

LA FILOSOFIA ANALITICA Y LA ESPIRITUALIDAD DEL HOMBRE

G. E. M. ANSCOMBE

Se dice a menudo y con acierto que la «filosofía analítica» consiste en una serie de métodos y no de doctrinas. No obstante, existe, en cualquier caso, una postura filosófica extremadamente corriente entre los filósofos analíticos, que —sin ser peculiar ni universal— es tan común que se admite con frecuencia sin ningún tipo de reparos. Me refiero al rechazo de la idea de sustancia inmaterial.

Empezaré con una serie de observaciones históricas. En los tiempos modernos y también —creo— en la Edad Media, 'sustancia inmaterial' se ha equiparado con 'mente', 'espíritu', 'inteligencia' o 'intelecto', y 'alma' —por lo menos 'alma racional'—. Tanto es así que parece difícil evitar la ecuación. Pero no se debe olvidar que las Ideas de Platón eran sustancias inmateriales. Por lo menos, él las llamaba *ousíai*, es decir, seres —los únicos seres verdaderamente reales—, y aquella palabra *ousíai* es la que llegó a traducirse por «sustancia», tal como la utilizaba ARISTÓTELES. No debe olvidarse tampoco que el gran filósofo matemático FREGE consideraba que los números eran entidades objetivas e inmateriales, aunque él no usaba la palabra «sustancia» sino «objetos» al referirse a ellos.

Se puede decir, con todo, que ni las formas platónicas ni los números tal como los entendía FREGE son lo que nosotros llamaríamos «sustancia». El punto clave es el siguiente: las sustancias actúan. El mismo FREGE apunta que los números, si bien son objetos reales, no son *actuales* —'wirklich'—, lo cual está en estrecha relación con ser 'wirksam', es decir con ser activos, con tener efectos. En cuan-

to a PLATÓN, la concepción natural y original de las Formas es que no son activas: 'el devenir participa en el poder de recibir el acto y de actuar, pero ninguno de éstos concuerda en absoluto con el ser'¹. PLATÓN sólo pudo sugerir el modo en que las formas pueden ser el objeto del acto, al decir que saber una cosa es actuar sobre ella. No es necesario seguir con esta argumentación; en términos generales se entiende que las Formas platónicas no actúan. Las únicas sustancias inmatriciales propuestas en este sentido, con la connotación de un ser agente, son espíritus, mentes e inteligencias, que se consideran como términos equivalentes —véase cualquier antigua psicología racional de tradición escolástica, o incluso cualquier texto moderno que de alguna forma toque el tema de la sustancia inmaterial.

El concepto de materia se puede contrastar con un número de conceptos opuestos, como por ejemplo, materia *versus* forma, entidades concretas —es decir materiales— *versus* entidades abstractas (p. ej. clases). Pero en el caso de *sustancia* el contraste es el siguiente: materia *versus* espíritu.

Con todo, sigo pensando que la sustancia platónica, la Idea o Forma, reviste una importancia en la tradición por la cual se llegó a considerar el intelecto como sustancia inmaterial. Porque aquello que era capaz de llegar a la captación de esos seres inmatriciales, las Formas, tenía por fuerza que ser inmaterial también: el alma, dice PLATÓN, tiene *afinidad con* las formas.

Esto nos recuerda un argumento antiguo y muy conocido a favor de la naturaleza inmaterial de la mente. El pensamiento y el entendimiento son inmatriciales porque ningún acto de una parte corporal *es*, de hecho, pensamiento o entendimiento. El pensamiento no constituye la actividad de ningún órgano del cuerpo. Puesto que en sí es inmaterial, debe por necesidad ser el acto de una parte inmaterial. Pero, ¿por qué se dice que el pensamiento no es la acción de una parte del cuerpo? Este *dictum*, en efecto, sería rechazado por un gran número de filósofos analíticos modernos, que consideran que el pensamiento equivale a acontecimientos cerebrales. ¿Se suponía, entonces, que se había observado que el pensamiento no es la acción de una parte corporal? ¡Ciertamente no! Porque no se puede empezar a describir una acción de observar, *ni siquiera*

