

Psiquiatría, Inserción de Pensamientos y Filosofía Wittgensteiniana

I) Ciencia, filosofía y psiquiatría

Un rasgo curioso e importante del conocimiento científico es que es perfectamente factible hacer de manera constante nuevos descubrimientos, consolidar el conocimiento ya establecido, aplicarlo y en general progresar sin, no obstante, saber qué es lo que se está haciendo. Esta peculiaridad no es exclusiva del conocimiento científico, sino que se extiende a todo lo que (siguiendo a R. G. Collingwood) pueden llamarse ‘actividades o disciplinas de primer grado’. Esta singularidad de las actividades humanas, de carácter cognoscitivo u otro, se hace notar con mayor fuerza en ciertos sectores que en otros, pero siempre está presente y es factible detectarla. Las matemáticas son un buen ejemplo de ello. Constantemente en matemáticas se efectúan nuevas demostraciones, se introducen nuevas clases de “entidades”, se realizan nuevas clases de operaciones, etc., de manera que puede afirmarse que hay tal cosa como desarrollo matemático. Dicho reconocimiento, sin embargo, no obsta para que los matemáticos entren en crisis tan pronto se les formula cierta clase de preguntas, esto es, preguntas que podemos llamar ‘de comprensión’, preguntas relacionadas directamente con su actividad, que versan sobre lo que ellos cotidianamente hacen, a las cuales sin embargo no logran responder. Las preguntas que tienen dicho efecto, preguntas como ‘¿qué es el infinito?’, ‘¿qué es estar en el ciberespacio?’, ‘¿Qué clase de entidades son las “entidades matemáticas” y qué relaciones mantienen con el mundo de la experiencia?’, ‘¿qué son el 0 , π , el continuo?’ y muchas otras similares a estas, son típicamente preguntas filosóficas. De modo que, cuando se le plantean interrogantes como esos, el matemático, quien en su propio contexto imperturbablemente hace avanzar el desarrollo de su disciplina, se paraliza y ya no sabe qué decir. Obviamente, una reacción así no tiene nada que ver con deficiencias intelectuales por parte de los matemáticos. Exactamente lo mismo le pasa al físico: éste hace los más sofisticados y caros de los experimentos imaginables, pero cuando llega el momento de responder a preguntas filosóficas y explicar qué son las partículas elementales, la materia, el espacio cuántico, la luz, etc., el decidido físico se detiene, titubea y no sabe ya como dar cuenta de eso que cotidianamente hace. Y lo que pasa con el matemático y con el físico pasa con todos los científicos en general. Ello, como trataré de hacer ver, se debe ante todo a la peculiar naturaleza de las preguntas que se les plantean a los científicos o que ellos mismos se auto-formulan. Como puede fácilmente constatar, lo mismo sucede, *mutatis mutandis*, con el arte (¿Qué

es el arte?¿Qué es el placer estético?, etc.) y el artista se ve en problemas a los que no sabe dar respuesta, con la psicología (¿qué es la mente?¿Cómo se vincula con el cuerpo?, etc., etc.) y el psicólogo se siente confundido. De nuevo, eso pasa **con todas las actividades de primer orden**, no nada más con las de carácter cognitivo. La explicación de este fenómeno tiene una faceta simple, pero también una muy compleja. La simple consiste en señalar que lo que en casos así pasa es que se les plantea a los especialistas de las diversas áreas preguntas para las cuales no están preparados, preguntas para los que no fueron entrenados a responder, o sea, preguntas filosóficas. La faceta más compleja de la explicación tiene que ver con la idea de que tan pronto se pretende dar cuenta de su investigación al margen de la descripción de su trabajo y de la utilización que hace de su simbolismo, lo que se generan son cortos circuitos conceptuales, enredos de pensamiento, incomprendimientos, confusiones lógico-lingüísticas, esto es, rompecabezas filosóficos para los cuales no hay soluciones y, en caso de que las hubiera, ciertamente no sería el científico quien podría proporcionarlas. Es por eso que Ludwig Wittgenstein sostenía que no podemos hacer otra cosa que describir las aplicaciones de los signos, lo cual requiere la familiaridad con su contexto de trabajo, con sus tecnicismos, etc. Naturalmente, esta visión del asunto depende de una determinada concepción del lenguaje humano, una concepción que no puede formularse en otra terminología que no sea la de los juegos de lenguaje y las formas de vida.

Lo anterior, obviamente, vale por igual para la psiquiatría. Tenemos, una vez más, dos niveles discursivos: el del psiquiatra operante y el del psiquiatra filosófico o el del filósofo tradicional de la psiquiatría, esto es, alguien para quien la filosofía es también una actividad de primer orden. Al igual que los especialistas de otras áreas, por consiguiente, los psiquiatras y los filósofos de la psiquiatría van a generar enredos insolubles a través de descripciones capciosas, de preguntas incontestables, de planteamientos absurdos. El problema con la psiquiatría es particularmente grave por la sencilla razón de que está en juego el servicio que presta en tanto que rama de la medicina. De nuevo, asistimos por una parte al progreso psiquiátrico (aunque habría que matizar esto, porque lo que podría querer sostenerse es que hay progreso en farmacología, mas no necesariamente en psiquiatría) sin que por ello se hayan hecho inteligibles sus problemas, diagnósticos, explicaciones y demás. De hecho, lo que en este trabajo deseo sostener, tomando un caso concreto para ilustrar mi tesis, a saber, el caso de la así llamada ‘inserción de pensamiento’, es que la filosofía tradicional, esto es, la filosofía concebida en términos de problemas y soluciones, lo único que logra es volver incomprensible el trabajo psiquiátrico.

