

Mi Cuerpo, Mi Mente y Yo

I) *Introducción*

Yo soy de la opinión de que, dado el panorama que ofrece la filosofía contemporánea, resulta cada día más evidente que Ludwig Wittgenstein tenía razón y que, cuando son enfrentados debidamente, los problemas filosóficos no revelan ser otra cosa que complejos enredos conceptuales, es decir, confusiones generadas por nuestra incomprensión de la gramática de las nociones relevantes involucradas en los enigmas de que se trate. Ciertamente podemos hablar de una especie de Big-Bang teórico, de una explosión y de una proliferación asombrosa de “teorías filosóficas” y de toda una gama de nuevos “ismos”, y ello en cualquiera de las ramas de la filosofía, pero difícilmente podría aquí y ahora señalarse **un** resultado exitoso, contundente y definitivo representado por alguna teoría filosófica. En la filosofía convencional nunca se rebasa el nivel de la emisión de hipótesis más o menos plausibles, más o menos sugerentes, esto es, el plano de la especulación. Naturalmente, una fuente inagotable de enredos así es la filosofía de la mente, así como esa rama particular de la teoría del conocimiento que se conoce como ‘metafísica de la experiencia’. No es en verdad muy difícil constatar que temas como la naturaleza de lo mental y del “yo”, la caracterización del así llamado ‘autoconocimiento’, las relaciones entre la mente y el cuerpo, las peculiaridades del lenguaje psicológico, etc., son efectivamente la fábrica de interminables quebraderos de cabeza de los cuales es *prima facie* imposible liberarse. Esto se explica por el hecho de que mucho de la literatura contemporánea sobre dichos temas (o temas aledaños) consiste en discusiones en las que las aclaraciones pertinentes y decisivas están ausentes, por lo que no resulta muy difícil percatarse de que en el fondo dichas discusiones se fundan en un desconocimiento casi grotesco de los significados de las palabras empleadas y en la aceptación acrítica de sinsentidos que se desvanecen tan pronto hacemos explícitos sus supuestos ocultos o ignorados. De ahí que permanentemente suceda que se plantea una dificultad aparentemente objetiva, con la cual se origina una interminable discusión que se aprovecha para hacer gala de toda clase de tecnicismos, que en general no es nunca concluyente y que es tal que, si se hubiera tenido una representación perspicua de la gramática de las nociones empleadas, simplemente ni siquiera se habría formulado.

En este trabajo me propongo intentar mostrar cómo algunos problemas clásicos de filosofía de la mente ejemplifican a la perfección lo recién afirmado. Me interesa examinar el funcionamiento de nociones como “persona”, “yo”, “cuerpo” y “mente” (y nociones derivadas como “a mí”, “me”, “mental”, etc.) y las relaciones que entre ellas valen. Para ello, daré por sentados y me serviré de algunos de los más destacados puntos de vista esbozados por Wittgenstein en relación con estos temas.

Mi objetivo es hacer ver que es gracias a su técnica filosófica, que desemboca en la enunciación de reglas gramaticales, que los problemas filosóficos tradicionales en esta área quedan efectivamente exhibidos como meros pseudo-problemas, esto es, como auténticos fraudes intelectuales. Debo anunciar que salvo con relación a Wittgenstein (y ello solamente hasta donde sea indispensable), no forma parte de mis propósitos en este trabajo efectuar ninguna clase de labor exegética de textos filosóficos, clásicos u otros. Me limitaré a presentar algunas bien conocidas tesis y puntos de vista que de hecho han sido defendidos por diversos filósofos en distintos momentos, por lo que no me asignaré a mí mismo la tarea de rastrear en diversos textos las afirmaciones que confirman lo que digo. Concluiré con una breve enumeración de los resultados alcanzados.

Expresándome en primera persona para facilitar la exposición, una inquietud que de inmediato se me plantea tan pronto empiezo a reflexionar en esta área es la de determinar qué relación hay entre mi cuerpo, mi mente y yo. Quizá una pregunta inicial que cualquiera plantearía sería: ¿cuál es el método apropiado para enfrentar esta clase de interrogantes? Salta a la vista que no se trata de un asunto de introspección y el problema no es de introspección entre otras razones porque no es de carácter empírico. Es una dificultad abstracta que tiene que ver más bien con la aprehensión o intelección clara de algunos conceptos clave. Por ello, lo ideal en este caso es más bien delinear una especie de mapa de nuestros conceptos en el que podamos fácilmente reconocer y deslindar el terreno de lo significativo del de lo absurdo o asignificativo, teniendo para ello a la vista las reglas de uso del vocabulario relevante de manera que cuando alguien enuncie una tesis o formule una pregunta filosófica podamos de inmediato contrastar su planteamiento con nuestro mapa y hacer ver que se ubica en el terreno del sinsentido. La gran ventaja de este enfoque es que nos permite dar cuenta de una dificultad intelectual sin tener que aventurarnos por el resbaladizo terreno de la pseudo-teorización filosófica, una selva de la cual, como se sabe, quien entra una vez en ella no sale nunca más.

Dado que uno de mis objetivos es examinar rápidamente, *inter alia*, la cuestión de la naturaleza del yo, quizá deba empezar por señalar – dado que me parece inobjetable – que puedo legítimamente afirmar que **yo tengo tanto un cuerpo como una mente**. Sin embargo, hay filósofos que han sostenido que en lugar de decir que **tengo** una mente lo que habría que decir es que **yo soy** una mente. Como todos sabemos, en efecto, para Descartes y sus seguidores el “yo” es una cosa, una sustancia cuyo rasgo esencial es ser pensante. Dejando de lado el sinfín de dificultades de las que está plagada la posición de Descartes, el hecho es que éste finalmente no aclara qué sea yo, porque si bien el peso de su respuesta recae sobre la *res cogitans* él admite como igualmente innegable que, aunque contingentemente, dicha sustancia está ligada a un cuerpo, al que llamo ‘mío’. Yo puedo ser el piloto, pero tengo nave y sólo una. El problema es que la cuestión de cómo se vinculen mi mente y mi cuerpo, esto es, el piloto y la nave, para constituir mi “yo”, tal como

normalmente hablo de mí mismo y hablan otros de mí, constituye uno de los grandes fracasos del cartesianismo. El interés de estas observaciones, sin embargo, no es repetir lo que todo mundo ya sabe, esto es, que el cartesianismo es insostenible, sino más bien señalar que concepciones divergentes y hasta opuestas a él tampoco son aclaratorias. Recordemos rápidamente, por ejemplo, algunas ideas de Locke. Para éste, lo importante no era la cuestión de si hay o no hay sustancias pensantes, porque dicho tema es irrelevante para el que a él le parecía crucial, a saber, el de la identidad personal. De acuerdo con Locke, la identidad personal depende exclusivamente de la conciencia. O sea, es por su conciencia que una **persona** se distingue de otra, jugando en ello un rol particularmente importante la memoria. Esto puede sonar sugerente, pero nótese que Locke transmutó la temática y subrepticamente pasó de la cuestión, perfectamente legítima, de cómo nos identifican otros a la cuestión, totalmente ilegítima, cómo me identifico yo a mí mismo! Por otra parte, cómo se vinculen mi conciencia y la supuesta sustancia mental que habita en mí es algo acerca de lo cual nunca estaremos en posición de saber nada especial. Lo único que podemos aventurarnos a aseverar es que modificaciones de la conciencia implican cambio de persona, pero no que alteraciones corpóreas impliquen o acarreen cambios de identidad personal. Esto, sin embargo, es sumamente contra-intuitivo, porque ¿acaso no afectan a la conciencia cambios en, por ejemplo, el sistema nervioso, lo cual equivale a decir ‘en el cuerpo’? Aparentemente, mi “yo” está constituido por mi conciencia y mi cuerpo forma parte de mi “yo” sólo en la medida y mientras esté “vitalmente” unido a mi conciencia. Como Locke no dice gran cosa respecto a lo que significa aquí ‘vitalmente’, me temo que no podemos inferir mucho acerca de lo que es su posición respecto al papel del cuerpo en la constitución del yo. Sin duda en el caso de Locke como en el de muchos otros grandes filósofos, siempre hay algo en lo que se afirma que puede sonar atractivo, pero generan tantos problemas insolubles que terminan por hacer de su posición general un enredo imposible de deshacer. En todo caso, lo que puede con seguridad afirmarse es que el tema general de la identidad personal y la determinación del yo no son cuestiones que Locke haya dejado resueltas para la posteridad. Más bien todo lo contrario.