1. Sofista 248 c.

observar lo contrario, es decir, el pensamiento como acción de una parte del cuerpo. En cualquiera de los dos casos, ¿qué es lo que se observaría exactamente? Aquí debo referirme a un hecho conocido, aunque no suficientemente. Los antiguos y los medievales establecían la dicotomía entre materia y mente de forma distinta a como actualmente se hace. Si no me equivoco, la fuente de la nueva dicotomía es DESCARTES, y el *Locus classicus* del cambio es la Segunda Meditación. En los comienzos de aquella meditación, DESCARTES considera los conceptos de nutrición, movimiento y percepción como atributos del alma. Esto seguramente extrañará a un filósofo moderno. Ciertamente, se puede decir inteligiblemente que la sensación pertenece al dominio de lo mental y así se adscribe al alma. Pero, ¿y la nutrición y la percepción? Aquí DESCARTES está refiriéndose a su herencia aristotélica: la nutrición y el movimiento son características de los seres vivos, no menos que la sensación; por tanto, se consideran como actividades del alma: la nutrición como actividad del alma vegetativa, y el movimiento, del alma animal. Esto no quiere decir que no sean asimismo actividades del cuerpo: son actividades de cuerpos *qua animados*. Por consiguiente, son asimismo actividades materiales, y ciertamente no pueden producirse sin un cuerpo en el cual se han de producir. Dos páginas más adelante, DESCARTES ya efectúa una separación entre sensación y cuerpo, mediante su método de la duda: duda acerca de la posesión de su propio cuerpo, pero es incapaz de dudar acerca del hecho de que oye, ve, etc., o por lo menos de que *parece* que está experimentando estas sensaciones —y esto, nos dice ahora, ¡es en lo que realmente consiste tener sensaciones!—.

Se ha efectuado con éxito tremendo un malabarismo. Mientras que la nutrición y el movimiento son ahora puramente materiales, la sensación mecánica por su parte no requiere esencialmente el cuerpo: los actos del alma, de la sustancia inmaterial, son todos esos estados y acontecimientos psicológicos que se expresan en una *indubitable* primera persona del presente de indicativo: «siento dolor», «veo», «oigo», «tengo imágenes», «quiero», «espero», «reflexiono». Se trata aquí de subespecies del «cogito», «pienso». Se supone que son inmunes a los poderes disolventes de la duda cartesiana. Y *ahora* la divisoria entre mente y materia es la divisoria entre lo que puede expresarse mediante la primera persona del presente de indicativo de un «verbo psicológico», y lo que no puede

expresarse de tal modo. Pero el atributo de la inmaterialidad, el carácter de ser una sustancia inmaterial, queda arrastrado hacia la nueva concepción del alma. A un filósofo medieval le hubiera extrañado oír hablar de la sensación y de las imágenes mentales como inmateriales. Su atribución al alma, creo, de ninguna manera conllevaba esta implicación; hasta que DESCARTES, de un golpe, dio vuelta al argumento.

En la actualidad, la creencia en la mente inmaterial se asocia exclusivamente con el dualismo cartesiano. Parece haber, para los filósofos, tres opciones: mantener algún tipo de dualismo cartesiano, cosa que hacen algunos filósofos analíticos; creer en la identidad de todos los estados y acontecimientos mentales con estados y acontecimientos cerebrales; o adoptar la postura conductista, es decir, la doctrina de que todos los estados y acontecimientos mentales pueden explicarse reductivamente en términos de conducta humana.

En este momento quiero llamar la atención sobre este punto: la idea de la naturaleza inmaterial del alma se halla casi disociada de sus fuentes originales, y asociada exclusivamente con una concepción de lo que se expresa mediante un verbo psicológico en la primera persona del presente indicativo, en uso asertórico serio. Puede que alguien quiera rechazar esta noción de sustancia inmaterial, pensando que con su rechazo se soluciona toda la cuestión de la inmaterialidad del alma. Si es así, entonces se puede creer que cualquier metafísica de la espiritualidad de la naturaleza del hombre queda asimismo desacreditada. GOETHE escribió:

«Edel sei der Mensch, hilfreich und gut.
Den das allein unterscheidet ihn von allen Wesen».
(«Noble sea el hombre presto a la ayuda y bueno,
pues sólo esto le distingue de los demás seres».)

Expresaba así la idea de que no hay ninguna dignidad humana metafísicamente determinada, poseída igualmente por el bueno y el malo. Podríamos formular una pregunta como la siguiente: ¿es la espiritualidad una cualificación como la sabiduría o la virtud, a la cual puede aspirar el hombre, o de hecho pertenece a su sustancia?

