

Las disposiciones de “conocer” y “pensar” en Wittgenstein

Miguel García Valdecasas. Universidad de Oxford*

Me propongo examinar en este trabajo algunos usos del verbo “to know” o “wissen”, que se traduce por “conocer”, en conjunción con el verbo “pensar”, tal y como Wittgenstein los analizó en obras de su última época. Debe notarse que, aunque el verbo “to know” se traduce habitualmente como “conocer”, su sentido en castellano abarca también algunos usos del verbo “saber”. En nuestro idioma, ambos verbos gozan de un cierto parentesco que, en dependencia del contexto, hace su aplicación intercambiable¹. Se suele pensar que “conocer” y “saber” son actividades derivadas del pensamiento, y los correspondientes sustantivos “conocimiento” y “sabiduría” parecen expresar también esa unión. Es generalmente aceptado que el conocimiento es un fenómeno derivado de nuestra capacidad de pensar, que no se pierde, sino que permanece en nuestra mente de una forma que hace que lo que “se piensa”, se sepa².

“Pensar” y “conocer” son así verbos íntimamente unidos. A grandes rasgos, el uso que solemos hacer de “pensar” en el lenguaje ordinario revela un ejercicio, una praxis, una actividad, mientras que “conocer” se refiere a la consideración de un objeto, a su *tenerlo en mente*. “Pensar que *p*”, es decir, poner en actividad el pensamiento, es un conocimiento, aunque naturalmente, para que éste sea válido se necesita saber si *p* es el caso. Es difícil concebir un “pensar” intransitivo, o un “pensar” sin pensar *que p*, pensar *si q* y toda otra variante que tenga por delante un objeto específico, como se ha pensado muchas veces a partir de Ryle³. Su proximidad con el verbo “conocer” no significa que uno y otro sean siempre y universalmente intercambiables. Es evidente que se “conocen” muchas más cosas de las que se piensan habitualmente. Como observa Wittgenstein, uno ya sabe que “la tierra existía mucho antes de mi nacimiento”⁴ y otras verdades elementales que no por dejar de pensarse se desconocen. Por razones semejantes, sé que las escaleras de este edificio no descienden hasta seis pisos subterráneos, aunque nunca me haya venido una duda semejante⁵; me basta simplemente con saber que sería bastante improbable. Todos ellos son hechos que conozco o me son familiares incluso sin haberlos pensado alguna vez; por así decir, son conocimientos no pensados. En la

* He desarrollado este trabajo en el marco de un proyecto de investigación sobre el concepto de *Self* en la filosofía de Wittgenstein, financiado por la Secretaría de Estado de Educación y Universidades y el Fondo Social Europeo.

¹ Tomaré “conocer” como sinónimo de “pensar” al referirme a pensamiento como *disposición* o capacidad, y los tomaré como distintos al referirme a su uso lingüístico, que naturalmente varía en cada idioma.

² Quizá, en alguna circunstancia alguien puede suponer que se puede “conocer” —sin especificar qué objeto— sin necesidad de “pensar”. Pero parece difícil lo contrario: “pensar” sin “conocer” es un sinsentido. En lo sucesivo, traduciré siempre el uso “to know” en Wittgenstein por “conocer”.

³ Cfr. G. Ryle. *The Concept of Mind*. Londres: Hutchinson, 1963. cap. 2, § 3.

⁴ L. Wittgenstein. *On Certainty*. Oxford: Blackwell, 1969. § 397.

⁵ Cfr. L. Wittgenstein. *On Certainty*. § 398.

práctica, los usos de “pensar” son tan variados que parece difícil rastrear todas y cada una de sus derivaciones y casos en el lenguaje. Wittgenstein aprecia que “pensar” es un verbo con numerosas ramificaciones en la práctica. “Un concepto que abarca muchas manifestaciones de vida. El pensamiento es un *fenómeno* notablemente disperso”⁶ y de una naturaleza ciertamente difícil⁷.