II) *Psiquiatría y filosofía de la mente*

Que hay graves problemas de incomprensión e ininteligibilidad en psiquiatría es algo que no requiere de mucha argumentación u observación para quedar

establecido. Ello se debe no al trabajo científico, propiamente hablando, de los psiquiatras, sino a las presuposiciones filosóficas que inadvertida o explícitamente se cuelan en sus esfuerzos de descripción y explicación de los problemas que enfrentan. Por ejemplo, los psiquiatras ni siquiera se han puesto de acuerdo respecto a si hay o no enfermedades mentales, si de lo que se ocupan es de disfunciones o más bien de desórdenes o de descomposturas de alguna clase. Las fuentes de datos de los psiquiatras son básicamente la conducta de los pacientes y lo que éstos dicen, así como las descripciones de quienes los rodean (padres, vecinos, maestros, amigos, etc.). No obstante, dado los formidables avances de la neurofisiología, el psiquiatra de manera natural vuelve la mirada hacia el estudio del cerebro, por lo que múltiples enfermedades mentales tienden a ser entendidas desde el punto de vista de la neurofisiología, que no es la fuente natural de información para el psiquiatra. El problema entonces es que, dado el marco filosófico usual, lo primero que irrumpe en el panorama teórico del psiquiatra es el famoso “problema mente/cuerpo”, un enredo filosófico para el cual, como es bien sabido, no hay ni solución ni expectativas de solución. El psiquiatra entonces se encuentra en una situación de desorientación total, lo cual es puesto de relieve por las diversas posturas filosóficas que se ve impelido a asumir. Por una parte, en general los psiquiatras son dualistas, puesto que reconocen de entrada la distinción “mente/cuerpo”, pero también son o pretenden ser materialistas, en el sentido de que muchos de ellos ven la solución a los problemas mentales en los tratamientos cerebrales exitosos que se puedan implementar. Son, como yo los llamo, ‘cerebristas’. La confianza del psiquiatra en el progreso de los estudios del cerebro los lleva entonces de manera natural a visiones reduccionistas o abiertamente eliminativistas de la mente, de la cual partieron. Por otra parte, al convertir a la neurofisiología en el eje de sus explicaciones los psiquiatras se entregan por completo a la farmacología. Todo esto da lugar a un caos conceptual y metodológico que deja confundidos a los psiquiatras y los obliga a trabajar, es decir, a diagnosticar a sus pacientes y a tratarlos sin estar realmente convencidos de que lo que están haciendo es lo acertado y lo correcto. Es importante, por lo tanto, tratar de hacer ver cómo es que se filtran no los errores factuales, puesto que éstos son corregibles, sino los absurdos filosóficos que desvirtúan la práctica psiquiátrica y sistemáticamente entorpecen su comprensión.

Con base en lo anterior, me propongo considerar un caso de fenómeno mental anormal y del modo como es contemplado y conceptualizado por filósofos de la mente que se ocupan de problemas de psiquiatría. Muy en particular, me concentraré en el por otra parte estupendo ensayo de G. Graham, “Auto-adcripción: inserción de pensamiento”.¹ De su contenido pasaré ahora a ocuparme.

¹ G. Graham, “Self-ascription: Thought Insertion” en *The Philosophy of Psychiatry*. Edited by Jennifer Radden (USA: Oxford University Press, 2004), p. 89-105.

III) *Auto-adscripción e inserción de pensamientos*

Visto mitológicamente, no cabe duda de que el fenómeno del que se ocupa Graham es realmente sorprendente. El problema es relativamente simple de exponer, pero para su mejor aprehensión es conveniente proporcionar primero algunas tesis o convicciones filosóficas que constituyen el marco dentro del cual la descripción del problema tiene sentido. Lógicamente, el punto de partida de Graham es la tesis de que es imposible que cualquier hablante que exprese o simplemente haga suyo un pensamiento no se percate de que es él quien tiene dicho pensamiento. Graham presenta esta convicción bajo la forma de un “principio filosófico”, que él denomina ‘principio de inmunidad de la auto-adscripción en presente’ y que dice lo siguiente: *es imposible para cualquier persona que se tengan o mantengan (entertain) pensamientos sin darse cuenta – en forma inmediata o auto-evidente – de que es ella quien está pensando esos pensamientos*. Sobre el *status* de dicho principio regresaré más abajo, pero por el momento quisiera brevemente concentrarme en la descripción del extraño fenómeno del cual se ocupa Graham y que, a primera vista, constituye precisamente un contraejemplo a su principio. El fenómeno es el siguiente: un sujeto (que en general sería un esquizofrénico) afirma que piensa en *A* (“pienso en Napoleón”) o que tiene el pensamiento *p* (pienso que estoy en Varsovia), pero afirma también que el pensamiento con el cual mantiene una relación de conocimiento directo (*acquaintance*) en realidad no es de él, sino de alguien diferente que, por así decirlo, lo está pensando por él (se supone que **en** él). El sujeto, por consiguiente, **tiene** un pensamiento que falla en ser de la persona que lo tiene, esto es, de él. En otras palabras, él falla en la auto-adscripción. Él no tiene un pensamiento que se auto-adscribe, sino un pensamiento que le es insertado por alguien diferente. Él está cognitivamente conectado con el pensamiento, pero otro lo piensa por él. Desde luego, que este “fenómeno” no viene aislado y por eso es que está asociado con la esquizofrenia. El sujeto tiene una “delusion”,² esto es, una creencia inquebrantable, inamovible, en algo que puede verse reforzado por “voces internas” y cosas por el estilo. Curiosamente, para Graham lo importante es ante todo determinar si el fenómeno de inserción de pensamiento constituye un contraejemplo del principio de inmunidad de la auto-adscripción o no.

Mi punto de vista es el siguiente: yo creo que la descripción que hace Graham del caso es absurda y por ende incomprensible. Deseo sostener que no hay tal fenómeno como el de “inserción de pensamientos” y pienso que si es difícil ofrecer un contraejemplo al principio de inmunidad es por el simple hecho de que éste es o tautológico o falso o absurdo.