En mi descripción de las opciones aparentemente viables para los filósofos analíticos actuales, he omitido a WITTGENSTEIN. La mayoría de la gente que no le ha seguido muy de cerca suelen clasificarle como conductista, por lo que no parece ofrecer ninguna posibilidad

diferente. Es cierto que su llamado 'conductismo' es considerado como algo especial, denominado 'conductismo lógico', puesto que parece estar vinculado con cuestiones acerca de la manera en la cual ciertas palabras, como, por ejemplo, «dolor», reciben y manifiestan su sentido. No obstante, se supone que esta cuestión está relacionada con una forma de conductismo, y que por lo tanto se trata de la negación de 'lo interno'.

WITTGENSTEIN y los que intentan seguirle de cerca niegan que sea un conductista. Para otros, el asunto parece quedar oscurecido, por una cierta ambigüedad: la falta de una declaración abierta en torno a lo que parece englobar la totalidad de las alternativas. ¿Pensan WITTGENSTEIN y sus seguidores que los acontecimientos mentales son acontecimientos materiales? No. ¿Creen que se trata de acontecimientos que se desarrollan en una sustancia inmaterial? Ciertamente no. Entonces si no creen en el conductismo, ¿en qué creen?

Citaré el pasaje en el que WITTGENSTEIN parece atacar más claramente el concepto de espíritu. Se trata de sus *Investigaciones filosóficas*, 1.^a parte, n.º 35. Ha introducido la idea de indicar la forma de un objeto, y no su color. Porque cuando captamos una definición ostensiva —una explicación de una palabra al indicar su objeto— tenemos que saber qué es aquello que estamos indicando: si la forma del objeto, o la materia que lo compone, o su color, o cualquier otra cosa. Cito:

«Repito: en ciertos casos, especialmente cuando uno indica 'la forma' o 'el número', hay experiencias características y maneras de considerar —características porque vuelven a ocurrir a menudo (aunque no siempre) cuando la forma o el número son 'significados'. Pero, ¿se conoce una experiencia característica de indicar una pieza en tanto que pieza de un juego? De la misma manera alguien puede decir: «Me refiero a que esta *pieza* se llama el 'rey', no a este pedacito de madera al cual señalo con el dedo».

La respuesta a la pregunta formulada en este pasaje es, claramente, *no*. Por tanto no tiene que haber una particular experiencia característica de una acción de indicar *este* aspecto o carácter de una cosa, en vez de *aquél*. Cuando hay una experiencia característica, digamos p. ej. asociada con 'significar la forma', no ocurre en todos los casos en los que yo 'significo la forma'. Y aunque hubiera una experiencia que ocurriese en todos los casos, dependería de las

circunstancias, es decir de lo que hubiera ocurrido antes y después de la indicación, de si decimos que nuestra indicación se refiere a la forma, y no al color (Ibid.).

Es decir, no hay una experiencia tal que *identifique* una acción como la de indicar, digamos, el color. Buscamos alguna cosa singular a la que se refiera esta frase, algún acontecimiento al que siempre se relacione, y no lo encontramos. Dice WITTGENSTEIN a continuación:

«Y hacemos aquí lo que hacemos en un gran número de casos similares: porque no podemos dar una sola acción del cuerpo a la que llamemos indicar la forma (en oposición, por ejemplo, al color), decimos que a estas palabras corresponde una actividad *espiritual*. Allí donde nuestro lenguaje sugiere un cuerpo y no hay ninguno, quisiéramos decir que hay un *espíritu*».

Esto se parece a un ataque general contra la idea de espíritu. Se aplica, sin embargo, sólo a aquellos casos en los que nuestro lenguaje nos 'sugiere un cuerpo' —por ejemplo, alguna acción corporal como en el caso de la frase «indicar»— pero realmente no hay ninguno.

Se aplica, por ejemplo, al lenguaje de la imaginación; al 'oír una melodía rondando en la cabeza', al 'ver tal o cual cosa ante uno', como si la imaginación fuera otro *medium*. Nuestro lenguaje 'sugiere un cuerpo y no hay ninguno'. Desde DESCARTES, tenemos la inclinación de hablar aquí de espíritu, o de mente, o de alma. Pero es como si este espíritu o mente fuera algún tipo de materia, por así decirlo materia inmaterial, un medio etéreo refinado en el que ocurren cosas.