El parentesco entre “pensar” y “conocer” no se repite en el caso de “pensar” y “creer”, ni en el de “pensar” y “hablar”, que describen actitudes distintas. Wittgenstein consideró, al examinar la *paradoja de Moore*, que la proposición “pienso que *p*” y “creo que *p*”, no expresan lo mismo, aunque no en el sentido en que proponía Moore. Para Wittgenstein, “creo que *p*” no añade nada significativo a *p* (como “creo que llueve” a “llueve”), en lo que concierne a la veracidad de la proposición. En todo caso, “creo que llueve” parece expresar cierta inseguridad subjetiva respecto de su verdad⁸. Pero esto no significa, como proponía Moore, que el primero está por un estado mental y el segundo por un hecho sin que la afirmación de uno y la negación de otro generen problemas de coherencia. Si, como proponía Moore, “creer que *p*” es la descripción de un estado mental y *p* la afirmación de un hecho, es dudoso que la creencia de que *p* pueda ser independiente de la veracidad o la falsedad de *p*. Según Wittgenstein, creer que “llueve” no puede mantenerse al margen de la veracidad de la proposición misma, es decir, al margen de si es verdad que llueve en estos instantes. Lo sugerido por Moore, no obstante, sirve aquí al propósito de mostrar la diferencia entre “creer” y “pensar”, ya que “creer” exhibe una disposición del sujeto hacia *p* no presente en “pensar que *p*”. Cuando se piensa que *p*, el compromiso del sujeto con lo pensado es total. Al creerlo, en cambio, este compromiso deja explícitamente abierta la posibilidad de errar.

La diferencia del verbo “hablar” con “pensar” es también clara. Wittgenstein considera que “pensar” y “hablar” son actividades categóricamente distintas⁹, aunque de nuevo, la relación entre ambas actividades es estrecha¹⁰. Wittgenstein no ve inconveniente en llamar al habla “el instrumento del pensamiento”¹¹, y ve inconvenientes en llamarla el “vehículo” del pensamiento —como él mismo la llamó¹²—, si esto significa que el pensamiento se contiene misteriosamente en palabras de modo semejante al de una melodía en una partitura; no parece que la afluencia de palabras sea por sí mismo signo de su comprensión o que éstas constituyan, en algún sentido, la faz externa del pensamiento, p. ej., en la forma de un proceso acompañante y contemporáneo a su significación. Una proposición no es necesariamente un indicador de que el sujeto hablante piensa y comprende. Si uno recita varias veces la misma frase, advertirá que con el tiempo su sentido se debilita, ya que tarde o tem-

⁶ L. Wittgenstein. *Zettel*. Oxford: Blackwell, 1967. § 110.

⁷ Cfr. L. Wittgenstein. *Zettel*. § 111.

⁸ Cfr. N. Malcolm. *Wittgensteinian Themes*. Ithaca: Cornell University Press, 1995. p. 197.

⁹ Cfr. L. Wittgenstein. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Vol. II. Oxford: Blackwell, 1980. § 7.

¹⁰ Cfr. L. Wittgenstein. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Vol. II. § 213.

¹¹ L. Wittgenstein. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Vol. II. § 8.

¹² L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1958. § 329.

prano ésta se deja de pensar¹³. Ciertamente, sin el lenguaje no parece que haya otro modo de expresar un pensamiento, pero en sí, un pensamiento no es nada similar a una proposición enmascarada¹⁴.

* * *

Uno de los rasgos más destacados del "pensar" es que para Wittgenstein el verbo no designa una actividad. Los textos no dejan la menor duda de que para él no hay algo así como una *actividad* o *ejercicio* de pensar, tal y como me he referido a él más arriba¹⁵. Pero ha de notarse que por "actividad" de pensamiento, Wittgenstein entiende aquí un *proceso*, es decir, un tipo de actividad con un comienzo y un término bien definidos, p. ej. un chequeo médico o la representación de una obra de teatro. Si por "pensar" se entiende algo similar a un proceso cuyas etapas podrí­an definirse inequívocamente bien por ciertas "señales" o "trazos" que la mente va dejando en el cerebro, bien por símbolos que afluyen al exterior como palabras, para él "pensar" no es una actividad.

