Cuadernos de la Cátedra

LUDWIG WITTGENSTEIN

6/2021

Taking the Wittgenstein Turn
Tomando el giro de Wittgenstein

Danièle Moyal-Sharrock



Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es). Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial. La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

Cuadernos de la Cátedra

LUDWIG WITTGENSTEIN

6/2021

Universidad Veracruzana
Secretaría Académica

Centro de Estudios e Investigaciones en
Conocimiento y Aprendizaje Humano

Universidad Veracruzana

Martín Gerardo Aguilar Sánchez
Rector

Elena Rustrián Portilla
Secretaria Académica

Juan Ortiz Escamilla
Director General de Investigaciones

Ara Varsovia Hernández Eslava
Coordinadora del Centro de Estudios e Investigaciones
en Conocimiento y Aprendizaje Humano

Emilio Ribes Iñesta
Coordinador de la Cátedra Ludwig Wittgenstein

Lizbeth Pulido Avalos
Encargada de la Secretaría Técnica de la
Cátedra Ludwig Wittgenstein

Taking the Wittgenstein Turn

Tomando el giro de Wittgenstein

Danièle Moyal-Sharrock

Cuadernos de la Cátedra Ludwig Wittgenstein
6 / 2021

Conferencia presentada en el marco de la Cátedra Ludwig Wittgenstein, 2021

Traducción al español: Carlos Ibáñez Bernal
Cuidado editorial: Jesús Guerrero

Primera edición, 2 de diciembre de 2021

© Universidad Veracruzana
Centro de Estudios e Investigaciones
en Conocimiento y Aprendizaje Humano
Agustín Melgar S/N, esquina Araucarias,
Col. 21 de Marzo, CP 91010
Xalapa, Ver., México

ISBN: 978-607-502-974-0

DOI: 10.25009/uv.5029740

Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

Las obras que se citarán de Ludwig Wittgenstein en este ensayo corresponden a sus versiones en inglés y se abreviarán de la siguiente manera: *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935* (AWL), *The Blue and Brown Books* (BB), *The Big Typescript* (BT), "Cause and Effect: Intuitive Awareness" (CE), *Culture and Value* (CV), *Last Writings on the Philosophy of Psychology,* vol. I. (LW I), *Wittgenstein Lectures in 1930-1933* (MWL), *On Certainty* (OC), *Philosophical Investigations* (PI), "Philosophy", secciones 86-93 del *Gran mecanoscrito* (P), *Remarks on the Foundations of Mathematics* (RFM), *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I (RPP I) y *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP).

Discovering Wittgenstein was a turning-point for me, both in philosophy and in life. It prompted a 'conversion' in my basic understanding of what it is to think, to remember, to use language, to mean something. The shift was gradual and difficult – so engrained were my assumptions that the mind is in the brain; that thought is something that happens before it is put in words; that it, along with the will, feelings, consciousness, knowledge, self-knowledge, memory etc. are stored and processed *in the brain, by the brain*. Discovering Wittgenstein enabled me to veer away from this *brain-centred* view of thought, intelligence, behaviour, language, knowledge and memory to a *person-centred* view, focused on ways of acting universally embedded in a human form of life and diversely embedded in innumerable forms of human life.[1]

I came to understand that we are more than the sum of our parts, and that this irreducible 'extra' is neither physical nor metaphysical; that our thoughts, intelligence, will, memory, self-knowledge, etc. are not ghostly processes that materialise, through some kind of decoding, into action or words but, rather, ways of acting that have their source in our interactions with the world. I understood that no amount of thought, intelligence, will, memory or self-knowledge *could* come from the brain; that although the brain is a necessary *mechanical* enabler, making thought, etc. possible in the same way it makes walking or digestion possible, it is unable to create, store or grasp meaning. Only a person can do that; and she does it through living in the world and interacting with others. All of this took some time to

[1] On the single human form of life and the innumerable forms of human life, see Moyal-Sharrock (2015).