Es muy característico de este tipo de filosofía de la mente asemejar todo aquello que es mental a la percepción, a la sensación. Entre los empiristas ésto es muy explícito. LOCKE y HUME hablan de 'sensación externa' y de 'impresiones' (LOCKE utiliza la palabra «ideas» de modo equivalente) de la sensación por una parte, y, de otro lado, de sensación interna y de impresiones de reflexión. Los objetos de la sensación interna se clasifican, más o menos, como percepciones o voliciones que aparentemente nos son dadas como objetos de un tipo de percepción. Uno que todavía quisiera hablar, a modo de los cartesianos, de la sustancia que piensa, concebiría entonces esta sustancia como un tipo de medio en el que la sensación interna percibe la ocurrencia de tales acontecimientos. Este medio

de la mente, así concebido, es con rigor caracterizable como 'materia inmaterial'. Y es este tipo de concepción la que tenemos cuando, como dice WITTGENSTEIN, 'nuestro lenguaje sugiere un cuerpo y no hay ninguno', de modo que queremos hablar de *espíritu*.

No está presente una concepción como ésta desde el principio, cuando hablamos del *pensamiento* como una actividad no material. Cualquier descripción del pensamiento que suene a una concepción material, como por ejemplo, «coger una idea», «captar», «reparar», nos parece una metáfora. En contraste, no hay *metáfora* en el caso de 'contemplar un paisaje', o de 'oír el tono de su voz', cuando se trata de un recuerdo vivido. Se trata del uso secundario de los verbos de 'sensación' y tal uso constituye la expresión *primaria* de tener imágenes.

Hablar del pensamiento, por otra parte, no es ni metafórico ni una cuestión del uso secundario de palabras. Cuando yo le expreso mi pensamiento a otro, él tiene que entender las palabras que utilizo en el sentido que les da el contexto. Así que la sugerencia de que el pensar es una actividad inmaterial no se basa en la idea de una actuación cuasi corporal que al mismo tiempo no llega a ser corporal. El pensar tampoco es una actividad cuasi corporal.

Pero cuando tenemos el argumento: el pensar no es la actividad de ninguna parte del cuerpo, por tanto es la actividad de una «parte inmaterial», entonces llegamos al 'lenguaje que sugiere un cuerpo'.

Este argumento sugiere que la acción de pensar es la actividad de una parte —como si fuera de un órgano—.

Pero, ¿por qué no decir que es la actividad del hombre, del ser humano que origina el pensamiento? Es posible que al decir esto se nos pueda preguntar: ¿*dónde* lleva a cabo el hombre esta actividad? Aquí, otra vez, el lenguaje 'sugiere un cuerpo'. No se trata, por supuesto, de la inexistencia de un cuerpo, puesto que el hombre es un cuerpo, pero *no hay un cuerpo que realice la actividad para la que parece requerirse un cuerpo*.

Este punto es válido por supuesto en el caso de 'indicar el color en oposición a la forma'. El papel desempeñado es el de una *acción* de indicar tan diferenciada, que queda determinado el objeto. La acción física no logra esto, así que buscamos una acción de indicación, por así decirlo, mental, que sí lo logra. De modo semejante, no hay una ubicación del pensamiento *a modo* de la ubicación de los procesos de una máquina en las partes de la máquina —y por tanto

buscábamos una ubicación no dimensional en un medio mental—. Y nos imaginábamos que lo habíamos encontrado mediante nuestra conciencia del pensamiento. Pero esto sólo significa lo siguiente: mediante una reflexión acerca del acontecimiento de pensamientos, tal vez mediante la reflexión de que nuestra misma reflexión es un acontecimiento del mismo tipo. Como ya he dicho, esto se ha asemejado, equivocadamente, a, por ejemplo, «la conciencia del sonido».

Incluso en esta forma de reflexión meditativa, el pensamiento se parece todavía menos a una sensación, y muchísimo menos a una acción física, que lo que queda sugerido con esta idea de la *conciencia de la actividad de una parte inmaterial*.