En las primeras páginas de *The Blue Book* Wittgenstein afronta el equívoco, puesto en boca de su interlocutor, de creer que el pensamiento es "la actividad de manipular símbolos"¹⁶. Los símbolos estarían en este caso por palabras, las cuales se habrían confiado al hablante como piezas de un juego en el que habría muchas combinaciones o formas posibles de expresar ideas, de modo que el hablante sólo tendría que seleccionar las apropiadas y proponerlas. Otras formas susceptibles de manipulación de signos son las imágenes; se puede pensar que el pensamiento es un proceso que combina y ordena imágenes o símbolos de forma que ofrezcan un sentido. Sin embargo, al analizar detenidamente este esquema, parece que tiene al menos dos debilidades.

Primero, en el proceso de manejo y combinación de la información, venga ésta dada en imágenes o palabras, nada se dice acerca de un *significado*. Las imágenes pueden combinarse como cuadros pictóricos de cualquier tipo, pero una vez que esto se ha hecho, su significado nunca podría reducirse a la imagen representada en cada cuadro. En este contexto, y en contra del dicho, no parece cierto que las imágenes hablen por sí mismas, como manifiesta el hecho de que "imaginar que *p*" no es lo mismo que "pensar que *p*". Un artista que dibuja un bodegón puede querer decir algo al espectador con los colores y figuras que ha empleado, pero ni los colores ni las figuras que lo componen garantizan la interpretación correcta de su sentido. Para hacer entendible su sentido, es necesario escuchar al artista, quien es el único que puede indicar el criterio con que ha empleado los colores que dotan de

¹³ Cfr. L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. § 332.

¹⁴ Cfr. L. Wittgenstein. *The Blue and the Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1960. pp. 34-5.

¹⁵ "It is misleading then to talk of thinking as of a 'mental activity'" (L. Wittgenstein. *The Blue and the Brown Books*. p. 6).

¹⁶ Cfr. L. Wittgenstein. *The Blue and the Brown Books*. p. 6.

significación a las imágenes —una tarea que es propiamente lingüística¹⁷—. Y en lo que respecta al manejo de símbolos, el problema es similar. Una palabra goza únicamente de sentido para aquel que sabe qué significados se asocian a los símbolos que se presentan. El manejo los símbolos por sí mismos —lo que podría llamarse el conocimiento de una sintaxis— no es sinónimo de pensamiento. La escritura de la piedra de Rosetta podría ser un ejemplo de esta clase de dificultad. Mediante un estudio pormenorizado de las inscripciones de la piedra, los científicos que la observaron podrían haber descubierto las reglas de formación de los jeroglíficos, o sea, su sintaxis, pero es evidente que su significado nunca se habría comprendido sin algo que revelase qué relación existía entre los símbolos y su significado.

Segundo, Wittgenstein percibe que al hablar de la manipulación de símbolos, se atrae la atención hacia un agente que se supone en el lugar del hablante¹⁸. Obviamente, la manipulación de símbolos se presta a pensar que hay un sujeto que los manipula. Su actividad o proceso interpretativo se ha de añadir a la comprensión del significado de los símbolos, no como un símbolo más, sino como la actividad de un agente sin la cual el habla sería una actividad carente de sentido. El agente es aquí un sujeto privilegiado, ya que toda regla aplicable requeriría su participación y su *placet* final, en la que ningún otro sujeto podría intervenir. Un modo de entender esto es que la interpretación no podría sujetarse a reglas definidas ni estables, sino que siempre quedaría abierta a la interpretación. Sin embargo, cuando se habla de una *regla* lingüística, se entiende que la interpretación no se da a la libre interpretación del hablante. Podría debatirse si lo está con respecto a una comunidad de hablantes, pero desde luego, no parece que lo esté con respecto a un individuo particular. En ese sentido, el DRAE no define “casa” como aquello que *muchos* o *pocos* hablantes han entendido por un “edificio habitable”. Yo podría empeñarme en cambiar la significación de esa palabra para hacer que signifique otra cosa distinta, pero entonces debería fijar la nueva regla que dicte qué significará para mí; de no hacerlo, nadie podría entenderme. Por tanto, si para definir las posibilidades del habla alguien se refiere un “derecho a la simbolización” por parte del hablante, debe aclararse que su simbolización tendría un sentido privado, y por tanto, sería extraña a la comunidad de hablantes. De ahí que hablar de tal “derecho” no ayude precisamente a entender que el lenguaje no es un sistema puramente arbitrario¹⁹.