Descubrir a Wittgenstein fue para mí un punto de inflexión, tanto en filosofía como en la vida. Impulsó una "conversión" en mi comprensión básica de lo que es pensar, recordar, usar el lenguaje, significar algo. El cambio fue gradual y difícil –por estar tan arraigadas mis suposiciones de que la mente está en el cerebro; que el pensamiento es algo que sucede antes de que se exprese con palabras; que este último, junto con la voluntad, los sentimientos, la conciencia, el conocimiento, el autoconocimiento, la memoria, etc., están almacenados y son procesados *en el cerebro*, *por el cerebro*–. Descubrir a Wittgenstein me permitió desviarme de esta visión *centrada en el cerebro* del pensamiento, la inteligencia, el comportamiento, el lenguaje, el conocimiento y la memoria hacia una visión *centrada en la persona*, enfocada en formas de actuar universalmente integradas en una forma de vida humana y diversamente integradas en innumerables formas de vida humana.[1]

Llegué a comprender que somos más que la suma de nuestras partes, y que este "extra" irreductible no es físico ni metafísico; que nuestros pensamientos, inteligencia, voluntad, memoria, autoconocimiento, etc., no son procesos fantasmales que se materializan, a través de algún tipo de decodificación, en acciones o palabras, sino más bien son formas de actuar que tienen su origen en nuestras interacciones con el mundo. Comprendí que nada del pensamiento, inteligencia, voluntad, memoria o autoconocimiento *podía* provenir del cerebro; que, aunque el cerebro es un facilitador *mecánico* necesario, que hace posible el pensamiento, etc., de la misma manera que hace posible el caminar o la digestión, es incapaz de crear, almacenar o captar el

[1] Sobre la forma única de vida humana y las innumerables formas de vida humana, véase Moyal-Sharrock (2015).

assimilate intellectually, and even longer to apply unreflectively. It required the initially conscious correction of automatisms, and the application in every aspect of my life of what is easily described as a paradigm shift.

Of course, discovering Wittgenstein affected my philosophical along with my personal stance. I learned from him that our urge to reify the nonphysical – such as our thoughts, desires, or memories – is a *metaphysical* urge; and that this urge is but a sublimated version of what we might call a *physicalist or scientistic presumption*: the presumption that everything must have a physical cause and can be reduced to it. I came to see that the notion of a person's mind – which Wittgenstein realised amounts to that of a person having and exercising certain dispositions, capacities (or abilities, such as thinking, remembering, recognizing, hoping, loving, grieving, being afraid, feeling pain) which are enabled by, but not reducible to, the brain[2] – has been subjected to this physicalist presumption. A presumption Wittgenstein questioned at its core:

> I saw this man years ago: now I have seen him again, I recognize him, I remember his name. And why does there have to be a cause of this remembering in my nervous system? Why must something or other, whatever it may be, be stored-up there *in any form*? Why *must* a trace have been left behind? Why should there not be a psychological regularity to which *no* physiological

[2] Aristotle was the only philosopher, to my knowledge, to have thus considered the mind before Wittgenstein. For Aristotle, the soul (*psuchē*) is a set of capacities (or functions), and *mind* (*nous*) is one of them. But unlike all the other capacities or faculties (e.g., sight, smell), the mind has no corresponding bodily organ; e.g., the brain. This, however, does not mean that Aristotle thinks the mind is not 'embodied' – that we could think, hope, expect, desire, will, etc. without having a body, or that the body plays no role in our thinking, hoping, etc. – on the contrary, he claims there is no separating the mind from the body. This is his *hylomorphism*. Aristotle is then the first philosopher to envisage, and indeed, champion the notion of *embodied mind*.

significado. Sólo la persona puede hacer eso; y lo hace viviendo en el mundo e interactuando con los demás. Todo esto me llevó tiempo para asimilarlo intelectualmente, e incluso más para aplicarlo de forma irreflexiva. Requirió la corrección inicialmente consciente de los automatismos y la aplicación en todos los aspectos de mi vida de lo que se puede describir de manera sencilla como un cambio de paradigma.

Por supuesto, descubrir a Wittgenstein afectó mi postura filosófica al igual que mi postura personal. Aprendí de él que nuestro impulso de cosificar lo no físico –como nuestros pensamientos, deseos o recuerdos– es un impulso *metafísico*; y que este impulso no es más que una versión sublimada de lo que podríamos llamar una presunción *fisicalista* o *cientificista*: la presunción de que todo debe tener una causa física y puede reducirse a ella. Llegué a ver que la noción de mente de una persona –de la que Wittgenstein se percató que equivale a la de una persona que tiene y ejerce ciertas disposiciones, capacidades o habilidades (como pensar, recordar, reconocer, esperar, amar, afligirse, tener miedo, sentir dolor), que son posibilitadas por, pero no reducibles, al cerebro–[2] se ha sometido a esta presunción fisicalista. Una presunción que Wittgenstein cuestionó en su esencia:

> Vi a este hombre hace años: ahora lo he vuelto a ver, lo reconozco, recuerdo su nombre. ¿Y por qué tiene que haber una causa de

[2] Aristóteles fue el único filósofo, que yo sepa, que consideró así la mente antes de Wittgenstein. Para Aristóteles, el alma (*psuchē*) es un conjunto de capacidades (o funciones), y la *mente* (*nous*) es una de ellas. Pero a diferencia de todas las demás capacidades o facultades (por ejemplo, vista, olfato), la mente no tiene un órgano corporal correspondiente; p. ej., el cerebro. Esto, sin embargo, no significa que Aristóteles piense que la mente no está "encarnada" –que podríamos pensar, esperar, anticipar, desear, querer, etc., sin tener un cuerpo, o que el cuerpo no juega ningún papel en nuestro pensamiento, esperanza, etc.– por el contrario, afirma que no hay separación entre la mente y el cuerpo. Este es su *hilomorfismo*. Aristóteles es entonces el primer filósofo en concebir y, de hecho, defender la noción de *mente encarnada*.

> regularity corresponds? If this upsets our concepts of causality then it is high time they were upset (RPP I, 905).

Of course, Wittgenstein does not deny that we need brain activity for thinking or remembering, just as we do for walking; and so, in that limited sense, our thoughts etc. *are* causally dependent on the brain – on brain structures in different brain areas and on synaptic modifications in these areas. What he denies is that these structures are *representations* of particular thoughts, memories, feelings or emotions, generated by the brain and stored and encoded in the brain. Where then – it might be asked – are our thoughts, memories, feelings and emotions, and what is their source? The answer that I have learned from Wittgenstein is that our thoughts, memories, feelings and emotions exist only in their occurrences – that is, in our thinking, speaking, remembering, desiring, loving, giving, caressing, suffering, hurting, writing, painting, playing the piano, etc. – and they have their source in the stream of our lives. This is their physical manifestation; and it is not – nor can it be – a *physicalist* manifestation. Let's try to flesh this out.

> este recuerdo en mi sistema nervioso? ¿Por qué algo u otro, sea lo que sea, debe almacenarse allí *en cualquier forma*? ¿Por qué *debe* haber dejado un rastro? ¿Por qué no debería haber una regularidad psicológica a la que *no* corresponde ninguna regularidad fisiológica? Si esto perturba nuestros conceptos de causalidad, entonces ya es tiempo de cambiarlos (RPP I, 905).

Por supuesto, Wittgenstein no niega que necesitemos de la actividad cerebral para pensar o recordar, al igual que para caminar; y así, en ese sentido limitado, nuestros pensamientos, etc., son causalmente dependientes del cerebro –de las estructuras cerebrales en diferentes áreas de dicho órgano y de las modificaciones sinápticas en estas áreas–. Lo que él niega es que estas estructuras sean *representaciones* de pensamientos, recuerdos, sentimientos o emociones particulares, generados por el cerebro y almacenados y codificados en el cerebro. Entonces, ¿dónde –podría preguntarse– están nuestros pensamientos, recuerdos, sentimientos y emociones y cuál es su origen? La respuesta que he aprendido de Wittgenstein es que nuestros pensamientos, recuerdos, sentimientos y emociones existen sólo en sus ocurrencias –es decir, en nuestro pensar, hablar, recordar, desear, amar, dar, acariciar, sufrir, herir, escribir, pintar, tocar el piano, etc.– y tienen su origen en el fluir de nuestras vidas. Ésta es su manifestación física; y no es –ni puede ser–una manifestación *fisicalista*. Intentemos desarrollar esto.

1. The disease of philosophy

Wittgenstein is the first philosopher to have precisely diagnosed the disease of philosophy: 'the tendency to explain instead of merely describing' (RPP I, 256). The disease of philosophy is caused by its propensity to *explain* rather than *describe* – to *think* (that is, *over*think) without *looking* (that is, without *over*looking). In its efforts to look *deeply*, philosophy overlooks the surface, what is in plain sight; and in its will to explain, it emulates explanation as practised by science:[3]

> Philosophers constantly see the method of science before their eyes, and are irresistibly tempted to ask and answer questions in the way science does. This tendency is the real source of metaphysics, and leads the philosopher into complete darkness. I want to say here that it can never be our job to reduce anything to anything, or to explain anything. Philosophy really *is* 'purely descriptive'. (Think of such questions as 'Are there sense data?' and ask: What method is there of determining this? Introspection?) (BB 18)

[3] It is this sense of explanation – the scientific sense – that, when practised by philosophers, Wittgenstein counters. Of course, not all explanation (*pace* strong explanatory scientism of the kind upheld by Stephen Hawking) is scientific (e.g., the explanation of a word's meaning), and Wittgenstein often alludes to a thinner sense of explanation which amounts to a re-description. This is related, but only partly, to what he refers to as 'further descriptions' rather than explanation, as what is called for, say in aesthetics, ethics and philosophy (MWL 106). On this, see Cioffi (1998; 2007) and Schroeder (1993).

