrar, por consiguiente en ciertas circunstancias, casi en todas las circunstancias de nuestra vida cotidiana, no tiene sentido dudar de los pensamientos de otras personas.

Es sólo en casos particulares en los que lo interno me está oculto y, por cierto, no está oculto porque sea interno. (UE. § 33)

El comprender el concepto de mente como una cosa interna nos conduce a creer únicamente, en lo que está en mi interior y nos lleva a dudar de lo externo, la supuesta seguridad que necesitamos en el caso de los demás, solo la encontramos analizando su conducta es decir mediante criterios externos. No debemos preguntar qué pasa dentro de nosotros cuando tenemos una emoción o un sentimiento, sino como se muestra, dado que existe un lenguaje de lo interno. Lo interno se puede mostrar, por medio de criterios externos, nuestros conceptos adquieren su significado por medio del uso, inclusive ese lenguaje de lo interno.

“no piense en estar seguro como un estado mental, un genero de sentimiento, o algo por el estilo. Lo importante en la seguridad es la manera de actuar.”(UE. §. 21)

Teniendo en cuenta lo anterior, no tiene sentido pensar en que lo interno es mejor conocido que lo externo, ambas categoría dejan de ser ligadas con concepciones

epistémicas; la seguridad interna se adquiere por medio de la conducta humana, en el contexto, donde las palabras adquieren su uso<sup>6</sup>.

Por otro lado, la inseguridad con respecto a otra persona hace parte del juego del lenguaje, es decir, no debe ser entendida como muestra de un defecto epistémico en relación con la supuesta seguridad epistémica de nuestras vivencias. Mucha veces se podría incluso dudar de lo que nosotros mismo pensamos,<sup>7</sup> pero existen casos en los que la duda sobre lo que otros sienten es absurda, como por ejemplo cuando hablamos del dolor de un niño herido que se acaba de caer. Wittgenstein cree que dentro de la vida cotidiana no tiene sentido en la mayoría de las ocasiones dudar de si le creo o no a alguien cuando dice que tiene un dolor, a menos que exista una razón para ello, algo en su comportamiento que me haga a dudar, algún tipo de criterio externo que me lleve a preguntarme si realmente él tiene un dolor, para que exista el juego del lenguaje de la simulación o el engaño también es necesario que existan criterios externos que se lo permitan.

Hay ciertamente casos en los que sólo un demente podría tornar la expresión de dolor como impostura” (UE. § 32)

Aunque entendemos que existen casos en los que se puede simular, la cuestión no es la duda por la simulación, es la conexión entre la palabra (tengo un dolor) y la conducta. Para Wittgenstein lo que sucede en el interior cuando alguien simula no se trata de un

---

<sup>6</sup> Véase segundo capítulo, el lenguaje en Wittgenstein.

<sup>7</sup> Véase Wittgenstein, L. (1982). *Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología*. Basil Blackwell: Londres: Tecno.

sentimiento, sino de un juego del lenguaje, el juego del lenguaje de la simulación requiere de la conducta, no tendría sentido ocultar o fingir algo que se supone sucede en el interior, donde nadie tiene acceso más que yo, para Wittgenstein, sino se puede saber nunca lo que alguien siente, entonces tampoco puedo simular.

“así pues, los signos de dolor y la conducta de dolor determinan el concepto de dolor. Y determinan también el concepto de fingir dolor” (UE. §.36)

El juego del lenguaje del dolor y de simulación se encuentran relacionados, el dolor y la simulación requieren de criterios externos, es decir que solo te da cuenta si alguien te miente a través de criterios externos, y no por ninguna cosa que suceda en el interior y que podamos describir, no existe evidencia de lo interno que permita distinguir un dolor o un acto de simulación, lo único que puedo percibir es la evidencia externa.

Lo interno y lo externo no están contrapuestos, para Wittgenstein no se puede reducir lo interno a lo externo ni viceversa, hay conceptos que hacen referencia a lo interno y otros a lo externo, interno y externo se encuentra ligados de manera empírica y lógica (UE. §.64).