Es evidente que tanto la posición cartesiana como la lockeana y las que de uno u otro modo se derivaron de ellas (como las de Hume, Kant y Russell) abren un espectro de preguntas que simplemente dejan sin responder, entre otras razones porque están internamente inhabilitadas para responder satisfactoriamente a ellas. Lo que en cambio sí logran es generar una multitud asombrosa de enigmas y enredos conceptuales, la mayoría de los cuales al menos nunca se le plantean (por no decir ‘se le ocurren’) al hablante normal. Por ejemplo, el hablante normal no se plantearía ningún problema metafísico de “identidad personal”. Él diría que la cuestión de su identidad personal se plantea sólo en casos como, por ejemplo, cuando uno tiene que identificarse ante la policía o cuando se tiene que mostrar el pasaporte a la entrada de un país; pero al hablante normal nunca le cruzaría por la cabeza la idea de que

hay potencialmente un problema para él mismo con su propia continuidad, es decir, que podría él no tener ni la más remota idea de quién es él mismo. En vista de estas flagrantes divergencias entre el filósofo estándar y el hablante normal, mi labor consistirá en intentar delimitar el terreno de las preguntas que tienen sentido del de las que no lo tienen.

II) “Cuerpo” y *adscripciones corpóreas*

Es evidente que la cuestión de la identificación de las personas es importante por razones factuales. En efecto, podemos equivocarnos y ello acarrearía problemas **prácticos** concretos que en general todos tratamos de evitar. Supongamos que le prestamos a alguien una cierta cantidad de dinero que posteriormente queremos recuperar, que la persona a quien le prestamos el dinero tiene un gemelo y que es a éste a quien pretendemos cobrarle el dinero en cuestión. Por equivocarnos respecto al cuerpo de alguien estaríamos mal identificando a una persona y podríamos hasta cometer una injusticia o no recuperar nuestro dinero, que es a final de cuentas lo que se suponía que más nos importaba. El problema de la mala identificación de otros puede en todo momento producirse, pero ¿cómo podría darse el caso de que yo incurriera en el mismo error, es decir, que yo me mal identificara a mí mismo? La pregunta es obviamente retórica: en principio, yo no corro ese peligro porque yo nunca me veo en la necesidad de identificarme o reidentificarme a mí mismo. A *fortiori*, no recorro a mi cuerpo para saber que yo soy el mismo de ayer, de antier, etc., pero, y esto es decisivo, tampoco a algo diferente. Eso es algo que en general simplemente doy por supuesto, dado que la exigencia de auto-identificación está totalmente fuera de lugar (si es que tiene sentido en lo absoluto). No tengo por qué ni para qué identificarme yo a mí mismo, puesto que la identificación es un procedimiento que sirve para marcar un contraste, pero ¿frente a quién podría yo querer contrastarme como sujeto o como persona? La mera enunciación de dicha idea suena absurda. En verdad, la pregunta de si me auto-identifico yo a mí mismo y cómo lo logro es una típica pseudo-pregunta filosófica, una pregunta que no apunta a ningún problema genuino y, por consiguiente, una pregunta para la cual no hay respuesta.

De ahí que, en concordancia con el hablante normal, quizá lo primero que debemos apuntar sea que siempre que se identifique o reconozca a alguien que no sea uno mismo se le identifica o reconoce **por su cuerpo**. Puede tratarse de su rostro o de su retina o de sus huellas dactilares o de su código genético o de cicatrices o inclusive de cosas como el tono de voz, él mismo no corpóreo pero dependiente de partes del cuerpo, como lo son las cuerdas vocales, la laringe, etc. En todos los casos la identificación de la persona se logra gracias a o vía su cuerpo. Naturalmente, estamos hablando de la identificación que se hace de uno por parte de los demás, no lo que pasa con uno mismo. A primera vista no se necesita pasar por ninguna clase

de auto-identificación para saber que uno es uno mismo, puesto que no hay duda más absurda que si la de uno es uno o la de si yo soy yo. Así, pues, es claro que todo mundo me reconoce a mí por medio o a través de **mi** cuerpo, salvo una persona: yo mismo. ¿Significa esto que hay una relación especial entre dos entidades diferentes, yo por un lado y mi cuerpo por otro? No. Significa no que en el caso de la primera persona la pregunta por la auto-identificación no se efectúa en conexión con el cuerpo, sino más bien que en el caso de la primera persona la exigencia misma de auto-identificación no es *prima facie* legítima, puesto que en principio en mi propio caso yo no corro ningún peligro de confusión.

Una dificultad que surge con el concepto de cuerpo es, pues, que éste no funciona de la misma manera en relación con los demás que en relación conmigo mismo, es decir, con respecto a la identificación de mi persona por parte de otros que con respecto a mi supuesto auto-reconocimiento como la misma persona. Para los demás, mi cuerpo opera como criterio de identidad, pero dado que yo no uso criterios para hablar de mí mismo resulta que conceptualmente mi cuerpo no desempeña en relación conmigo la misma función que en relación con los demás. Aquí surge un punto interesante, a saber, que a diferencia de lo que pasa con los demás es un hecho que yo puedo hablar de mí mismo sin tener que hacer referencia a mi cuerpo, pero eso **no** implica que entonces mi cuerpo sea dispensable en la constitución de mi yo. El hecho es simplemente que el lenguaje me obliga a identificar a los demás vía sus cuerpos, puesto que no podemos hacerlo vía sus recuerdos, sus imágenes, sus creencias, etc., en tanto que me permite a mí hablar de mí sin tener que hacer alusión al cuerpo, esto es, a mi cuerpo. Pero el punto importante es que eso es una realidad **lingüística**, no metafísica.

Lo que acabamos de decir parece implicar que tanto yo como los demás podemos seguir hablando de mí mismo inclusive si mi cuerpo sufre una multitud de modificaciones pero, y esta es la pregunta crucial: ¿hasta dónde tiene sentido hablar de modificaciones del cuerpo en relación con el auto-conocimiento y la auto-identidad de la persona? Es claro que hay límites, sólo que ni son los mismos en ambos casos ni están fijados *a priori*. En lo que a mí concierne, el límite de las modificaciones que pueda sufrir mi cuerpo de manera que yo pueda seguir hablando de mí mismo lo fijan los cambios que afectarían drásticamente mis facultades cognitivas, como la memoria o la percepción; para los demás, los límites de las modificaciones posibles para que pudieran seguir hablando de mí como siendo la **misma** persona dependerían de hasta dónde es factible que ellos me **reconozcan**. Por consiguiente, asumiendo por el momento la idea de que los trasplantes de cerebros son viables, podría darse el caso de que me cambiaran el cerebro de modo que yo ya no me reconociera como la persona que era en tanto que los demás seguirían hablando de mí como de la misma persona. Dado que la idea misma de cambio de cerebro me parece una idea espuria, dejaré de lado este caso para concentrarme en el que realmente me interesa, a saber, el de si podrían producirse

cambios corporales tales que hicieran surgir un conflicto entre mi propia idea de mi continuidad personal y mi identificación personal por parte de otros. Consideremos esto un poco más en detalle.