² No hay un término en español que corresponda exactamente a la palabra inglesa, por lo que para la traducción se tiene que recurrir a una descripción.

IV) *Presuposiciones conceptuales erróneas*

Es evidente de suyo que antes de debatir en torno a cuestiones de orden factual es preciso discutir cuestiones de orden conceptual. O sea, antes de discutir si es o no posible el fenómeno de inserción de pensamientos y, *a fortiori*, si puede violarse el principio de inmunidad de la auto-adscripción en presente, hay que determinar si siquiera tiene sentido la descripción que se hace del caso. Para ello, lo que necesitamos es preguntarnos por las presuposiciones conceptuales del caso tal como éste es presentado. En otras palabras, tenemos que inquirir acerca de lo que tendría que suceder para que una descripción como la que hace el paciente, un diagnóstico como el que ofrece el psiquiatra y una hipótesis como la que propone el filósofo sean inteligibles y pasar entonces a tratar de determinar su valor de verdad. ¿Cuáles son, pues, dichas presuposiciones? Hay varias, pero quizá las más importantes son las siguientes:

- a) Pensar es una actividad especial.
- b) Los pensamientos están **en** la mente/cerebro y son **de** ella. Los pensamientos son como dardos o flechas que se pueden transmitir o transferir de una mente a otra. Estos “dardos”, claro está, pueden venir disfrazados con el ropaje del lenguaje, es decir, pueden revestir la forma de oraciones emitidas oralmente o escritas.
- 3) La mente/cerebro es una especie de radar que tanto emite como recibe información (proposicional).
- 4) Todos los fenómenos mentales, tanto los normales como los anómalos, tienen sus correlatos neurofisiológicos, que son estados cerebrales.

Todas esas presuposiciones, como tataré de hacer ver, son absurdas. Habría además que añadir una noción espuria de evidencia, que es de la que Graham se sirve para reforzar su punto de vista. Sin estas presuposiciones, todas ellas absurdas, la descripción de Graham, que yo tomaría como representativa del modo convencional de hacer filosofía, sencillamente no se entiende. Por último, hay que señalar que Graham emite una “hipótesis empírica”, sumamente vaga y esquemática, concerniente a lo que probablemente sería la falla neurológica del paciente, pero es interesante notar que su hipótesis es completamente independiente de su descripción de la disfunción mental de la que se ocupa la cual, aparte de fantástica, resulta no tener realmente otro sustento que el de la aceptación literal y acrítica de lo que el paciente afirma.

En resumen: las críticas a la posición de Graham son de dos clases. Están, en primer lugar, las observaciones filosóficas, de carácter conceptual, y está, por la otra, el escepticismo al que da lugar su tenue sugerencia de carácter empírico. Daré inicio a mi examen en el orden indicado.

A) *Pensar como una actividad*. En distintos momentos y a través de un análisis gramatical muy minucioso, Wittgenstein llamó la atención sobre diversos rasgos importantes de la noción de pensar que para nosotros son relevantes. En primer lugar, Wittgenstein enseñó que el concepto de pensar está internamente conectado con los de actividad y de uso del lenguaje. Esto es importante precisamente porque hace ver que, dado que las acciones pueden ser muy simples y el lenguaje que se emplee muy elemental (o al revés: acciones muy sutiles y lenguaje muy sofisticado), podemos afirmar que hay tanto pensamiento primitivo como pensamiento complejo. El punto es que la concepción común de pensamiento no permite explicar este abanico de posibilidades, todas ellas legítimas. Esto es algo que sólo se explica en términos de juegos de lenguaje y formas de vida. Los juegos de lenguaje son sistemas de comunicación asociados con prácticas humanas o, eventualmente y en un sentido derivado, con acciones que tienen un fundamento biológico. Un ejemplo nos será aquí útil.

Consideremos el comportamiento de leonas que van de caza. Es claro que no podemos explicarlo de un modo puramente mecánico. Vemos que se agazapan, que se esconden, que eligen un sitio particular para esperar a su potencial presa o para iniciar la persecución, que se reparten las actividades, etc. Es perfectamente legítimo decir que a través de sus acciones las leonas se comunican entre sí y, en esa misma medida, expresan pensamientos. Naturalmente, sus pensamientos son sumamente primitivos, extremadamente simples y tienen que ver con reacciones tan elementales como el estar alertas, el coordinarse y cosas por el estilo. Su sistema de comunicación es rudimentario en grado sumo: se compone de gruñidos, de rugidos y cosas por el estilo, pero cumplen su función. En el caso de los humanos, pensamientos primitivos como esos son más bien como el punto de partida en el proceso de interiorización del lenguaje. Lo interesante del caso es que, a diferencia de lo que pasa con el resto de los animales, a partir de cierto momento la expresión del pensamiento se lingüística y entonces nos fijamos más en la formulación verbal del pensamiento que en su expresión factual. Tendemos entonces a hacer la clase de aseveraciones que tan a menudo se hacen en filosofía, como por ejemplo que un pensamiento es el sentido de una oración, dado que la forma canónica de expresar pensamientos es de carácter lingüístico y se realiza vía oraciones. Todos podemos expresar pensamientos vía acciones, pero a partir de cierto momento de maduración las más de las veces lo hacemos vía el lenguaje. Más aún: una vez que rebasamos cierto nivel de sofisticación, cuando ya dejamos atrás el plano más básico de comunicación y expresión espontáneas, faciales, etc., nuestros pensamientos tienen que tener una formulación lingüística. Podemos expresar el pensamiento de que tenemos hambre de muchas maneras (gestos, muecas, movimientos, etc.), pero el pensamiento de que Diego Rivera era un gran muralista sólo lo podemos tener si empleamos el lenguaje. Así, pues, pensamientos mínimamente estructurados y elaborados son imposibles sin la previa asimilación de un lenguaje, pero eso no significa que no haya pensamientos primitivos, pensamientos pre-lingüísticos.