1. La enfermedad de la filosofía

Wittgenstein es el primer filósofo que ha diagnosticado con precisión la enfermedad de la filosofía: "la tendencia a explicar en lugar de meramente describir" (RPP I, 256). La enfermedad de la filosofía tiene como causa su propensión a *explicar* más que a *describir* –a *pensar* (es decir, pensar *demasiado*) sin *observar* (es decir, sin *pasar por alto*)–. En su esfuerzo por observar *a profundidad*, la filosofía pasa por alto lo superficial, lo que está a la vista; y en su deseo de explicar, emula a la explicación que se practica en la ciencia:[3]

> Los filósofos ven constantemente el método de la ciencia ante sus ojos y se sienten tentados de forma irresistible a hacer y responder preguntas como lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la completa oscuridad. Quiero decir aquí que nuestro trabajo de ninguna manera puede ser reducir algo a otra cosa, ni explicar nada. La filosofía *es* en realidad "puramente descriptiva". (Piense usted en preguntas como

[3] Es este sentido de la explicación –el sentido científico– que, cuando es practicado por filósofos, al que se opone Wittgenstein. Por supuesto, no todas las explicaciones (con el debido respeto hacia el cientificismo explicativo fuerte del tipo sostenido por Stephen Hawking) son científicas (por ejemplo, la explicación del significado de una palabra), y Wittgenstein a menudo alude a un sentido más delgado de explicación que equivale a una re-descripción. Esto está relacionado, pero sólo en parte, con lo que él llama "descripciones adicionales" en lugar de explicación, como lo que se pide, por ejemplo, en estética, ética y filosofía (MWL 106). Sobre esto, véase Cioffi (1998; 2007) y Schroeder (1993).

Explanation, when philosophy practises it, often results in metaphysics – that is, sublimated physics: the postulating of the basic entities and processes – such as sense data (or, more currently, internal representations) – that compose reality. When philosophy emulates science, the 'crystal does not appear as an abstraction; but as something concrete, indeed, as the most concrete, as it were the *hardest* thing there is' (PI 97). Plato's *Forms*, Descartes' *Consciousness*, Hegel's *Being* and the early Wittgenstein's *Logical Form*:[4] these are not offered as abstractions, but as hard crystals, allegedly ontologically robust entities, faculties, etc., that have crucially informed, or rather misinformed, philosophy throughout its history, perpetuating the explanatory, mythopoeic stance of the pre-Socratics. Plato reified predication, giving predicates *existence*, and indeed privileged existence. Aristotle corrected him but got entangled in his own *form*. And so it goes. Wittgenstein properly diagnosed this metaphysical malady, and its source in scientism; and against these he prescribed conversion to a method focused on description – one that engages *looking* and *describing* rather than speculative thinking or *explaining*: '…don't think, but look!' (PI 66). It is the task of the scientist to explain; the philosopher must only describe: 'Philosophy simply puts everything before us, and neither explains nor deduces anything. – Since everything lies open to view there is nothing to explain. For what is hidden… is of no interest to us' (PI 126). It is the temptation, heightened by the traps of language, to treat philosophical problems as if they were empirical problems that misleads

[4] TLP 2.18: 'logical form, i.e., the form of reality'.