Si el pensamiento no es una actividad —en el sentido de un proceso—, ni consiste específicamente en el manejo de símbolos, ¿cómo podría definirse? Para Wittgenstein, el pensamiento, mucho más que un estado de un sujeto es una *disposición*. Los estados, tales como la excitación, el sopor, la vigilia o la satisfacción, a diferen-

¹⁷ Cfr. P. M. S. Hacker, “Eliminative Materialism”. En S. Schroeder (ed). *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Mind*. Basingstoke: Palgrave, 2001. p. 71.

¹⁸ Cfr. L. Wittgenstein. *The Blue and the Brown Books*. pp. 6-7.

¹⁹ Para despejar este obstáculo, alguien podría argüir en que no es el sujeto el que piensa, sino estrictamente, su mente. Pero Wittgenstein no ve aquí argumentos suficientes para mantenerlo: “If then you say that in such cases the mind thinks, I would draw your attention to the fact that you are using a metaphor, that here the mind is an agent in a different sense from that in which the hand can be said to be the agent in writing” (L. Wittgenstein. *The Blue and the Brown Books*. pp. 6-7)

cia de las disposiciones no reflejan habilidades ni miran hacia la consecución de determinadas metas. Kenny traza una clara distinción entre *estado* y *capacidad*. Tener una cierta forma o tamaño es un estado; ser capaz de correr una milla en cuatro minutos es una capacidad. Por supuesto, los estados y las capacidades están mutuamente relacionados, pero Kenny observa que los estados son sólo capacidades de modo *analítico*, es decir, en el sentido de que demandan un estudio científico. Esto significa que un estado no da más de sí más que como objeto de análisis científico²⁰. De ahí que el empleo del verbo “conocer” para describir un estado no parezca adecuado. “Yo no uso las palabras ‘sé que...’ para decir que me encuentro en un cierto estado, mientras que la mera aserción ‘esto es [tal cosa]...’ ¿no sugiere eso?”²¹. Wittgenstein observa que identificación de un objeto familiar a nosotros revela el estado de una cosa: su pertenencia a una categoría (p. ej., “esto es un lapicero”). Pero no sucede así cuando, en lugar de esto, afirmo que “sé” que este objeto pertenece a tal categoría, porque en este caso el sujeto manifiesta una *cualificación* —que podría venir acompañada de argumentos— para mostrar que es así²². El conocimiento, que en este sentido es equiparable al pensamiento, es una capacidad que me cualifica para justificar actitudes proposicionales sobre la base de razones. Cuando sé que alguna cosa es de algún modo, se supone que estoy en condiciones de explicar argumentativamente por qué es así, algo que no me sucede cuando experimento un determinado deseo o excitación repentina, cuya causa sólo puedo conjeturar. Por tanto, parece que conocer es capacidad única, ya que sólo la razón está en condiciones de aducir los motivos por los que se piensa lo que se piensa.

Wittgenstein expresó que los verbos “conocer” y “comprender” están íntimamente ligados a la gramática de los verbos “poder” o “ser capaz de”²³. Exploró argumentativamente esta idea al afirmar que el pensamiento se haya ligado a ulteriores conductas de un agente, mientras que no lo está con respecto a procesos o eventos mentales del tipo antes descrito. Muchos filósofos coinciden en ver que la consideración del conocimiento como un *estado* es insatisfactoria. Hyman ha subrayado la existencia un consenso en el rechazo de una concepción del conocimiento, predominante hasta hace pocos años, como una clase de *creencia verdadera justificada*, aunque parece que todo el consenso termina ahí²⁴. No es mi intención desenterrar los argumentos subyacentes a esta visión. Baste señalar que a mi juicio, la consideración del conocimiento como *creencia* se nutre de una teoría de estados compatibles con procesos de la mente a los que antes me referí y que Wittgenstein criticó repetidamente.

El interés del conocimiento como disposición está en las posibilidades del verbo “poder”. Saber jugar al ajedrez es una disposición a obrar de algún modo en

²⁰ Cfr. A. J. P. Kenny. “The Homunculus Fallacy”. En J. Hyman (ed). *Investigating Psychology*. Londres: Routledge, 1991. pp. 155-65.