Para Wittgenstein, como ya hemos visto, el supuesto problema entre lo interno y lo externo, no es más que el resultado del uso de ambos conceptos, por ello dentro de su obra, las categorías de interno y externo dejan de ser epistemológicas y ontológicas para convertirse en gramaticales, ya que él considera que muchos de los asuntos problemáticos de estas categorías lo son gracias al mal uso se le adscribe, con ello deja resuelta la aparente dicotomía entre mundo interno y mundo externo.

Los conceptos juegan un papel fundamental dentro de la filosofía de Wittgenstein, el mostrar como el uso de conceptos como el de dolor, o de interno, pueden llevar a malentendido filosóficos es un ejemplo de ello. Por otro lado, encontramos que de un modo similar se trata el concepto de lo mental, el cual ha sido mal interpretado por la tradición filosófica luego de la definición de Descartes en sus obras. Frecuentemente se ha asociado el concepto de lo mental con lo indeterminado, muchas de las cuestiones de las cuales no estamos seguros se la atribuimos a nociones mentales o interna, se cree en complejos procesos mentales inaccesibles.

Wittgenstein no pretende hacer desaparecer la idea de lo interno, ni de lo mental, lo que se pretende es mostrarnos que el abordaje metafísico de, por ejemplo, Descartes, se encuentra alejado del uso de las palabras y de las funciones del lenguaje en nuestras vidas. Que sus categorías (como las de interno, externo, certeza) no tiene asidero en la realidad humana y son casi que contrapuestas al uso común de los conceptos.



## CONCLUSIÓN

Este trabajo pretendió mostrar una crítica a la filosofía metafísica de Descartes desde la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, donde se resalta la importancia del lenguaje y su utilización, y de cómo al hacer uso de categorías filosóficas por fuera de su contexto gramatical correcto nos exponemos a creencias infundadas y problemas sin solución.

Si seguimos pretendiendo hablar de un concepto de mente bajo categorías ontológicas, y no bajo categorías gramaticales como debiera ser, y aceptamos todas las ideas heredadas por Descartes del concepto, al ampliar la teoría cartesiana podríamos quedar encerrados en la introspección, hasta tal punto que fácilmente podríamos concluir que la única realidad existente sería la de mi propio yo y la realidad de otras mentes únicamente podrían existir bajo mis parámetros de representación.

Pero si dejamos a un lado estas ideas y comprendemos la relevancia de la dimensión gramatical en la significación y reflexión sobre el concepto “mente” entonces muchos de los aparentes problemas sobre la concepción de lo mental desaparecerán convertidos en enredos gramaticales.

De este trabajo podemos extraer las siguientes conclusiones:

Primero que la metafísica cartesiana está basada en una visión de lenguaje filosóficamente problemática que es la descrita por Wittgenstein como la imagen

agustiniana del lenguaje. Y así, al mencionar la palabra mente, no estamos hablando de que exista una cosa llamada mente. El que una palabra tenga significado no nos lleva a creer en la existencia de una cosa que haga referencia a ella.

Segundo, la mente no se refiere a una cosa inmaterial, todo el lenguaje metafísico, del cual se deriva la idea de un lenguaje privado, no tiene ningún sentido. Las expresiones que utilizamos para hablar de un (yo) no reflejan, ni representan ningún estado mental, el lenguaje no funciona como representación, y nuestras expresiones de dolor por ejemplo son únicamente expresivas. El concepto de lo mental, no es un concepto ontológico, ni epistémico, es un concepto gramatical. Apunta a un juego de lenguaje propio de la vida humana y hace parte de una familia de conceptos que usamos para describir los aspectos psicológicos de nuestra vida y la de los demás seres humanos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles. (1985). *Ética a Nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos

Aristóteles. (1985). *Metafísica*. Madrid: Gredos

Cottingham, J. (1997) *Descartes Philosophy of Mind*. Reino unido: Phoenix

Descartes, R. (2011). *Sobre las pasiones*. Madrid: Gredos.

Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial.

Descartes, R. (2000). *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett.

Ryle, G. (2005). *El Concepto de lo Mental*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Wittgenstein, L. (1982). *Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología*. Madrid: Tecno.

Wittgenstein, L. (1968). *Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Tecno.

Wittgenstein, L. (1958). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.