En segundo lugar, Wittgenstein criticó el procedimiento usual en filosofía consistente en apuntar a ciertas distinciones en las que se usa el verbo ‘pensar’ pero que, por estar mal trazadas, inducen a entender mal su significado, esto es, a entenderlo de un modo equivocado. Por ejemplo, se nos dice que nuestras acciones y nuestro discurso no son como los de autómatas, zombies, grabadoras, pericos, gente hipnotizada, etc., y que la diferencia entre ellos y nosotros es que ellos hacen y dicen lo que hacen y dicen sin pensar. Parecería seguirse que nuestro caso es enteramente diferente, esto es, nosotros actuamos y hablamos pensando lo que hacemos y decimos. Pero eso no es así. Diferentes tanto de la acción y el discurso sin pensamiento como de la acción y el discurso con pensamiento están la acción y el discurso normales, de los cuales no decimos ni una cosa ni la otra. Cuando uno va a su lugar de trabajo uno no se desplaza con el pensamiento “ahora estoy yendo a mi trabajo”. No es el caso que, cuando uno va a la tienda y pregunta por el precio de algún producto, formula la pregunta y además acompaña a dicha pregunta el pensamiento asociado. Tampoco es el caso, como veremos, que cada vez que alguien expresa algo por medio de oraciones automáticamente se auto-adscribe el pensamiento en cuestión, esto es, se dice a sí mismo tal y cual cosa. Ciertamente hay ocasiones en que así procedemos, pero ello se explica por el carácter especial de las circunstancias en que ello sucede. Regresando a la acciones y al discurso: actuamos sin pensar o sin pensamiento cuando actuamos de manera arrebatada, cuando no calculamos las consecuencias de nuestras acciones o enunciados y actuamos o hablamos pensadamente o con pensamiento cuando hacemos las cosas sopesando palabras, con sumo cuidado, poniendo mucha atención en lo que hacemos, concentrándonos en lo que estamos afirmando, etc. queda claro entonces que no es una dicotomía lo que se tiene que trazar cuando hablamos del pensar en relación con nuestras acciones y aseveraciones, sino una tricotomía, a saber, la tricotomía <actuar/hablar **sin pensamiento** – pensar/hablar **normales** – pensar/hablar **con pensamiento**>, de manera que afirmar que en todo momento, en cada ocasión en que hacemos o decimos algo estamos al mismo tiempo pensando lo que hacemos o decimos es decir algo falso.

Por último, tenemos que traer a la memoria que uno de los grandes méritos de Wittgenstein es haber dejado en claro que el lenguaje psicológico en general, y el lenguaje del pensar y del pensamiento en particular, están sometidos a una crucial asimetría, a saber, la que prevalece entre los usos en primera persona y los usos en tercera persona. Sin pretender ser exhaustivos, podemos decir que en primera persona los verbos psicológicos se usan para llamar la atención sobre uno, para expresar algo, para dar a entender algo, para indicar que uno es el sujeto de la adscripción, etc.; en tercera persona en cambio, dichos verbos sirven para describir la conducta contextualizada y significativa del sujeto para lo cual se recurre a criterios, con base en los cuales se aprendieron a emplear los verbos en cuestión. Así, si digo que alguien está pensando presupongo un contexto de disquisición, que se hicieron preguntas para las cuales el sujeto está buscando una respuesta, que

camina de cierta manera porque está preparando su clase, etc., etc. Pero ¿para qué sirve el verbo ‘pensar’ en primera persona o, dicho de otro modo, para qué sirve el ‘yo pienso’? La pregunta no es una adivinanza. Lo que se tiene que hacer es examinar casos concretos de aplicaciones normales de ‘yo pienso’. Vemos entonces que decir ‘yo pienso que *p*’ a menudo quiere decir ‘yo opino que *p*’, ‘yo me inclino en favor de que *p*’, ‘no estoy seguro pero yo aseveraría que *p*’ y cosas por el estilo. En todo caso, lo único que **no** se hace cuando se usa ‘yo pienso que *p*’ es ofrecer un reporte de un estado interno. Es simplemente falso que cuando alguien dice ‘yo pienso que *p*’ lo dice porque efectuó un acto de introspección, se auto-examinó y llegó a la conclusión de que estaba pensando que *p*. El verbo ‘pensar’ no es un verbo de experiencia. No se dice ‘pensé de las 4.00 pm a las 6.00 pm y luego cambié de actividad’. El verbo ‘pensar’ no es usado en relación con el tiempo como normalmente se usan los verbos de experiencia.

El análisis gramatical de Wittgenstein es desde luego mucho más rico de lo que estas notas podrían dar a entender, pero para nuestros propósitos bastan y nos permiten enfrentar la descripción que Graham hace tanto del supuesto fenómeno de inserción de pensamientos como del de auto-adscripción de pensamientos. Si lo que Wittgenstein afirma es correcto: ¿qué sentido podría tener lo dicho por Graham? Ya vimos que pensar no es una actividad especial, ni mental ni física, inclusive si, como el mismo Wittgenstein lo señala, el verbo ‘pensar’ es entendido como si fuera el nombre de una actividad auxiliar, una actividad que acompaña a todas nuestras demás actividades. Pero si eso es así, entonces ¿cómo podría darse el caso de que alguien hiciera en mí el pensar de un pensamiento que conozco directamente, en el sentido de que lo tengo ante mi conciencia pero no me lo auto-adscribo, por no ser yo quien lo piensa? La respuesta es: lo que Graham presenta como un cuadro lógicamente posible no tiene el menor sentido. Pensar no es algo que alguien haga al margen o independientemente de las actividades, lingüísticas y extra-lingüísticas, que realiza. La idea de un “pensar puro” es un mito filosófico más, fundado en el desconocimiento de las reglas de uso del verbo ‘pensar’. Por lo tanto, decir que alguien hace el pensar en mí es como decir que alguien habla dentro de mí o que cuando hago algo no soy yo quien lo hace, sino otra persona. Nada de esto tiene el menor sentido.