Volvamos a la acción de indicar. WITTGENSTEIN contrastaba la acción de indicar la forma (en oposición al color), con la de indicar la silla (en oposición a la mesa). Pero el hecho de que la acción física de indicar sea una acción de indicar no es una descripción física de la acción. Supongamos que encontramos un palo recto. Está colocado en una posición determinada y, por lo tanto, está indicando una dirección determinada. O, mejor dicho, en dos direcciones opuestas; o, si se quiere, en ninguna dirección, si significamos la manera en que los hombres apuntamos con el dedo. La fuerza del contraste de WITTGENSTEIN no reside en el decir: indicar un objeto físico es una acción física, mientras que indicar un color (digamos) es otra cosa distinta. Pudiera haber dicho: indicar este color y no aquél se ha de contrastar con indicar el color en oposición a la forma. Dado que alguien está indicando objetos físicos, la acción de indicar un objeto determinado se diferencia físicamente de la acción de indicar otro distinto, porque se trata de una diferencia en la dirección. Pasa lo mismo con la indicación de los colores distintos. Pero una diferencia de este tipo, incluso si ocurriese, no identificaría el objeto indicado como un color en oposición a un tipo de materia. Pasaría igual que lo que ocurre con el caso de alguna experiencia característica. «Dependería de lo que hubiese ocurrido antes y después de la indicación, de si decíamos que se trataba de una indicación de la forma, y no del color» (*Loc. cit.*).

¿De qué depende el que haya ocurrido antes o después de la indicación? Una cosa imprescindible es que quien indique posea el concepto de «color»; la única garantía de esto es el hecho de que hable un dioma en el que este concepto esté representado. Dado

este presupuesto, se ha de contar con una situación en la que algo es, o puede ser, logrado, mediante la indicación del color: que alguien combine o intente hacer una combinación de colores, por ejemplo, o que alguien aprenda una nueva palabra que significa un color determinado, pudiendo ahora utilizarla correctamente, mientras que antes no era capaz de hacerlo.

Lo que tenemos, pues, no es un acontecimiento singular que de alguna forma tiene el carácter de ser una acción de *indicar un color*, sin importar el contexto en el que se desarrolla la indicación, sino una serie de acontecimientos conexos de tal forma que la acción física de indicar pasa a ser una indicación de un color. Empezábamos con el hecho de que ninguna acción corporal *como* tal era capaz de ser esta acción de indicar un color, y luego nos apartamos del intento de buscar una acción mental singular que tenga que acompañar o informar a la acción corporal, y hacer de ella lo que de por sí no era capaz de ser. Si aceptábamos la crítica de WITTGENSTEIN, entonces rechazábamos cualquier concepción que se parezca a ésta, como si de hecho fuera algún tipo de acción inmaterial, parecido a una acción corporal, sólo que sin cuerpo. Esa concepción de la mente y del espíritu, así como de su actividad, decía WITTGENSTEIN, les hacía aparecer como demasiado parecidos al cuerpo y a sus acciones. La diferencia, de hecho, era mucho mayor de lo que se podía suponer, de aceptar un panorama así.

Nos encontramos ahora ante dos posibles caminos. El primero es, por así decirlo, una reducción. Explicaré lo que quiero decir con esto, con la consideración de los hechos que se refieren a dos *verbos* corrientes, como son «pagar» y «ganar». La determinación cuasi reductiva del concepto de pensar procede de una analogía entre el verbo «pensar» y los usos de verbos tales como «pagar» y «ganar».

Cuando alguien paga algo, siempre lo hace mediante un acción, por ejemplo, mediante la entrega de algunas monedas. Claramente, la acción que vale como un acto de satisfacción de un pago ha de estar inserta dentro de las costumbres de una comunidad, y debe darse en una situación que ejemplifica dichas costumbres. Sin este contexto, la acción física no constituiría, de por sí, el acto de pagar. Existe una diferencia entre pagar y ganar. También es cierto que el concepto de ganar está vinculado a una práctica, a todo lo que entraña la práctica de un juego de competición en los que alguien gana. Lo que no existe es una acción de ganar, un proceder a ganar. «Ga-

nar» no es el nombre de un procedimiento, aunque se puede asignar un momento particular en el que alguien llevó a cabo una acción que dio lugar a una victoria en un deporte o en un juego. Piénsese, por ejemplo, en el salto ganador en una competición de atletismo. Aquel salto se constituye en salto ganador porque ningún otro competidor ha sido capaz de igualarlo; por tanto, pudiéramos decir que con ese salto nuestro competidor *ganó*. De todos modos, el ganar en sí no es una acción que se lleva a cabo, cosa que sí ocurre con el caso de pagar una suma de dinero.