Hasta donde logro ver, el caso interesante es, pues, el siguiente: mis facultades cognitivas se mantienen intactas pero mi cuerpo sufre una modificación radical. O sea, yo seguiría hablando de mí como siendo “el mismo”, en tanto que los demás dirían que se trata de otra persona. La pregunta es: ¿es ello factible? Y si lo es ¿qué tanto o hasta dónde tendría que modificarse mi cuerpo? La razón por la que este es el caso crucial es porque no tenemos ni la menor idea de qué pudiera ser que tuviéramos un concepto alternativo de nosotros mismos. Yo no sé, por ejemplo, qué sería tener otros conjuntos de recuerdos, de expectativas, de deseos, etc., que los que son míos y que pudieran venir a sustituir a los que de hecho tengo. ¿Cómo podría yo, por ejemplo, tener los recuerdos de la infancia de, digamos, Napoleón o los deseos de Errol Flynn? En otras palabras, ni yo ni nadie corre el riesgo de confundir su conciencia y sus contenidos con otras conciencias y otros contenidos. Es por eso que, para el punto que anhelo discutir, nuestro supuesto inicial tiene que ser que la vida mental del sujeto queda intacta. Podría argumentarse que es perfectamente posible que mi memoria falle, que mi visión se agote, que mi capacidad de razonar se bloquee, etc. Todo eso es perfectamente factible, pero entonces lo que habría que decir en casos así sería no que remplazo mi conciencia por otra, que otra conciencia se apodera de mí, sino más bien que lo que se desvanece es mi idea de mí mismo. Si ello sucediera, entonces el potencial conflicto que queremos examinar simplemente se disipa. Asumiendo entonces que ello no es el caso y que yo me reconozco a mí mismo como quien soy sin hacerlo vía mi cuerpo, lo que ahora tenemos que hacer es considerar a este último y tratar de determinar si podrían realizarse en él cambios tales que los demás dejaran de reconocermelo como la persona que yo reconozco en mí mismo.

Supongamos entonces que a alguien le hacen todos los trasplantes y todas las modificaciones corpóreas **posibles**. Aquí lo primero que tenemos que señalar es que **no** es imaginable, aquí y ahora, trasplantar el cerebro. Puede que ello sea lógicamente posible, pero eso lo único que significa es que la oración ‘se puede trasplantar el cerebro’ no es auto-contradictoria, pero no que podamos imaginar el fenómeno mismo de un trasplante cerebral. Esto es importante porque implica que las bases materiales fundamentales de nuestra vida cognitiva (y de nuestra conciencia) no son modificables. Así, pues, los cambios corpóreos en los que podamos pensar de entrada excluyen al cerebro, con las implicaciones que eso conlleva, pero eso no es todo. De seguro que el código genético y el tipo de sangre tampoco son modificables. Y ¿se puede acaso cambiar toda la piel? ¿Se puede alterar la estructura ósea completa de una persona? Yo creo que no. Ahora bien, dejando de lado las complicaciones que entrañan el carácter interconectado de los órganos y las funciones del cuerpo humano, se podría de todos modos insistir en que quedan

numerosos órganos y funciones que en principio sí podrían alterarse. De eso no hay duda: se pueden remplazar riñones, corazón, hígado, córneas, orejas, se puede uno teñir el cabello, hacerse cirugía plástica, hacerse una liposucción, etc. Pero lo que al respecto yo deseo sostener es que el conjunto de las modificaciones corporales que efectivamente podrían realizarse nunca podrían ser de magnitudes tales que impidieran que los demás desconocieran al sujeto por completo. Si esto es correcto, entonces se sigue que la idea de un corto-circuito conceptual tal que yo siguiera reconociéndome a mí mismo como la misma persona pero los demás ya no, es decir, que ya no coincidiéramos los demás y yo respecto de mí mismo, sencillamente no se puede dar, es mera fantasía filosófica. De ahí que si nuestro pequeño ejercicio sirvió para algo fue para permitirnos inferir que la situación extrema – consistente en la separación tajante del dúo conceptual que normalmente asumimos y empleamos en forma coordinada, esto es, el concepto que yo tengo de mí mismo y el concepto que de mí tienen los demás – es simplemente inconcebible, impensable, ininteligible. Por lo tanto, el supuesto conflicto radical que podría plantearse entre mi auto-reconocimiento como la misma persona y mi identificación por parte de otros como siendo el mismo sencillamente ni siquiera se puede gestar. Y lo que esto pone de relieve es que no todo lo que es lógicamente posible es también pensable.

La bien conocida asimetría mencionada entre la primera y la tercera personas es de suma importancia, porque de no respetarla nos hace transitar de expresiones y preguntas con sentido a expresiones y preguntas absurdas. Aquí lo difícil es no dejarse engañar por la gramática superficial y aprender a separar las preguntas que tienen sentido de las que sólo aparentemente lo tienen. Así, por ejemplo, es significativo que yo pregunte ‘¿de **quién** es ese cuerpo?’ cuando apunto a un cuerpo que yace a cierta distancia de mí, dado que en realidad lo que estaría preguntando sería, por ejemplo, algo como: ‘¿cómo se llamaba la persona cuyo cuerpo yace allí exánime?’ Pero ¿qué sentido podríamos adscribirle a mi pregunta si yo, apuntando a mi cuerpo: preguntara ¿de quién es este cuerpo? En este caso la pregunta ciertamente no significa ‘¿cómo me llamo?’, la cual de todos modos es un tanto extraña y significativa sólo en contextos muy especiales, por lo que más bien no parece tener ningún sentido legítimo, comprensible, claro. Una vez más, ello se debe no a misteriosas propiedades metafísicas de las sustancias o entidades involucradas, sino que se deriva de requerimientos prácticos vinculados con el papel del cuerpo en relación con el *modus operandi* de nuestro lenguaje. Así, pues, si bien tiene sentido preguntar respecto a si son más tales o cuales **partes** de mi cuerpo, **no** parece tener ningún sentido que yo pregunte si este cuerpo, por así decirlo, *in toto*, al que yo ahora apunto es mío, es mi cuerpo. Si tuviera sentido que yo inquiriera por mi cuerpo como un todo, entonces quizá también tendría sentido, como sugiere Locke, que yo preguntara al despertarme si amanecí en mi mismo cuerpo o si cambié de

cuerpo durante la noche.¹ Pero ¿qué interrogante se estaría uno planteando mediante una pregunta como esa? ¿Quién lo entendería y cómo se respondería? No tenemos ni idea, pero no porque se trate de preguntas particularmente difíciles de responder, sino simplemente porque en tanto que preguntas filosóficas son preguntas absurdas.

Por razones ya esbozadas, normalmente distinguimos entre “yo” y mi cuerpo sin por ello admitir que nos las habemos aquí con dos entidades o clases de entidades diferentes. Pero entonces ¿qué significa la afirmación de que yo “poseo” un cuerpo o que este es **mi** cuerpo? Por lo pronto, creo que esto quiere decir dos cosas simples:

a) que es un hecho que yo, refiriéndome a mí mismo, a menudo hablo de características corporales y esto quiere decir que afirmo de algo que es **mi** cuerpo, es decir, al hablar de mí digo del único objeto que está totalmente sometido a mi voluntad que tiene tales y cuales características. Así, pues, al decir eso lo que digo es que **yo** tengo dichas características, que esas características de mi cuerpo son mías, y

b) dado que los demás **a mí me** identifican por medio de **mi** cuerpo, es perfectamente comprensible que yo diga que al hablar de mi cuerpo de quien hablen es **de mí**, sin que eso signifique o implique que a sus ojos yo no sea otra cosa que un cuerpo.

Llama la atención que cada quien hable de **su** cuerpo, esto es, en singular. En otras palabras, nos resulta de lo más natural excluir la posibilidad de que pudiéramos tener más de uno, o por lo menos eso es lo que damos a entender. Pero ¿es la idea de que uno tuviera más de un cuerpo comprensible, por no decir ‘plausible’? El asunto es debatible, pero lo que es claro es que si ello fuera posible acarrearía o exigiría profundas alteraciones en nuestro esquema conceptual. Examinemos rápidamente la cuestión.