B) *Pensamiento*. Prolongando lo dicho más arriba, debemos ahora decir unas cuantas palabras sobre el concepto de pensamiento. De entrada sabemos que un pensamiento no es una entidad de ninguna índole. No puede ser una entidad mental por la sencilla razón de que dos personas pueden tener exactamente el mismo pensamiento y ello no podría ser el caso si cada quien tuviera “su” pensamiento. Un rasgo importante del pensamiento es el de ser esencialmente algo expresable por medio del lenguaje, por lo que no depende en nada de las imágenes, las sensaciones especiales, los estados cerebrales, etc., del sujeto que los tiene. Ciertamente decimos que un pensamiento es algo que se tiene, pero es obvio que en este caso no se

emplea el verbo ‘tener’ en el sentido de ‘poseer’. Los pensamientos no son “poseídos” por nadie, no tienen propietario. Que alguien tenga un pensamiento quiere decir en primera instancia que alguien expresa dicho pensamiento y ya sabemos que un pensamiento se puede expresar tanto a través de la acción (si es muy primitivo o elemental) como por medio de palabras (lingüísticamente). Pero sería un error brutal afirmar que entonces la formulación lingüística es la “traducción” al lenguaje natural de algo que nos pasa interiormente. No hay tal traducción, aparte de que no tenemos ni la menor idea de cómo se efectuaría ésta. Los pensamientos se vuelven realmente comprensibles cuando se conoce el trasfondo de las acciones del sujeto que expresa el pensamiento. Por último, es muy importante tener en cuenta algo que es bastante familiar, a saber, que uno puede equivocarse respecto al pensamiento que dice tener y que supuestamente conoce de manera directa (*by acquaintance*), así como otros pueden perfectamente bien saber qué pensamientos tiene uno. Graham no niega lo primero, aunque lo circunscribe al pasado o situaciones de percepción en donde sabemos de antemano que el error es posible, pero en cambio niega enfáticamente que pueda haber error de auto-adscrición de pensamientos en presente. Eso, sin embargo, es precisamente lo que afirmo que sucede a menudo. Uno mismo puede auto-corregirse o los demás pueden hacerlo por uno. Es común decir algo como ‘Me equivoqué. No era eso lo que quería decir’, lo cual significa que el pensamiento que tenía ante la conciencia (para expresarme filosóficamente) no es el que expresé verbalmente y esto a su vez que puede haber un error en la auto-adscrición de pensamientos. Si este error representa una violación al principio de inmunidad de Graham es un asunto sobre el que regreso más abajo.

Con base en lo expuesto, consideremos ahora el fenómeno, que Graham da por bueno, de inserción de pensamientos. Si un pensamiento no es una entidad: ¿cómo podría darse un fenómeno así? Si un pensamiento, caracterizado como queramos, es esencialmente algo que un sujeto **expresa**: ¿cómo puede “insertarse” en otra persona (en su mente, en su cerebro, en su espíritu o como se quiera decir)? La respuesta es obvia: no es que ello sea muy difícil de lograr; es simplemente que la propuesta misma no tiene el menor sentido. La propuesta adquiere sentido sólo si se toma literalmente lo que a todas luces es una metáfora. En el *Tractatus*, por ejemplo, Wittgenstein se sirve de una metáfora así. Dice: “Los hechos simples se pueden describir, pero no *nombrar*. (Los nombres son como puntos, las proposiciones como flechas: tienen sentido).”³ La frase ‘son como’ indica claramente que Wittgenstein está proponiendo una imagen para marcar la diferencia entre signos simples y signos complejos, pero nada más. En cambio, lo que Graham parece estar haciendo es tomar esa imagen para hacer de ella una lectura literal, con lo cual todo queda tergiversado. Es sólo si realmente los pensamientos fueran flechas o dardos, de naturaleza mental o lógica, que se podría jugar en la

³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción mía, 3.144.

imaginación con la idea de inserción de pensamientos. Sólo entonces habría algo así como “flechazos del pensar”. Pero salta a la vista que eso no pasa de ser un mero juegos de palabras.

Retomando nuestra caracterización del pensamiento, podemos ahora preguntar: ¿tiene sentido hablar de inserción de pensamientos? Sí, sólo que dicho sentido no tiene mucho que ver con el sentido que el esquizofrénico, el psiquiatra y el filósofo comparten. En condiciones normales, hablar de inserción es decir que algo es colocado en un nuevo espacio, quizá un poco a la fuerza. O sea, ‘insertar’ usado literalmente es un verbo que alude a un acto físico. Tiene un sentido claro preguntar, por ejemplo, ‘¿en dónde se insertó esa aguja?’. Pero cuando hablamos de pensamientos la idea de inserción no pasa de ser una imagen, un símil que no puede ser tomado literalmente. Los pensamientos no tienen ubicación geográfica, no están en ninguna parte y menos aún en el cerebro. No tiene el menor sentido preguntar por la ubicación de los pensamientos y, por lo tanto, menos aún por la ubicación de su inserción. Se puede, si se quiere, hablar de inserción de pensamientos, pero es claro que sólo en un sentido de asimilación de pensamientos, incorporación de pensamientos, etc. Por ejemplo, podríamos describir a alguien formidablemente persuasivo como alguien que logra “insertar sus pensamientos en las mentes de los demás”, pero lo que estaríamos diciendo sería precisamente que es alguien que, por su retórica, su personalidad, sus buenos argumentos logra que otros hagan suyos o adopten sus pensamientos, sus puntos de vista. Contra esta idea de inserción de pensamientos, desde luego, no tenemos absolutamente nada que objetar, salvo hacer la aclaración de que no es la noción que pretende usarse en contextos psiquiátricos y filosóficos.