Un tratamiento cuasi reductivo del pensar intentaría hacernos creer que el verbo «pensar» se puede explicar de un modo semejante. A veces, un pensamiento, en el sentido de aquello que se piensa, se expresa mediante una actividad material llevada a cabo por una persona, hablando o escribiendo, por ejemplo, o por medio de un gesto u otro tipo de comportamiento. Se puede hasta observar a otra persona en el acto de estar pensando algo: «este lápiz no funciona muy bien pero, vamos, me sirve», se ve una forma de conducta. Si aquella persona formula su pensamiento después mediante el uso de palabras, puede que esté utilizando palabras para dar sentido a su comportamiento, igual que si se utilizan ciertas palabras para explicar el sentido de otras palabras. Así que un comportamiento determinado puede considerarse en términos de haber tenido tal o cual pensamiento, *tanto* como lo puede su expresión verbal en una frase. Cuando se emite una frase, o se lleva a cabo cualquier otro tipo de conducta semejante, el pensamiento en cuestión no necesita ser un acontecimiento o proceso que acompañe a dicha conducta: de hecho, cuando los pensamientos acompañan a unas frases, generalmente se trata de *nuevos* pensamientos.

A menudo, hay cierta actividad material o varios fragmentos de actividad material, a los que uno se puede referir cuando se dice que alguien posee ciertos pensamientos. La declaración es una interpretación de esta actividad, que puede ser completamente cierta. Al decir esto, describimos la operación de 'pensar' en tal declaración. Esto es, más o menos, el camino que siguió GILBERT RYLE en sus últimos años, cuando dedicó muchísimo tiempo a pensar en torno al tema del pensar.

Naturalmente, lo que yo llamo 'cuasi-reductivo' requiere que haya alguna actividad material con referencia a la cual podamos hablar del acto de pensar. Y así a RYLE le quedaba un problema especial,

que él llamaba «El pensador» en honor a la escultura de RODIN; aquí no hay ninguna realización de una actividad pensante, sino sólo pensamiento. Por eso RYLE tuvo que construir toda una teoría nueva.

Cuando alguien indica el color (como opuesto a la forma), hay un acontecimiento material que tiene un significado determinado. Hay un gran número de acontecimientos materiales con el mismo significado. Y los significados a veces se refieren a puntos en el tiempo, cuando sólo los más mínimos acontecimientos materiales eran relevantes, o incluso cuando no existían ni siquiera acontecimientos materiales para los cuales existieran significados. Hay una referencia de este tipo de significado relacionado a un tiempo, cuando una persona dice: «En ese momento tuve el pensamiento X». En verdad, no parece importar mucho el que haya habido algún pequeño acontecimiento material o ninguno. En cualquier caso, aquello contrasta mucho con un hecho evidente de 'pensamiento visible', como el siguiente: alguien, por ejemplo, está haciendo un rompecabezas y quiere decir que acaba de tener el pensamiento «puede que se coloque la pieza en este sitio, sólo que en la posición contraria». El jugador está intentando colocar la pieza en un sitio determinado; de repente cambia su modo de fijarse en la pieza, da un pequeño salto, gira la pieza en la mano y trata de encajarla. Contrástese este comportamiento con el caso de una persona que cierra un poco los ojos o sonríe repentinamente, pero es ella misma la que nos dice que acababa de tener cierto pensamiento acerca del teorema del binomio. Ahora bien, ¿debemos atribuir tanta importancia a los acontecimientos materiales que ocurren en el momento de pensar, a la hora de explicar el concepto de pensar? Sólo en el caso de hacerlo podríamos considerar que estos pocos fenómenos realmente marcan una diferencia.

Este es el caso si tomamos los verbos 'ganar' o 'pagar' como modelo. Si consideramos el 'pensar' de forma análoga a 'pagar', tiene que haber una acción que es la de pensar tal y cual cosa, aunque no sería la misma en diferentes circunstancias. Pero puede que no haya tal acción. Si consideramos «ganar» como nuestro modelo, salimos algo mejor parados, porque no tenemos que llamar a nada acto de pensar. Puesto que incluso se puede ganar por abandono de los otros competidores, de tal forma que ni siquiera existe el acto de ganar, este modelo puede parecer adecuado en el caso en el cual

no hay ninguna acción en el momento del pensamiento. Con todo, al seguir esta línea de argumentación, nos encontramos inexorablemente con aquellos casos de pensamiento que no tienen nada que ver con las circunstancias del pensador ni con ninguna de las actividades que está llevando a cabo en este momento.