Para empezar, habría que reconocer que no hay problema en imaginar que nuestro cuerpo fuera físicamente diferente. Por ejemplo, podría haber sido el caso de que, *ceteris paribus*, en lugar de dos brazos tuviéramos, como los pulpos o como la diosa Khali, ocho. Eso puede resultarnos monstruoso o atractivo, pero ciertamente no afecta nuestra idea de nosotros mismos y de nuestra relación con nuestro cuerpo. El caso problemático se plantea cuando pretendemos sostener que es lógicamente posible que las conexiones nerviosas que van del cerebro a, *e.g.*, nuestros brazos llevaran de nuestro cerebro a **otro** cuerpo, es decir, a otros brazos. Inclusive reconociendo que ello pudiera resultar fácticamente imposible, de todos modos no

¹ El carácter salvaje de la hipótesis se realza aún más si en lugar de decir ‘durante la noche’ digo ‘mientras estoy dormido’ puesto que, como ya lo señaló Norman Malcolm, una característica de estar profundamente dormido es que justamente durante ese período no se hace nada. *A fortiori*, no se cambia de cuerpo.

parece serlo lógicamente, pero decir esto no es aclaratorio. Lo que a nosotros realmente nos importa es determinar si ello es **conceptualmente** posible. Tratemos, pues, de visualizar la situación: ¿qué tendría que pasar para que algo así fuera el caso y qué implicaciones tendría? Y sobre todo ¿cómo tenemos que describir la situación de manera que no incurramos *ab initio* en una vulgar petición de principio?

Me parece que lo que se puede decir es lo siguiente: partimos de la idea de que “mi” cerebro está conectado a brazos de un cuerpo distinto del que normalmente llamaría el “mío”. Entonces cada vez que ese otro cuerpo recibiera, por ejemplo, un golpe, “mi” cerebro registraría los impulsos nerviosos correspondientes y **yo** tendría la sensación dolorosa causada por el golpe, pero si se **me** preguntara que en dónde tengo el dolor, yo apuntaría al otro cuerpo, esto es, a (por así llamarlo) mi segundo cuerpo. Pero bien miradas las cosas lo que acabamos de decir es absolutamente incomprensible, porque ¿qué o quién es ese yo que habla de su cerebro y de sus brazos ajenos? ¿A **quién** se le preguntaría en dónde siente el dolor? ¿Al cerebro? A primera vista, yo tendría que responder por medio de lo que podríamos llamar ‘mi cuerpo original’, esto es, con lo que en el ejemplo sería ‘mi primer cuerpo’, pero entonces lo que tendría yo serían **dos** cuerpos y ¿qué rol desempeñaría entonces mi primer cuerpo en la situación descrita? ¿Serviría nada más para funcionar como el altavoz del cerebro? Eso suena absurdo, puesto que si el cerebro no está conectado con él, entonces el primer cuerpo es un cadáver y por lo tanto no puede hacer nada. Si no hay vida en el primer cuerpo, entonces cada vez que preguntáramos ‘¿en dónde sentiste el dolor?’, el que respondería sería el segundo cuerpo. Esto puede ser el caso, pero entonces regresamos a la situación original ligeramente cambiada de una vida mental y un cuerpo. Pero hagamos un esfuerzo más y supongamos que la hipótesis es que mi cerebro está **simultáneamente** conectado con dos cuerpos. ¿Es eso posible? Este es más o menos el caso, pasado por el tamiz del juego filosófico usual, de los siameses pegados. La consecuencia inmediata de una situación de un cerebro y dos cuerpos es que lo que se destruye es nuestra idea normal de uno mismo. El problema es: ¿con qué la remplazamos? Supongamos que a uno de los cuerpos se le da un golpe en el estómago y que al otro de los cuerpos se le acaricia el estómago en exactamente la misma zona: ¿cuál es la sensación “del” cerebro común? ¿Tendría placer o dolor? ¿Podría tenerse las dos sensaciones en el mismo lugar al mismo tiempo, a pesar de ser mutuamente excluyentes? Si a la pregunta de qué siente alguien éste respondiera diciendo: “siento placer/dolor”: ¿podría alguien entenderlo? Me temo, por consiguiente, que si bien la hipótesis de un cerebro por un lado y el resto del cuerpo por otro es en principio inteligible, la idea de un cerebro conectado con dos cuerpos es enteramente incomprensible. En todo caso, si hubiera algo aquí sería un cerebro y dos “yoes”, puesto que cada cuerpo estaría operando como criterio de identidad para cada uno de ellos, independientemente de que el lugar en donde se procesaran sus respectivos *data* fuera el mismo para ambos.

Quizá podamos ya atar cabos y presentar de manera sucinta algunos resultados. Primero, lo que opera como criterio de identidad de las personas es el cuerpo. Segundo, dado que yo no recurro a criterios para hablar de mí mismo, puedo hablar de mí mismo sin aludir a mi cuerpo, pero de ninguna manera implica ello que entonces tengamos el cuerpo por un lado y el yo por el otro. Tercero, el supuestamente potencial conflicto entre el auto-reconocimiento de uno mismo y la identificación por parte de los demás es sólo lógicamente posible, pero no conceptualmente posible. Por último, la idea de uno mismo está internamente conectada a la idea de **un** único cuerpo. La idea de un yo diseminado en dos o más cuerpos es intrínsecamente absurda y por ende incomprensible. Así, lo que podemos afirmar es que si no hay cuerpo no hay “yo” o, mejor dicho, si no hay cuerpo el concepto de “yo”, de “mí mismo” no puede llegar a constituirse. Todo esto es de crucial importancia, pues entre otras cosas hace ver que los intentos por sustituir el cuerpo por el cerebro en la discusión filosófica en torno a la identidad personal están *a priori* destinados al fracaso.

III) “*Mente*” y *adscripciones mentales*

Al igual que con el cuerpo, se dice normalmente que uno **tiene** una mente, pero ¿qué puede querer decir eso? Para empezar, es interesante señalar que la palabra española ‘mente’ no tiene ni de lejos el rango de aplicaciones que tiene en inglés ni conforma una cantidad equiparable de expresiones del lenguaje coloquial a la que encontramos en inglés. Para darnos una idea de lo que puede significar ‘mente’ en español, enumeremos unas cuantas expresiones en las que la palabra (o palabras derivadas, como ‘mental’, ‘mentalmente’ y ‘mentalidad’) es usada con propiedad. Tenemos:

<i>Expresión usada</i>	<i>Significado aproximado</i>
a) tiene una mente ágil	a’) responde, reacciona velozmente
b) su mente dejó de funcionar	b’) se murió, se volvió imposible volver a hablar con él
c) nunca me pasó por la mente una idea así	c’) nunca pensé eso o en eso
d) tengo en mente tu última ofensa	d’) recuerdo claramente tu ofensa
e) es de una mentalidad primitiva	e’) es un reaccionario, un retrógrada, una persona vulgar
f) la tenía siempre en la mente	f’) constantemente me acordaba de ella
g) mente sana en cuerpo sano	g’) tener buenas costumbres, buenas inclinaciones se explica en parte por tener un cuerpo sano,

- | | |
|---|---|
| h) la deseo mentalmente | deportivo, etc.
h') no tengo ningún contacto físico con ella, pero me lo imagino |
| i) ella tiene graves problemas mentales | i') es una persona conflictiva |
| j) mi mente está bloqueada | j) estoy en un estado de confusión, titubeo, etc. |

Vale la pena señalar de paso qué clase de expresiones **no** son significativas en nuestro lenguaje. Por ejemplo, no significan nada:

- 1) me duele la mente
- 2) mi mente es inteligente
- 3) perdí mi mente
- 4) estoy fuera de mi mente