C) *La naturaleza de la mente.* Si quisiéramos ilustrar por medio de filósofos concretos la discusión general en torno a la naturaleza de la mente quizá podríamos decir que, dejando de lado a Wittgenstein, los dos grandes protagonistas a partir de los cuales podemos clasificar a todos los demás son Aristóteles y Descartes. No creo que pudiera objetarse a la afirmación de que todos los problemas de filosofía de la mente contemporánea provienen del triunfo y de la evolución del dualismo cartesiano. Si no me equivoco, el problema de la inserción de pensamiento es justamente un caso particular de problemas generados por esa corriente filosófica.

En concordancia con lo que hemos venido sosteniendo, me parece que en lugar de preguntar, cartesianamente, qué es la mente lo que se debe hacer es más bien inquirir cuándo, por qué y para qué le adscribimos nosotros “psique” a un ser. El gran error a evitar es el de reificar la mente, interpretando ‘mente’ como si fuera un nombre propio. Un paralelismo interesante es el que se da entre ‘mente’ y ‘vida’. No es con una definición que vamos a entender lo que es la vida, pero si preguntamos de qué clases de cosas decimos que tienen vida acotaremos mejor nuestro ámbito de investigación y podremos llegar a una mejor intelección de lo que

ella es. Así, hablamos de vida cuando hablamos de movimiento autónomo, de reproducción (sexual u otra), de procesos digestivos, de crecimiento y así sucesivamente. Una vez que acotamos con relativa nitidez el ámbito de lo que tiene vida podemos ahondar en el estudio de la vida desde diversas perspectivas (bioquímica, fisiología, neurofisiología, vida grupal, etc.). Creo que un enfoque como este da resultados particularmente útiles en filosofía de la mente. Así, ya no preguntamos por lo que la mente es sino por lo que es tener una mente, esto es, por las facultades que despliega un ser vivo tales que para explicar su conducta tenemos que adscribirle una mente. Aristóteles habría considerado que cualquier ser que tenga sensaciones ya tiene una “psique”, pero en la actualidad no nos expresariamos de esas manera. En nuestros días se dice de algo que tiene una mente si manifiesta ante todo capacidades meditativas y cognitivas, si podemos adscribirle significativamente creencias y pensamientos, con todo lo que estas dos nociones entrañan. El caso paradigmático es evidentemente el de los seres humanos convertidos ya en usuarios maduros del lenguaje. Así, como ya se dijo, en lugar de preguntar por lo que la mente es lo que hacemos es detectar funciones y dependiendo de qué funciones exhiba diremos del ser en cuestión si tiene mente o no. Si el ser sabe hablar y calcula, añora, cree, imagina, etc., entonces decimos que tiene una mente.

Así entendido lo que es tener una mente, la idea de la mente como una especie de radar para el procesamiento de información se vuelve *ipso facto* incomprendible. Desde esta perspectiva, la idea misma de estar en la mente no pasa de ser una mera forma de hablar. Del hecho de que ‘mente’ sea un término que sirve para referir a un ser que despliega un conglomerado heterogéneo de funciones se sigue que en la mente no puede haber absolutamente nada y *a fortiori* no puede haber pensamientos. Preguntar algo como ‘¿qué es que una facultad tenga un pensamiento?’ no es preguntar nada significativo.

D) *El principio de inmunidad.* Llegamos por fin a lo que parece ser el eje central en la argumentación de Graham, a saber, la idea de un principio aparentemente imposible de violar, el principio (que ya mencionamos) de acuerdo con el cual no puede darse el caso de que una persona tenga un pensamiento y no sepa que lo tiene. Visto mitológicamente, el principio parece una verdad revelada: una mente tiene ante sí, en el campo de su conciencia, un principio y el mero estar consciente de dicho principio le indica que es ella quien lo tiene. Para Graham dicho principio es importante, porque él sostiene que la inserción de pensamientos **no** constituye una excepción o un contraejemplo. De entrada el “principio” suena plausible, pero examinémoslo un poco más detenidamente. Propongo, para empezar, que en lugar de hablar de pensamientos hablemos de dolores. ¿Qué diría en ese caso el principio? Lo siguiente: no es posible que alguien tenga un dolor y no sepa que es él quien lo tiene. ¿Qué clase de afirmación es esa y qué clase de problemas plantea?

Se plantean varios problemas. Consideremos primero el problema en relación con el “yo”. Desde esta perspectiva, el principio tiene dos lecturas, una benevolente y una inmisericorde. Empecemos con la interpretación benevolente. Si la idea de uno mismo ya está constituida, es decir, si la conciencia ya está unificada de modo que el sujeto sabe hablar tanto de su cuerpo como de sus estados de conciencia, entonces lo que el principio enuncia es una mera tautología: siempre que uno exprese un pensamiento automáticamente sabe que es uno quien lo expresa. De acuerdo con esta interpretación, lo que el principio enuncia es una perogrullada. Por medio de él no se nos está descubriendo ningún hecho especial, sino que simplemente se está enunciando una regla de uso para el lenguaje de las auto-adcripciones. Sin embargo, examinándolo más detenidamente parecería que lo que el principio afirma es más bien un absurdo, porque presenta como una imposibilidad factual lo que es una imposibilidad lógica. Preguntémonos: ¿qué tendría que pasar para que fuera posible que alguien tuviera un dolor y no supiera que es él o ella quien lo tiene? ¿Qué tendría que poder decirse para que algo así fuera factible, esto es, que tuviera sentido decirlo? Tendría que darse una situación tal en la que se dijera algo como “En este cuarto hay un dolor, pero no sé si es mío, si soy yo quien lo tiene”. Pero es evidente que esto es un sinsentido y es claro que lo que vale para las sensaciones dolorosas vale también para los pensamientos. Por lo tanto, el principio que estipula lo contrario también es un sinsentido, puesto que no pasamos de un sinsentido a una expresión con sentido sólo por añadir o quitar la negación. Así, el principio de inmunidad de la auto-adcripción en presente enuncia en el mejor de los casos una trivialidad y en el peor algo absurdo.