²¹ L. Wittgenstein. *On Certainty*. § 588.

²² Cfr. T. Morawetz. *Wittgenstein and Knowledge*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1978, p. 81.

²³ Cfr. L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. § 150.

²⁴ Cfr. J. Hyman. “Knowledge and Self-Knowledge”. En S. Schroeder (ed), *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Mind*, p. 174.

ciertas circunstancias (la existencia de un tablero, mi conocimiento de las fichas, etc.). Waismann señaló que, aunque una disposición de ese tipo, como tal, conocer no es una *pura disposición*, sino que adopta la forma de un estado de cierta duración²⁵. El agente necesita la aplicación y la puesta en práctica de sus habilidades en la forma requerida; en este caso, jugando al ajedrez —lo que lo posiciona en un estado—. Lo mismo vale para la resolución de un problema numérico o el manejo de un lenguaje, acciones igualmente espaciadas y medibles que requieren la posesión de ciertas habilidades, que nuevamente, sitúan a un individuo en un estado. Este es el sentido en que tradicionalmente se ha interpretado que la racionalidad se exhibe en acciones y conductas racionales, es decir, en su puesta en práctica²⁶. En esta línea, Kenny ha señalado que el conocimiento se expresa en la conducta; y que, obviamente, también es síntoma de racionalidad la omisión deliberada de toda conducta²⁷.

Ahora bien, Hyman ha criticado que Kenny interpreta aquí a Wittgenstein de una manera demasiado limitada. Para él, no es correcto equiparar la cuestión de cómo se expresa el conocimiento en la conducta a la cuestión del tipo de actividades respecto de las cuales el conocimiento es una habilidad. Si el conocimiento es una habilidad —piensa Hyman—, es una habilidad cuyo ejercicio puede consistir simplemente en pensar. En ese sentido, dado que conocer es *algo*, uno podría decir que pensar es ya un tipo de *conducta* o un modo de comportarse comparable a estados como charlar o enfurecerse²⁸. Pero es justamente esto lo que Hyman niega, ya que la consideración del conocimiento como “conducta” lo asimila más bien al modo de ser de los estados. Me parece que Hyman tiene razón, aunque quizá deba revisarse el alcance de sus palabras. En efecto, el conocimiento es un *poder* o *capacidad* no confundible con una conducta, y que no se expresa necesariamente en forma de conducta; el conocimiento es también, o sobre todo, la capacidad de resolver una ecuación, dudar de la veracidad de una opinión o albergar un deseo, actividades que de por sí no tienen una manifestación obvia. En cambio, las conductas, que se reflejan en actitudes corporales y en acciones de carácter público, están vinculadas a lo que hemos llamado “estados”. Hyman señala que el conocimiento es un poder no vinculado a ningún estado, por pertenecer a la clase de disposiciones cuya realización no comporta el ejercicio de “actividades mentales” como las ya descritas: aquellas que deberían asimilarse a procesos de tipo mecánico. En ese sentido, parece lógico afirmar que conocimiento no es *causa* de los procesos que operan en el cerebro, ni una especie de un *mecanismo* que desata la actividad neurológico-cerebral. Wittgenstein parece pensarlo así al señalar que tener un cerebro no es esencial para la posesión de habilidades intelectuales²⁹, a diferencia de las disposiciones como poder aprender el habla.

²⁵ Cfr. F. Waismann. *The Principles of Linguistic Philosophy*. Londres: Macmillan, 1965. p. 343.

²⁶ La idea está es próxima a la concepción del *sentido* de una palabra como su uso.

²⁷ Cfr. A. J. P. Kenny. *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Clarendon, 1989. pp. 108-9.

²⁸ Cfr. J. Hyman. *Knowledge and Self-Knowledge*. p. 177.

²⁹ Cfr. L. Wittgenstein. *On Certainty*. § 271.