Lo primero que podemos inferir de una traducción aceptable de expresiones en las que se usa 'mente' a expresiones en las que no se le usa es que el sustantivo 'mente' tiene una multiplicidad de funciones entre las cuales la única que no hallamos es la de designar un "algo". Por lo menos nosotros los hispanohablantes no tenemos ninguna base lingüística para ver en 'mente' el nombre de algo, mucho menos de una sustancia. Parecería más bien que 'mente' es simplemente una palabra que permite reunir o enlazar un sinnúmero de muy variados estados, facultades, procesos, etc., que, para contrastarlos con lo físico, llamamos 'mentales'. Dado que hablar de la mente es una forma de hablar que se presta a la fácil distorsión filosófica, nosotros en lugar de hablar de "la mente" a secas hablaremos más bien de estados mentales, asumiendo que en su variedad y totalidad conforman eso que llamamos 'mente'. Nuestra pregunta original entonces se transmuta y pasa de '¿qué es **tener una mente?**' a ¿qué es **tener o estar en un estado mental?** Por el momento y yendo en contra de las formas normales de hablar, por 'estado mental' entenderé cosas como sensaciones, pensamientos, creencias, ilusiones, dudas, expectativas, imágenes, deseos y cosas por el estilo. De esta simple lista podemos inferir que la respuesta a la pregunta de qué es tener un estado mental variará dependiendo de la clase de estado mental a la que nos refiramos y que no hay ni puede haber una única caracterización. Por otra parte, al igual que en relación con el cuerpo, está la inquietante pregunta de quién o qué **tiene** estados mentales: ¿qué deberíamos decir: que es mi cuerpo el que los tiene o más bien que soy yo quien los tiene? Podemos replantear el mismo interrogante como sigue: si soy yo quien tiene sensaciones, deseos, etc., y cuando doy expresión a mis estados mentales uso el pronombre personal 'yo': ¿de qué o de quién estoy hablando, dado que no es del cuerpo? ¿Qué o quién es ese "yo" que afirma tener o estar en estados mentales? Evidentemente, aquí el recurso a "intuiciones" es totalmente espurio y estéril, puesto que el asunto es de reglas de aplicaciones de palabras, no de convicciones subjetivas, por fuertes que sean.

Antes de abordar nuestro tema propiamente hablando, tal vez no esté de más hacer el recordatorio de que el que adscribamos y nos auto-adscribamos estados mentales no avala la tergiversación filosófica, totalmente artificial, de la expresión ‘estado mental’. Digo que la jerga filosófica representa una tergiversación y que es artificial porque es evidente que la expresión ‘estado mental’ no tiene el mismo uso en el lenguaje natural que en el filosófico. En filosofía ‘estado mental’ abarca todo estado psicológico, intencional, volitivo, cognitivo, perceptual, etc. O sea, todo lo que no es un estado físico o corpóreo es un estado mental. Obviamente, esa forma de expresarse representa una desviación frente al lenguaje coloquial y, por lo tanto, una violación de las reglas gramaticales involucradas. Normalmente, el calificativo ‘mental’ es usado para sugerir que estamos quizá en presencia de alguna clase de descompostura o de anomalía en la vida psíquica de alguien. Decimos, por ejemplo que la conducta de un individuo es sospechosa o criticable y lo explicamos diciendo que el sujeto en cuestión “tiene problemas mentales”. También podemos hablar de estados mentales para referirnos a estados emocionales inusualmente intensos: excitación, irritación, nerviosismo, etc., son estados mentales. Pero ciertamente **no** forma parte de los modos normales de expresarnos decir que porque alguien ve una película o camina hacia la puerta o se rasca o responde una llamada telefónica o que levanta la mano para responder en clase que “está en un estado mental”. Si le preguntáramos a un hablante normal no contaminado de filosofía en qué estado mental se encuentra cuando le planteamos la pregunta, lo más probable es que no entendería lo que se le estaría diciendo y no sabría qué responder. Una de las características de la jerga filosófica consiste precisamente en borrar multitud de diferencias sutiles, de matices semánticos, un procedimiento ilegítimo que posteriormente tiene un costo elevadísimo, por no decir impagable. No obstante, una vez hecha la acotación y para evitarnos complicaciones innecesarias seguiremos la usanza filosófica y momentáneamente colocaremos bajo el rubro de “lo mental” todo aquello de las personas que no es físico o material o, como prefiero decirlo, corpóreo. Nuestra pregunta entonces es: ¿cómo es que adscribimos y supuestamente también nos auto-adscribimos estados mentales? ¿Cómo opera aquí el lenguaje de lo mental?

Quizá debemos empezar por preguntarnos cómo es posible la comunicación, es decir, cómo es que podemos operar lingüísticamente si de lo que queremos hablar es, por una parte, de lo que únicamente nos sucede a cada uno de nosotros y que supuestamente conocemos en forma directa y, por la otra, de lo que le sucede a los demás y a lo cual ni siquiera en principio tenemos acceso. En verdad ¿cómo es que puedo atreverme a hablar, y a hacerlo significativamente y con verdad, de los estados mentales de los demás y cómo pueden los demás pronunciarse sobre mis estados mentales? No abundaré aquí y ahora en el tema, pero es evidente que si nos atenemos a la clase de explicación que se da en la filosofía convencional no hay respuesta satisfactoria a estas preguntas: o renunciamos a decir que podemos hablar de los contenidos de nuestra experiencia inmediata, lo cual es contra-intuitivo y

arbitrario, o intentamos construir a toda costa alguna especie de puente que nos lleve desde los contenidos de nuestras respectivas conciencias hasta los contenidos de las otras mentes, de las mentes de los demás, lo cual es un proyecto absurdo y destinado *a priori* al fracaso. ¿Quiere decir eso que tenemos que renunciar a comprender lo que es la vida mental de los demás? Desde luego que no! Lo que se tiene que hacer es comprender cabalmente el funcionamiento del lenguaje de lo mental, puesto que la dificultad filosófica misma brota de su incompreensión. Por lo pronto, lo que se tiene que hacer es tratar de ofrecer una respuesta satisfactoria a preguntas como: ¿qué hago, qué logro cuando me auto-adscribo estados psicológicos y qué logré y que hago cuando se los adscribo a los demás y cómo lo logro en ambos casos? Para ello, quizá lo más aconsejable sea atender por lo menos a algo de lo mucho que Wittgenstein nos enseñó sobre el tema. Es de eso que pasaré ahora a ocuparme.

IV) *Wittgenstein y el lenguaje psicológico*

Comencemos por lo segundo. Si bien a Wittgenstein le llevó mucho tiempo y requirió de él un gran esfuerzo esclarecer la cuestión, lo cierto es que una vez entendida su posición ésta resulta de una simplicidad pasmosa. En lo que Wittgenstein repara es en el hecho de que cuando decimos de alguien que piensa, que cree, que desea, que imagina, que siente, etc., tal o cual cosa, eso sólo lo podemos hacer sobre la base de algo que observamos y lo primero en lo que nos fijamos en relación con el sujeto es en su **conducta**. Ahora bien, ‘conducta’ no significa meros movimientos físicos. La conducta del sujeto es significativa e intencional, pero ¿cómo se pasa en la descripción de movimientos meramente corpóreos a conducta en el sentido señalado? ¿Hay algo que podamos notar en la conducta misma que la transmute de movimientos físicos en movimientos intencionales? Obviamente que no. Lo que hace la diferencia es el contexto de la acción, así como los objetivos del hablante, en los que también nos fijamos y tomamos en cuenta. Naturalmente, la explicación particular de cada estado o proceso mental, en el sentido filosófico absurdo de la expresión, variará de caso en caso. La creencia no se explica como el deseo ni éste como el pensamiento. Sobre esto regreso más abajo. Por el momento limitémonos a tener presente que cuando le adscribimos a alguien dolores, recuerdos, imágenes mentales, etc., lo hacemos con base en **criterios** y que lo que describimos es conducta contextualizada y por lo tanto significativa. Podemos decir significativamente de alguien que le duele la muela porque nos lo dijo, porque tiene la cara hinchada, porque viene del dentista, porque le huele mal la boca, etc. No tenemos que penetrar en su cráneo para saber qué le pasa.