Pero consideremos brevemente el caso de animales superiores, esto es, de gorilas o de chimpancés o de delfines. Es claro que un animal como esos puede experimentar dolor pero no se sigue de ello que sepa que es él quien lo tiene por la sencilla razón de que no tiene una idea de sí mismo como el sujeto de ciertas experiencias. Nada más las tiene y lo manifiesta. En este caso el principio no es ni tautológico ni absurdo, sino falso. Cualquier animal puede tener un dolor sin que por ello sepa que es él o ella quien lo tiene, puesto que el animal no tiene una idea de su “yo”. Así, pues, estamos de acuerdo con Graham en que en el caso de los humanos no puede haber excepciones al principio pero por otras razones que las que él invoca, a saber, porque es tautológico o porque es un absurdo y en el caso de otros seres vivos el principio es sencillamente falso. Este, sin embargo, es un caso que no nos incumbe particularmente.

En estas condiciones ¿qué puede entonces querer decir que alguien tiene un pensamiento pero que no se lo auto-adscribe porque no es él quien lo piensa? ¿Estaríamos frente a una excepción al principio de inmunidad? La solución de Graham consiste en decir que no es una excepción porque en casos de inserción de pensamientos el sujeto no siente los pensamientos como suyos y, por lo tanto, aunque no se los adscriba eso no constituye una excepción al principio. Desde mi

punto de vista, sin embargo, Graham está equivocado, porque él responde en términos de verdad y falsedad a lo que de entrada es un absurdo y, por lo tanto, califica como falso algo que no es ni verdadero ni falso. Desde nuestra perspectiva la falla en la auto-adscripción sería posible sólo si estuviéramos frente a un caso de desintegración del “yo”, es decir, frente a lo que podríamos llamar una ‘re-animalización’ del sujeto, a un retroceso lingüístico extraño y de implicaciones insospechadas. Sobre esto regreso más abajo.

E) *Evidencia y conocimiento directo*. Este es un punto menor que sólo abordo para no dejarlo pasar sin comentarios, porque en última instancia constituye un error menor por parte de Graham. En su exposición, éste da cabida al caso de la inserción de pensamientos sobre la base de que no se puede cuestionar lo que el paciente dice porque él tiene un conocimiento directo del pensamiento de que se trate. Se asume que el pensamiento en cuestión no es de él, pero que de todos modos él lo tiene presente en su conciencia. Por así decirlo, lo percibe mentalmente. Mayor evidencia que eso no puede haber. Pero esto es un error. Las evidencias son compartibles, públicas. Evidencias que sólo una persona puede tener no son evidencias de nada. Es cierto que a menudo ofrecemos como prueba de que algo es el caso el testimonio de nuestros sentidos, pero precisamente cuando lo hacemos a lo que aludimos es a objetos perceptibles, no a cosas como *sense-data*, *qualia* y demás fantasmagoría filosófica. Percibir es, en condiciones normales, entrar en contacto cognitivo con algo externo a uno. Es entonces que ofrecemos como evidencia “lo que vimos”. Pero en el caso que nos ocupa esa no es la situación. Aquí lo que Graham llama ‘evidencia’ es algo que requiere de justificación epistémica y obviamente el sujeto que afirma que percibe directamente un pensamiento no está justificando su aserción. Esto es fácil de hacer ver: si le pidiéramos una justificación, él sólo podría ofrecer otra **del mismo carácter**, esto es, otro pensamiento, el cual a su vez requeriría de justificación y así al infinito. Por lo tanto, el argumento de que no podemos cuestionar el relato del paciente porque éste se funda en “evidencias” es completamente errado.

IV) *Conclusiones*

Si nuestras consideraciones no están desorientadas, podemos afirmar que como cuestión de hecho el supuesto fenómeno de inserción de pensamientos es simplemente inexistente. No hay tal cosa. Ahora bien, es importante entender que lo que nosotros estamos ofreciendo no es una prueba de no existencia: es más bien la demostración de que la narración que hace el paciente y que el psiquiatra da por buena es conceptualmente incoherente y por lo tanto lo que se afirma como el diagnóstico que se ofrece carecen por completo de sentido. De inmediato nos asalta entonces la inquietud: ¿qué tratamiento adecuado puede haber para un pseudo-fenómeno? La situación es semejante a la de una persona que al leer una novela en

la que a alguien está herido pretendiera elaborar un diagnóstico de la herida y ofrecer un tratamiento.

El resultado al que hemos llegado, sin embargo, por acertado que sea desde el punto de vista de la aclaración conceptual no es suficiente, porque independientemente de cómo se diagnostique al paciente lo cierto es no sólo que hay una persona que se expresa de un modo prácticamente ininteligible y que además actúa en concordancia con el mal que supuestamente lo aqueja, o sea, de manera anormal, sino que además hay quien le da crédito a su relato y, por así decirlo, le hace el juego. Pero hay un problema: si ya no vamos a interpretar el relato del paciente como éste lo presenta: ¿qué diagnóstico vamos a ofrecer nosotros del problema mismo? Graham sostiene que el enfermo está equivocado (además de los problemas prácticos que enfrenta) porque piensa que puede ser posible algo que no es posible, a saber, ser una excepción al principio de inmunidad. Más arriba ofrecí mi análisis de dicho “principio”, por lo que es obvio que estoy de acuerdo con él en cuanto a que el paciente se equivoca, pero difiero de la explicación que él da de por qué está equivocado. Independientemente de ello, sin embargo, vale la pena notar que también Graham siente la necesidad de ofrecer un diagnóstico que sea completamente independiente de la narración del paciente, la cual es inaceptable, inaceptable dado que no puede haber tal cosa como inserción de pensamientos. Pero entonces: ¿qué le pasa al sujeto? ¿Cómo explicamos su dolencia, su mal, su desorden psíquico que él equivocadamente interpreta como invasión mental e inserción de pensamientos? A mí me parece que la contribución de Graham para la comprensión cabal del fenómeno estudiado apunta en la dirección correcta a medias. Dice: “Ofrezco la hipótesis de que es controlando o regulando la memoria y la atención hacia el “yo” y hacia la situación de uno que el procesamiento de información subpersonal sirve como *locus* de control para la auto-atribución del pensar”.⁴ Yo pienso que señalar a la memoria y a la atención como ámbitos en los que se gesta el problema del que nos hemos ocupado es acertado. Desafortunadamente, Graham misma nulifica su propia hipótesis por cuanto le da una interpretación cerebrista: lo que él sostiene es que son descomposturas de las funciones cerebrales de memoria y de atención las causas últimas del desorden psíquico de inserción de pensamientos. Es en verdad una pena que todo el esfuerzo de reconstrucción y análisis termine en una vaga e inservible teoría de identidad psicofísica, puesto que es claro que al desembocar en ella se lleva la explicación a su punto final