> "¿Existen los datos sensoriales?" Y pregunte: ¿Hay un método para determinar esto? ¿La introspección?) (BB 18)

Cuando la filosofía practica la explicación, a menudo termina en metafísica –es decir, en física sublimada: la postulación de las entidades y procesos básicos, como los datos sensoriales (o, más actualmente, las representaciones internas), que componen la realidad. Cuando la filosofía emula a la ciencia, el "cristal no aparece como una abstracción; sino como algo concreto, de hecho, como lo más concreto, como si fuera *lo más duro* que hay" (PI 97). Las *Formas* de Platón, la *Conciencia* de Descartes, el *Ser* de Hegel y la *Forma Lógica* del primer Wittgenstein:[4] no se ofrecen como abstracciones, sino como cristales duros, entidades, facultades, etc., en apariencia ontológicamente robustas, que han informado de manera crucial, o más bien mal informada, a la filosofía a lo largo de su historia, perpetuando la postura explicativa y mitopoeica de los presocráticos. Platón reificó la predicación, dando a los predicados *existencia* y, de hecho, existencia privilegiada. Aristóteles lo corrigió, pero se enredó en su propia *forma*. Y así continúa. Wittgenstein diagnosticó correctamente esta enfermedad metafísica y su origen en el cientificismo; y en contra de estos, prescribió la conversión a un método centrado en la descripción –uno que involucre *observar* y *describir* en lugar de pensar o *explicar* especulativamente: "...no pienses, ¡observa!" (PI 66)–. Es tarea del científico explicar; el filósofo sólo debe describir: "La filosofía simplemente nos presenta todo, y no explica ni deduce nada. —Dado que todo está abierto a la vista, no hay nada que explicar. Porque lo que está oculto... no

[4] TLP 2.18: "forma lógica, es decir, la forma de la realidad".

philosophers into trying to get beneath phenomena to uncover the 'hidden'.

Wittgenstein viewed philosophy as conceptual or grammatical[5] elucidation: 'The philosophical problem is an awareness of disorder in our concepts, and can be solved by ordering them' (BT 309). What we, in our scientistic attitudes, have traditionally taken to be metaphysical problems are linguistic confusions: 'The characteristic of a metaphysical question being that we express an unclarity about the grammar of words in the *form* of a scientific question' (BB 35). This is why, in keeping with Wittgenstein's 'modern' way of philosophizing (MWL 113), the philosopher should rid herself of the urge to approach problems scientifically, and engage in the task of conceptual elucidation and rearrangement which alone can 'bring words back from their metaphysical to their everyday use' (PI 116):

> The problems are solved, not by giving new information, but by arranging what we have always known. Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language (PI 109).

Wittgenstein's *descriptive* philosophy enables us to see simply and directly – thanks to the philosopher's conceptual elucidations or 'perspicuous presentations' (PI 122) – what is always before our eyes but made invisible by familiarity or blurred by misconception or preconception (PI 89; 122). This descriptive approach acts as a counter to traditional philosophy's *explanatory* fairy tales, often involving metaphysical entities, that lead to centuries of confusion and false problems. Rather than *presume* the existence of entities such as consciousness (which

[5] I use these terms more or less interchangeably, as Wittgenstein often does. For what Wittgenstein means by 'grammar', see Moyal-Sharrock (2021) Chapter 1: 'Through Thick and Thin: Wittgenstein's Grammar' and Chapter 11: 'Beyond Hacker's Wittgenstein'.

nos interesa" (PI 126). Es la tentación, aumentada por las trampas del lenguaje, de tratar los problemas filosóficos como si fueran problemas empíricos lo que induce a los filósofos a tratar de indagar por debajo de los fenómenos para descubrir lo "oculto".

Wittgenstein veía la filosofía como clarificación conceptual o gramatical:[5] "El problema filosófico es una conciencia del desorden en nuestros conceptos, y puede resolverse ordenándolos" (BT 309). Lo que nosotros, en nuestras actitudes cientificistas, hemos considerado tradicionalmente problemas metafísicos que son en realidad confusiones lingüísticas: "La característica de una cuestión metafísica es que expresamos una falta de claridad sobre la gramática de las palabras en la *forma* de una cuestión científica" (BB 35). Ésta es la razón por la que, de acuerdo con la forma "moderna" de filosofar de Wittgenstein (MWL 113), el filósofo debiera deshacerse del impulso de abordar los problemas científicamente y dedicarse a la tarea de clarificación y reordenamiento conceptual que es lo único que puede "traer a las palabras de regreso de su metafísica a su uso diario" (PI 116):

> Los problemas se resuelven, no dando nueva información, sino ordenando lo que siempre hemos sabido. La filosofía es una batalla contra el hechizo de nuestra inteligencia por medio del lenguaje (PI 109).