Es evidente que las cosas cambian cuando nos auto-adscribimos estados mentales a nosotros mismos. En este caso, no observamos ni describimos nada. El primer ejemplo, ahora célebre, que Wittgenstein da y que nos da una idea de cómo

va a quedar articulada su posición lo encontramos en las *Investigaciones*, cuando encara el tema de la comprensión, en el caso del aprendiz de aritmética. ¿Qué podríamos querer hacer con el instrumento lingüístico ‘ya entendí’ cuando alguien se auto-adscribe comprensión? ¿Qué hacemos con él? Cuando finalmente alguien, después de un cierto entrenamiento, exclama ‘Ya entendí’, ‘Ya sé’, ‘ya puedo solo’ o algo por el estilo, no está describiendo su estado interno. Los ejercicios que Wittgenstein realiza a partir de la sección 143 dejan eso en claro. El empleo de la expresión es más bien una indicación de confianza, una interjección que es como una señal alegre del aprendiz para los demás en el sentido de que se le puede tener confianza porque él ya puede seguir por cuenta propia. En cambio, si somos nosotros quienes decimos de alguien que ya entendió lo que hacemos, como ya lo explicamos, es describir su conducta con base en criterios: el aprendiz sabe resolver problemas, puede explicar las soluciones, puede seguir solo, auto-corregirse, corregir a los demás, etc. Esto lo podemos sintetizar como sigue: cuando usamos verbos psicológicos en primera persona **expresamos** algo, damos a entender, llamamos la atención sobre nosotros, indicamos algo. Wittgenstein se referirá a estas expresiones como “confesiones” (*Äusserungen*), en tanto que cuando hablamos de los demás **describimos** su conducta, debidamente contextualizada. Aunque en ambos casos se hable de dolor, no se hace lo mismo con ‘me duele la muela’ que con ‘le duele la muela’, puesto que no se emplean los verbos psicológicos del mismo modo, esto es, para lo mismo. Así, lo que Wittgenstein detecta es una fundamental asimetría que marca al lenguaje psicológico y que tiene implicaciones insospechadas. Por lo pronto, implica que si queremos dar cuenta de los estados mentales tendremos siempre que ofrecer y esperar no una, sino **dos** explicaciones sistemáticamente. Cualquier explicación uniforme (sea la de Davidson o la de Fodor) tendrá inevitablemente a la vez un carácter reduccionista e incompleto y por lo tanto deformador.

Uno de los objetivos de Wittgenstein en su lucha con el modelo tradicional de explicación del lenguaje, un modelo al que (siguiéndolo a él mismo) podemos referirnos como el modelo agustiniano o (siguiendo a Ryle) el modelo “Fido”-Fido o simplemente el modelo tractariano, es hacer ver cómo no hay rincón en la vida humana que no esté iluminado y ocupado por el lenguaje, el cual opera, de entre muchas otras formas, como una especie de cemento para la vida. Esto es particularmente notorio en el caso del lenguaje de las sensaciones. Aplicando su enfoque y su metodología, Wittgenstein muestra cómo el lenguaje de las sensaciones representa una sustitución, una prolongación y un refinamiento de las expresiones naturales y espontáneas de sensación. Una vez más: decir ‘me duele la muela’ no es describir nada, sino más bien anunciar, dar a conocer, informar, confesar que me duele algo a lo que puedo apuntar. Decir ‘me duele’ es un remplazo del gesto, la mueca o el gemido natural causado por el dolor, es la forma humanizada (esto es, lingüístizada) de expresar mi dolor. La función de afirmar que me duele la muela es práctica y puede ser de lo más variado. Por ejemplo, yo digo que me duele la muela

porque quiero solicitar ayuda, inspirar compasión, anunciar que voy al médico, esperar información de a qué médico puedo ir, pedir que no me molesten, etc. Y mis reacciones, tanto lingüísticas como extra-lingüísticas, que en mi caso son como una especie de confesión de que algo me sucede, en los demás son criterios para la adscripción del dolor a otras personas, yo incluido. O sea, la expresión y la confesión del otro para mí son criterios con base en los cuales podemos afirmar que algo le duele a alguien. Y eso es adscribir sensaciones. Lo mismo sucede, *mutatis mutandis*, con los demás estados mentales en general.

De lo anterior podemos inferir algo de primera importancia, a saber, que estrictamente hablando cuando empleamos el lenguaje psicológico en primera persona **no nos hacemos ninguna auto-adscripción de nada**, puesto que no describimos nada. Afirmar que cuando digo que me duele la muela lo que hago es auto-adscribirme un dolor de muelas es como afirmar que cuando alguien gime por el dolor se está auto-adscribiendo algo, pero ¿puede un gemido ser tomado como una auto-adscripción? Eso suena absurdo. Y esta observación de Wittgenstein, como veremos, es decisiva para el tema de la identidad personal, pero antes de abordar el tema y de conjugar resultados de diversas líneas de pensamiento, quisiera recordar rápidamente otra cosa muy importante que Wittgenstein establece en el *Cuaderno Azul*.

En eso que es un texto dictado, Wittgenstein llama la atención sobre dos usos del pronombre personal ‘yo’, a los cuales se refirió como el ‘uso de “yo” como objeto’ y el ‘uso de “yo” como sujeto’. Una vez más, la distinción no es una distinción inventada por él, sino meramente recogida como parte de su labor de recopilación y enunciación de las reglas gramaticales en este sector del lenguaje. Las características distintivas de cada uno de los usos del pronombre personal ‘yo’ son:

<i>Uso de ‘yo’ como objeto</i>	<i>Uso de ‘yo’ como sujeto</i>
a) Me refiero a mi cuerpo	a’) No me refiero a nada
b) Está dada la posibilidad del error	b’) El error no es posible
c) Indica posesión	c’) No indica posesión
d) ‘yo’, tú’ y ‘él’ están al mismo nivel	d’) ‘yo’, tú’ y ‘él’ no están al mismo nivel
e) permite identificar a una persona	e’) No sirve para identificar a nadie

Así, pues, tanto el uso de ‘yo’ como sujeto como la explicación del funcionamiento y utilidad de los verbos psicológicos ponen de manifiesto que cuando alguien dice ‘yo tengo un dolor en el brazo’ no hay “sujeto” a quién buscar aparte de la persona a quien señalamos cuando ésta expresa su dolor. Esto es lo que

Wittgenstein sostenía cuando abiertamente abogaba en favor de lo que algunos años después Strawson equívocamente denominara la ‘teoría de la no posesión’. El núcleo de dicha “teoría” consiste precisamente en afirmar que así como tiene sentido decir de estas manos que son **mis** manos, en el sentido de que en última instancia son de mi propiedad, no tiene el menor sentido decir de este dolor que es **mi** dolor, salvo si lo que se quiere decir es simplemente que tengo un dolor, pero no si lo que se quiere decir es que yo “lo poseo”, puesto que esto último no tiene el menor sentido. Que yo poseo algo se muestra en el hecho de que puedo perderlo, extraviarlo, regalarlo, enajenarlo, venderlo, etc., pero es obvio que nada de eso puede hacerse con las sensaciones ni en general con “mis” estados mentales (mis expectativas, mis recuerdos, mis creencias, etc.). Así, pues, aunque afirme ‘yo tengo un dolor en el hígado’ ni ‘tengo’ implica ‘posesión’ ni ‘yo’ apunta a algo.