Yo creo que la intuición de Graham es interesante y digna de ser tomada en cuenta, si bien así como fue expuesta resulta ser es inaceptablemente vaga e imprecisa y, como acabo de argumentar, él mismo la echa a perder al darle una interpretación cerebrista. En relación con su vaguedad, lo primero que habría que preguntar sería: ¿qué objetos de la memoria son los afectados? El daño no puede ser

⁴ G. Graham, *op. cit.*, p. 102.

de la memoria *in toto*, puesto que el paciente se expresa correctamente y por lo tanto por lo menos de las palabras no se ha olvidado. Su problema no es de Alzheimer. Pero entonces ¿cómo está afectada la memoria? Al respecto, Graham no dice nada, lo cual es comprensible porque si hubiera algo que decir ello sería el resultado de una investigación empírica, que no es lo que él está haciendo. Y, por otra parte, el cerebrismo que él hace suyo inevitablemente constituye a nuestros ojos el fin de toda explicación, puesto que es obvio que no podrá pasarse nunca a establecer ninguna clase de conexión legaliforme entre lo mental y lo cerebral.

Por mi parte, quisiera aventurar también un esquema de diagnóstico que, por las mismas razones que en el caso de Graham, no pasará de lineamientos sumamente generales. Concuero con Graham en que de uno u otro modo la memoria tiene que estar involucrada. Ahora bien, es menester aquí retomar una aclaración que hice en otro trabajo concerniente a la ambigüedad de ‘memory’, la cual quiere decir en español tanto ‘memoria’ como ‘recuerdo’. Si el paciente tiene problemas de recuerdos, entonces su problema es lingüístico, puesto que lo que le estaría causando dificultades sería el uso de los verbos en pasado. Empero, no parece ser este el caso. Por lo tanto, su problema tiene que ver con la facultad de la memoria, que es una facultad básicamente asociativa. El problema del paciente entonces tiene que ver con asociaciones erradas que él hace al hablar: él establece asociaciones equivocadas y eso da como resultado una descripción eminentemente absurda (en términos de la idea de inserción de pensamientos). Estas asociaciones equivocadas, sin embargo, están a su vez vinculadas no con imágenes ni con vivencias especiales, sino sobre todo con los sentidos de las palabras. El problema, sin embargo, no atañe a palabras sueltas. La confusión parece concernir más bien a reglas de usos de palabras, las cuales se mal interpretan. El sujeto habla bien pero interpreta mal sus propias palabras, porque entiende lo que dice en concordancia con reglas de uso diferentes de las que los hablante normales emplean. Por ejemplo, cuando él dice que A piensa en él o por él el pensamiento *p*, el sujeto interpreta el uso en tercera persona como si fuera en primera y a la inversa. El problema de inserción de pensamiento, por lo tanto, yo sugiero, es ante todo de carácter lingüístico.

Suponiendo que lo anterior tuviera algún viso de verdad, ello tendría implicaciones importantes, porque lo primero que habría que inferir es que el problema del paciente, quien en principio es un esquizofrénico, no tiene nada que ver con el cerebro, porque ¿qué parte del cerebro tiene algo que ver con las reglas de uso del lenguaje? Éstas tienen que ver con convenciones, no con nuestra neurofisiología. Es perfectamente imaginable que un enfermo describe su problema como inserción de pensamientos porque tiene cierta clase de confusiones pero que, no obstante, su cerebro esté en orden, y a la inversa: alguien puede tener un cerebro lastimado y no obstante no presentar el cuadro que presenta el esquizofrénico que se queja de invasión mental y de inserción de pensamientos. La opción cerebral, por consiguiente, no parece apuntar en la dirección correcta. No es por padecer de

problemas cerebrales que una persona presenta el problema de inserción de pensamientos.

Lo anterior hace suponer que la clave para el tratamiento de esta clase de padecimientos no tiene mucho que ver con las actividades cerebrales, sino con el fenómeno de interiorización del lenguaje. En este caso parece producirse o un retroceso en lo que fue dicho proceso, un regreso a etapas pasadas, o una aguda confusión en relación con lo que podríamos llamar ‘procesos semánticos’, confusiones de reglas que llevan a que se hagan descripciones que, en última instancia, son simplemente ininteligibles. También puede ser un asunto de conflictos entre creencias del sujeto, pero en todo caso este conflicto me parecería derivado del anterior. Lo importante es que, si esta forma de entender el asunto no estuviera demasiado desorientada y alejada de la verdad, entonces quedaría claro que el principal instrumento para el tratamiento del pseudo-problema de inserción de pensamientos sería la terapia, le tratamiento verbal, lingüístico, algo así como volver a enseñarle a hablar al paciente. Investigar esto, sin embargo, es tema de otro trabajo.