Estas son las dificultades del programa reductivo o cuasi reductivo. ¿Cuál es, pues, el otro camino? Bueno, podemos describir los múltiples usos del verbo «pensar», y esto incluiría el asignar locutores de distintos pensamientos a tiempos particulares, sin tomar en cuenta que haya habido o no acontecimientos en esos tiempos, la totalidad de los cuales, materialmente, «sustenta» al pensamiento.

De hecho, la diferencia entre *ningún* acontecimiento material y algún pequeño espasmo u oscilación no tiene importancia. Tampoco está este punto especialmente relacionado con el papel de los acontecimientos materiales tal como lo concebía DESCARTES. Algunos han pensado que la ocurrencia de una imagen o de unas imágenes mentales era esencial al pensamiento; pero puede ser que no se encuentre en absoluto nada de este tipo. Ni siquiera la experiencia del más pequeño suceso mental que ocurriera en el momento que uno dice ser el momento preciso en el que le sobrevino un pensamiento determinado.

Es decir, el intento de buscar algunos acontecimientos que supuestamente sustenten el pensamiento en un momento determinado, es un total error. Diría un dualista en este momento: «¡Justamente! Ahora comprendes que hay un acontecimiento inmaterial, lo cual demuestra la existencia de una sustancia o medios inmateriales en el que estos acontecimientos inmateriales tienen lugar».

A esto podríamos contestar: «¿Justamente en este tipo de ocasión, cuando existen pocos o ningún evento ajeno?» Ciertamente la naturaleza inmaterial del pensamiento está ahí, incluso cuando hay un acontecer palpablemente material que se puede identificar como el contecer de un pensamiento. Me refiero, por ejemplo, a cuando se buscan unos fines mediante el manejo inteligente de las cosas, a la luz de un conocimiento científico o de un conocimiento directo completo. O cuando hay una manipulación de signos en un cálculo rápido efectuado sobre el papel. Y en estos casos no hay ninguna razón para creer que esta inmaterialidad del pensamiento entraña el acontecer de un evento inmaterial en un medio material.

En suma, la concepción precartesiana, es decir, la originalmente

platónica, es la concepción correcta. Para citar una frase que escuché de labios de JÉRÔME LEJEUNE: «Me dicen que no encuentro ningún alma en la punta de mi bisturí. Yo me pregunto: ¿podré encontrar las matemáticas en la punta de mi bisturí?». La inmaterialidad del alma consiste, en el fondo, en el hecho de que no se puede indicar ningún carácter o configuración material que equivalga a la verdad.

Este pensamiento se parece más a un título bajo el cual caben muchos pensamientos, los frutos de muchas investigaciones, que a la conclusión de un artículo. Pero ya queda esta idea implícita en la consideración de que la acción física de indicar algo, considerada puramente como acción material, ni siquiera constituye una acción de indicar: sólo representa el hecho de que un dedo, digamos, traza una línea determinada. De todos modos, el indicar algo puede ser un fenómeno de la vida puramente animal.

Decimos que no podemos encontrar ninguna acción de indicar que con respecto a su diferencia física tenga que ser una acción de indicar la forma en oposición al color. (Se podría establecer aquí por supuesto, una *convención* con toda facilidad). Es decir, en el sentido de que la acción de apuntar a *este* color en contraposición de aquél tiene que ser la acción de apuntar en dirección contraria. Porque los colores no han de hallarse en el mismo sitio.

Ahora bien: si esto es cierto, podemos decir que el hombre, *qua* cuerpo, no puede ser descrito como indicando el color en vez de la forma. Porque la acción de indicar el color es ciertamente un acto corporal, pero no es cuanto acto corporal que recibe la determinación de indicar un color. Esto no significa que tengamos que postular *otro* acto de indicar, que sería llevado a cabo por otro tipo de sustancia: la inmaterial. Este camino hacia el concepto de 'espíritu' está implícitamente criticado por WITTGENSTEIN. Pero *si* podemos decir que este acto corporal es un acto del hombre *qua* espíritu.

¿Qué sacamos de provecho con decir esto? ¿Hemos hallado una explicación, quiero decir, una hipótesis explicatoria? No. De hecho, no obstante, en ciertas circunstancias puede ayudar a explicar el concepto de espíritu.