Necesitamos resumir lo dicho hasta ahora. Cuando uso ‘yo’ como sujeto lo uso en oraciones en las que los verbos son psicológicos y cuando empleo verbos así no me hago ninguna adscripción, no describo nada que yo “posea”, no tiene sentido hablar de la posibilidad de error, (*e.g.*, no tiene el menor sentido decir algo como ‘no sé si tengo un dolor o no’, ‘no sé si lo que tengo es o no un dolor’, ‘no estoy seguro de si me duele’, etc.) y no estoy identificando a ninguna persona. En este uso ‘yo’ **no** tiene carácter referencial. No es su función apuntar a nada. Por otra parte, es innegable que si hablo de mis dolores hablo de mí mismo y no en el sentido de que describa algo que me pertenece, sino más bien en el de que informo, llamo la atención, doy expresión a mi dolor y anuncio que algo **me** pasa. Aclara Wittgenstein: “Pero en todo caso cuando dices ‘tengo un dolor’ quieres llamar la atención de los demás sobre una persona particular.” La respuesta podría ser: No, quiero llamar la atención sobre *mi*”.² Pero ¿qué es este “mi”? ¿A qué alude el “me” de ‘me pasa’? Recordemos a este respecto una pertinente observación que Wittgenstein hace en el *Cuaderno Azul*: “El hombre que grita con dolor, o dice que tiene un dolor, *no elige la boca que lo dice*.”³ En otras palabras, no tengo opciones: es en conexión con y a través de **este** cuerpo (siempre el mismo, a pesar de sus cambios) que expreso lo que llamo ‘mis sensaciones’, entre otros estados así llamados ‘mentales’. Mis estados mentales no pueden explicarse más que en relación con mi cuerpo.

V) Yo

Parecería que, dado que (como ya vimos) la mente no es una sustancia y es imposible por múltiples razones identificar al “yo” con el cuerpo, hay algo más que los estados mentales y los estados corpóreos, algo que precisamente es lo que “los

² L. Wittgenstein, *ibid.*, sec. 405.

³ L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p.68.

tiene”. Pero ¿qué puede ser ese algo? Consideremos de nuevo el caso del dolor. El dolor se tiene **en el cuerpo** (es característico de una sensación el tener una ubicación, una intensidad, una causa), pero ciertamente no es el cuerpo el que lo tiene. A nadie se le ocurriría decir (pienso) que a su cuerpo le duele la muela. Wittgenstein nos pone sobre aviso al respecto: “El punto principal es el siguiente: yo no dije que tal y cual persona tenía un dolor, sino ‘yo tengo ...’. Al decir esto no nombro a ninguna persona. Así como no nombro a nadie cuando *gimo* con dolor. Aunque alguien más ve quién tiene dolor a partir del gemido.”⁴ Lo que hay que hacer aquí es aprender a describir lo que de hecho hacemos cuando damos expresión a nuestro dolor. Otros saben que a **mí me** duele algo porque a través de uno y el mismo cuerpo expreso lo que de hecho es **mi dolor**, pero si quieren consolarme no consuelan la parte de mi cuerpo que yo señalo, sino que me consuelan **a mí**, para lo cual me ven a la cara. Observa Wittgenstein: “¿Qué clase de cuestión es esta: ¿es el *cuerpo* el que siente dolor? – ¿Cómo se decide? ¿Qué valida el que se diga que *no* es el cuerpo? – Algo como esto: si alguien tiene un dolor en su mano, la mano no lo dice (a menos de que lo escriba) y uno no consuela la mano, sino a quien sufre: se le ve a la cara.”⁵ Con esto, me parece, empieza ya a tomar forma la aclaración de qué o quién es el sujeto de las experiencias. Es evidente que no es un requisito indispensable para poder decir que algo tiene un dolor o que tiene miedo (como en el caso de los cerdos que llevan al matadero) que ese algo pueda expresarlo lingüísticamente, pero es igualmente obvio que dado que los animales no usan el pronombre ‘yo’ el caso de su dolor cae fuera de nuestras consideraciones. De que en el caso de las reses hay dolor no hay la menor duda, pero lo que no hay es el sujeto del dolor en el sentido del hablante que expresa lingüísticamente un dolor. Es en **ese** sentido preciso que no hay un “yo” involucrado. Hasta aquí, lo único que podemos inferir de una expresión como ‘a mí me duele la cabeza’ o ‘yo tengo un dolor en la muela’ es que se indica explícitamente que hay alguien que tiene un dolor, que (expresándome metafísicamente) el dolor está conectado con un cuerpo particular. Obviamente, sin embargo, con ello todavía no especifico de **quién** se trata. Lo único que hago es presentarme lingüísticamente, vía mi cuerpo, como el sujeto de la sensación. Wittgenstein echa luz sobre esto cuando en las *Observaciones Filosóficas* describe el uso de ‘yo’ como un movimiento lingüístico que me hace ocupar momentáneamente el centro del lenguaje, pero dado que dicho centro no me pertenece automáticamente le paso la estafeta o le cedo la posición central a quien después de mí se exprese en primera persona. Y todos jugamos permanentemente lo que podríamos llamar el ‘juego de la estafeta’. Ahora bien, aunque el término mismo ‘yo’ no es esencial al *modus operandi* del lenguaje, el mecanismo de transmisión permanente de la estafeta lingüística, es decir, el cambio constante en el rol de centro del lenguaje sí lo es. Por eso el lenguaje es un instrumento colectivo del cual todos y cada uno de nosotros podemos en todo momento hacer uso. Pero inclusive

⁴ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sec. 404.

⁵ L. Wittgenstein, *ibid.*, sec. 286.

aceptando esto: ¿no nos está faltando algo en la explicación, puesto que cuando digo que quien tiene el dolor **soy yo** eso equivale a decir meramente que hay dolor en el hablante sin que por ello se esté apuntando a un sujeto particular, especial, diferente del cuerpo? Ciertamente ‘yo’ y ‘quien habla’ no son equivalentes, no funcionan como sinónimos y la prueba es que lo queremos saber no es en dónde hay dolor, sino **quién** tiene un dolor. En otras palabras, lo que queremos saber es **quién** es ese “yo” que se queja. La pregunta es entonces: ¿cómo podemos ir más allá de la mera identificación lingüística del hablante como, por así decirlo, el mero portador del dolor, del “yo” que se queja? ¿Cómo podemos identificarlo más allá que como sujeto del dolor? La situación es la siguiente: cuando lo que queremos es saber específicamente **a quién** le duele algo o quién tiene el dolor, a lo que recurrimos es a **nombres propios**. Todos nos enteramos cuando alguien dice que le duele algo, es decir, ubicamos al sujeto del dolor, pero si queremos saber quién es dicho sujeto, lo que tenemos que decir es que es, por ejemplo, César o Cleopatra. O sea, es con los nombres propios que indicamos **de quién** es el dolor del que se habla. Y evidentemente sólo podemos identificar al sujeto del dolor si éste es usuario del juego de lenguaje.