Ahora bien, debe pensarse si la realización de disposiciones intelectuales no constituye de suyo alguna clase de actividad. Al hablar aquí de actividad no me refiero a un proceso; lo que quiero decir es que el conocimiento está vinculado directa o indirectamente a la conducta, por lo que su desconexión respecto de esta es antinatural. El que toma ventaja de su sabiduría para resolver una ecuación, puede entusiasmarse, y en ese caso, probar a resolver un nuevo problema. El conocimiento da lugar así a un nuevo estado provocado sólo por el hecho de saber. Obviamente, cualquier estado viene acompañado por una serie de fenómenos. El entusiasmo puede ser un estado de este tipo, con los cambios somáticos que lo acompañen. Pero es un "estado" un tanto anómalo, porque si se mira bien, a él se debe aplicar de nuevo la distinción entre *disposiciones* y *estados* antes esbozada. El entusiasmo se puede definir como la capacidad de obrar de algún modo, y se puede definir también que como un *estado* susceptible de análisis. El entusiasmo no se perfila peor como algo que colma los deseos de realizar tales y cuales proyectos que como una sensación de euforia o, menos convincentemente, como el efecto de la aparición de unas sustancias químicas —dada, para Wittgenstein, la relación contingente de cerebro y mente—.

Si el análisis que propongo de dichos estados es apropiado, cabe extraer al menos dos conclusiones. La primera, que estados como el entusiasmo o la excitación no están conceptualmente separados de las disposiciones. Esta consecuencia sería la otra cara de la moneda de lo sugerido por Waismann: que las disposiciones no están conceptualmente separadas de los estados. Si es difícil imaginar disposiciones puras, lo mismo se aplica a los estados: es difícil imaginar estados puros. Si Waismann está en lo cierto, lo mismo podría decirse de estados como el entusiasmo. La segunda, que el conocimiento no es un principio o agente desconectado de la conducta. Si el entusiasmo o la excitación pueden llevar a alguien a obrar en cierta forma, el conocimiento es responsable indirecto del comportamiento. Un somero examen de las circunstancias de la toma cotidiana de decisiones manifiesta de qué manera nuestros estados influyen en nuestras actitudes, de modo que, si el conocimiento es una disposición, no es sólo la disposición de conocer, sino la de dar lugar a disposiciones de carácter práctico. Esta concepción del conocimiento lo convierte en una herramienta notablemente poderosa, ya que, además de ser el foco de la teoría, el conocimiento es motor de la práctica. De ahí que se haya definido en ocasiones como una disposición de disposiciones y una habilidad de habilidades, dando a entender así que hace posible todas ellas.

Obviamente, al añadir esta sugerencia al concepto de "conocimiento", éste se complica. Esto nos obligaría a llevar este esquema a todas las clases de conocimiento pensables, asociándolas una a una a sus posibilidades y derivaciones en la práctica, muchas de las cuales están bastante distanciadas de ejemplos de conocimientos más *puros* como el de la resolución de un problema numérico o la elucidación de un principio teórico.

Por eso, más fácil que saber lo que es el conocimiento es saber lo que no es, y para eso uno necesita sólo suponer que "conocer" es lo que uno hace en el instante

mismo de “pensar”. “Para aclarar el significado de la palabra ‘pensar’ —refiere Wittgenstein— nos miraremos a nosotros mismos al pensar, y lo que observemos será lo que signifique la palabra! —Pero este concepto no se usa de esta manera (sería como si, sin saber cómo se juega al ajedrez, uno tratase de adivinar lo que significa la expresión ‘jaque mate’ observando atentamente el último movimiento de los juegos de ajedrez)”³⁰. Si no se quiere perder de vista la naturaleza del conocimiento, Wittgenstein aconseja dejar de lado el presente temporal, es decir, los fenómenos psicológicos o cerebrales que un individuo experimenta en el momento de conocer, y centrarse en su naturaleza. El conocimiento no es ninguna clase de experiencia³¹, sino básicamente una disposición de futuro. Si para desentrañarlo, se necesita dejar de lado su concepción fenoménica, habrá que tratar de hacerlo.

Miguel García-Valdecasas
 Faculty of Philosophy
 University of Oxford
 10 Merton Street
 Oxford OX1 4JJ
 Reino Unido

miguel.garcia@philosophy.ox.ac.uk

³⁰ Cfr. L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. § 316.

³¹ Cfr. L. Wittgenstein. *Zettel*. § 96.