Esto último me parece relativamente fácil de ilustrar. Permítaseme para ello hacer un pequeño experimento de pensamiento e imaginación. Aquí vienen en mi ayuda tanto la antropología como la televisión. Pensemos en los neandertales o en películas de animales y más concretamente en documentales que versen sobre las vidas de los gorilas. Es relativamente fácil auto-ubicarse en cualquiera de esos dos contextos. Imaginemos ahora que así como hay cámaras que van tomando fotos cada cierto lapso de tiempo y que después al pasar el film rápidamente podemos ver cómo crecen las flores, como se desplazan las nubes, los perezosos, etc., hay cámaras que nos permiten ver el desarrollo del lenguaje. Es perfectamente imaginable, por ejemplo, que además de amenazar, mostrar su estado de satisfacción, su alarma cuando hay algún peligro cerca, etc., por medio de un sistema sumamente rudimentario de signos pero relativamente fácil de colegir o interpretar, los gorilas poco a poco empezaran a desarrollar (naturalmente, en forma concomitante al desarrollo de sus actividades) su lenguaje gorila y podríamos entonces visualizar cómo empiezan a hablar de creencias, de recuerdos, a referirse a sí mismos, a las sensaciones de los demás, etc. O sea, simplemente observándolos (y asumiendo que efectivamente hay progreso en su simbolismo), veríamos que desarrollan cada vez más juegos de lenguaje, que construyen sus conceptos de miedo, de amor, de traición, de amigo, etc., y veríamos que su sistema de comunicación, al igual que el nuestro, se expande, se afina, se enriquece pero sigue siendo esencialmente público, es decir, no irrumpe en él nada oculto, lo interno sigue siendo irrelevante para la comunicación y lo privado (en el sentido filosófico de acceso privilegiado) un mito. Lo mismo con los neandertales: podían decir muchas cosas, pero si carecían de nombres propios no habrían podido identificar a los sujetos de las sensaciones, aunque obviamente se habrían percatado de que a uno de ellos algo le dolía algo y

habrían podido reaccionar en concordancia, acariciándolo, por ejemplo, viendo su herida y emitiendo sonidos que significaran solidaridad, compasión, etc. (siempre y cuando, desde el luego, no se limitaran a emitir sonidos, sino a hacer algo en concordancia con ellos). Es, pues, sólo con los nombres propios que aparece la posibilidad de la auto-conciencia y de la identidad personal en sentido estricto. El uso del pronombre personal ‘yo’ representa un avance en esa dirección, pero obviamente no basta puesto que todos pueden emplearlo y por lo tanto no puede servir para identificar a alguien en particular. O sea, ‘yo’ sirve para llamar la atención sobre uno, pero no para identificar a nadie. Wittgenstein ilumina el asunto en las *Investigaciones* al señalar: “‘Cuando digo “tengo un dolor” no apunto a una persona que tiene un dolor, dado que en cierto sentido no tengo idea de *quién* sea.’”⁶ En otras palabras, si se me pregunta *quién* es el sujeto del dolor tratando de encontrar algo diferente del cuerpo yo no sabría qué decir aparte de decir que soy yo mismo; pero si luego se me exigiera responder a la pregunta de quién es el portador del dolor cuando digo que soy yo mismo, lo único que podría sensatamente responder es que es Alejandro. Por lo menos hasta donde yo sé, nadie ha todavía sostenido que ‘yo’ y cualquier nombre propio sean equivalentes.

VI) *Conclusiones*

Una de las muchas observaciones a la vez aclaratorias y sorprendentes que hace Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas* concierne a la naturaleza de las tesis filosóficas y es la siguiente: “Si se quisiera proponer *tesis* en filosofía no se podría ni siquiera discutirlos, porque todos estarían de acuerdo con ellas”.⁷ Es obvio que Wittgenstein no se refiere a las alambicadas tesis filosóficas tradicionales las cuales, por ser ininteligibles, no son susceptibles de generar acuerdos de ninguna índole. Él se refiere más bien a lo que denominó ‘proposiciones gramaticales’, que son oraciones, por así decirlo, mutantes: en el contexto de las discusiones filosóficas aparecen como tesis filosóficas superiores y que contribuyen a resolver un enigma, pero en el contexto del lenguaje coloquial (que es de dónde proceden) se trata de auténticas trivialidades en relación con las cuales no podría haber ningún desacuerdo entre los hablantes. Pongamos, pues, a prueba el *dictum* de Wittgenstein y hagamos una breve lista de algunas proposiciones gramaticales preguntándonos al mismo tiempo si alguien **podría** estar en desacuerdo con lo que enuncian.

Para empezar, preguntémosnos: ¿qué es hablar de uno mismo? Simplemente hablar o de sus estados corpóreos o de sus “estados mentales”. Pensar en mí mismo no es pensar en algo que está dentro de mí. Es más bien **reflexionar** sobre mí, en el sentido de hacer planes, escribir mis memorias, describir situaciones que he

⁶ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sec. 404.

⁷ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sec. 128.

presenciado, extraer conclusiones de algunas vivencias, etc. La introspección no es visión de nada, sino reflexión sobre uno mismo, en el sentido especificado. ¿Quién soy yo? ATB. Aquí ‘yo’ funciona tal como lo explica Wittgenstein en las *Investigaciones*, a saber, como un **demostrativo**, puesto que sirve para explicar el significado del nombre, cuando lo uso señalándome a mí mismo. Yo **tengo** un cuerpo de manera que cuando hablo de **mi** cuerpo hablo de **mí**, si bien no me identifico con él en el sentido de que no me reduzco a él. El que yo **tenga** un cuerpo implica que **tengo** también las partes de mi cuerpo (tengo dos manos, tengo un estómago, un corazón, etc.). Pero, de nuevo, eso no implica que mi cuerpo sea el poseedor de mis manos, mi estómago y demás. Estrictamente hablando, el cuerpo ni tiene ni no tiene (*i.e.*, no tiene sentido adscribirle, por así decirlo, títulos de propiedad). En este sentido es, como dirían los abogados, inimputable. Del cuerpo podemos decir que **se compone** de partes, mas no que las posee. El poseedor del cuerpo (*i.e.*, de **este** cuerpo) soy yo, esto es, el ser humano llamado ‘ATB’. No tengo además más que un solo cuerpo y, como ya vimos, si bien es debatible el que pudiera tener sensaciones en un cuerpo diferente del mío, lo que es claro es que no podría tener simultáneamente dos cuerpos (no podría ser yo la santísima dualidad). Mi cuerpo es ciertamente destructible, pero no es mortal. Lo que muere no es el cuerpo, sino la persona. Por otra parte, decir que tengo una mente no es decir gran cosa. Mi mente no me pertenece en el sentido en que mi cuerpo sí. Dado el carácter no referencial de ‘mente’, lo más absurdo que podría hacerse sería identificarme con algo no existente! El que yo tenga una mente significa únicamente que me puedo auto-adscribir y que otros me pueden adscribir a mí, es decir, a ATB, estados mentales, de conciencia, procesos psicológicos, acciones intencionales, etc. De hecho aquí ‘una’ es redundante. Lo que habría que decir es ‘tengo mente’. Si se dice de alguien que tiene varias mentes lo que se quiere decir es que ‘tiene muchas **personalidades**’, que puede desplegar las más variadas e incongruentes de las conductas, que es un enfermo mental, etc. Decir que yo tengo un cuerpo y una mente no es sino decir que soy una persona, un ser humano, un hablante, no que soy reducible a uno o a otra. Por otra parte, literalmente no tiene sentido decir que sé quién soy, puesto que automáticamente abro la posibilidad de no saber quién soy y eso es absurdo (salvo en casos de enfermos, dementes, seniles, etc.), pero hay ocasiones en las que el verbo ‘saber’ puede servir, como por ejemplo cuando se quiere enfatizar nuestra afirmación. Es claro, sin embargo, que en casos así el verbo en cuestión no tiene una función cognitiva. Ciertamente yo tengo conciencia de mí mismo, pero lo que eso quiere decir es simplemente que estoy en la posición privilegiada de poder hablar con autoridad de **mis**, así llamados, ‘estados mentales’. Podemos alargar la lista de proposiciones gramaticales tanto como queramos, pero detengámonos aquí y preguntémosnos: ¿hay alguien que pudiera sensatamente estar en desacuerdo con lo que he enunciado? La respuesta es clara: si el oyente no está haciendo filosofía de inmediato se percatará de que lo que enuncié fue una lista de verdades triviales, pero si el oyente hace filosofía lo más probable es que encuentre que se trata de verdades o de falsedades profundas y que se contraponen a múltiples

otras tesis filosóficas. Ahora bien, si ello es así entonces se confirma el diagnóstico wittgensteiniano, con lo cual podremos dejar el tema, por lo menos momentáneamente, con la sensación de haber cumplido con nuestro deber.