La filosofía *descriptiva* de Wittgenstein nos permite ver simple y directamente –gracias a las clarificaciones conceptuales del filósofo o las "presentaciones perspicuas" (PI 122)– lo que siempre ha estado frente a nuestros ojos pero que la familiaridad hace invisible o borroso por conceptos erróneos o ideas preconcebidas (PI 89, 122). Este enfoque descriptivo actúa contrarrestando a los cuentos de hadas *explicativos* de la filosofía

[5] Utilizo estos términos de forma más o menos intercambiable, como suele hacer Wittgenstein. Para entender lo que Wittgenstein quiere decir con "gramática", consulte el capítulo 1 de Moyal-Sharrock (2021): "Through Thick and Thin: Wittgenstein's Grammar" y el capítulo 11: "Beyond Hacker's Wittgenstein".

will then give rise to the so-called 'hard problem of consciousness'), the descriptive philosopher will start by 'reminding'[6] us that these 'entities' do not exist, and that presuming their 'existence' only obstructs rather than clarifies our understanding of ourselves. We will come back to this.

[6] 'The work of the philosopher consists in assembling reminders for a particular purpose' (PI 127). Wittgenstein speaks of 'reminders' here to contrast with 'new information' (PI 109). The philosopher is not in the business of informing us of something new, but of reminding us of what is always before our eyes though we don't see it, either because it is too familiar (like a stack of newspapers that's been in a corner of the room for weeks) or because we have been led astray by the misuse of language.

tradicional, que a menudo involucran entidades metafísicas, que conducen a siglos de confusión y problemas falsos. En lugar de *presumir* la existencia de entidades como la conciencia (que luego dará lugar al llamado "difícil problema de la conciencia"), el filósofo descriptivo comenzará por "recordarnos"[6] que estas "entidades" no existen, y que presumir su "existencia" sólo obstruye en lugar de aclarar nuestra comprensión de nosotros mismos. Volveremos sobre esto.

[6] "El trabajo del filósofo consiste en reunir recordatorios para un propósito particular" (PI 127). Wittgenstein habla aquí de "recordatorios" para contrastar con "nueva información" (PI 109). El filósofo no está en el negocio de informarnos de algo nuevo, sino de recordarnos lo que siempre está ante nuestros ojos, aunque no lo veamos, ya sea porque es demasiado familiar (como una pila de periódicos que ha estado en un rincón de la habitación durante semanas) o porque nos hemos descarriado por el mal uso del lenguaje.

2. Wittgenstein's *realism without empiricism*

Wittgenstein's emphasis on conceptual elucidation does not, as is often believed, make him a linguistic idealist,[7] for he understood that 'words have meaning only in the stream of life' (LW I, 913). There is, for Wittgenstein, no Platonic or metaphysical Third Realm of meaning; meaning can only be embedded in use, in context, in life. He expressed this in one of his most brilliant and best-known aphorisms: 'the meaning of a word is its use in the language' (PI 43), usually abbreviated as 'meaning is use'. Indeed, his insistence that mind, thought, meaning, emotion can only be manifest in the stream of life, and attributed to persons (and, to a lesser extent, animals), makes Wittgenstein a realist, not an idealist, but his realism is of a soft kind; it is a realism without empiricism: 'Not empiricism and yet realism in philosophy, that is the hardest thing'[8] (RFM VI, 23, p. 325). Where realism *is* an empiricism – such as in John Searle's *biological naturalism*, all that we are – as physical, mental, social beings – 'bottoms out' in (is reducible to) electrons and neurons. Searle points out that this suggests an apparent paradox:

---

[7] On this, see Moyal-Sharrock (2016).

[8] What Wittgenstein means by 'realism' here is not what is meant in the current philosophical usage of the term (i. e., physicalism), but in the use resurrected for philosophy by Cora Diamond in *The Realistic Spirit* (MIT, 1991); realism as having to do with reality, with our life.

2. El *realismo sin empirismo* de Wittgenstein

El énfasis de Wittgenstein en la aclaración conceptual no lo convierte, como a menudo se cree, en un idealista lingüístico,[7] porque entendió que "las palabras sólo tienen significado en el fluir de la vida" (LW I, 913). Para Wittgenstein no existe un Tercer Reino del significado platónico o metafísico; el significado sólo puede incorporarse en el uso, en contexto, en la vida. Lo expresó en uno de sus aforismos más brillantes y conocidos: "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje" (PI 43), generalmente abreviado como "significado es uso". De hecho, su insistencia en que la mente, el pensamiento, el significado, la emoción sólo pueden manifestarse en el fluir de la vida y atribuirse a las personas (y, en menor medida, a los animales), convierte a Wittgenstein en un realista, no en un idealista, pero su realismo es de un tipo suave; es un realismo sin empirismo: "No empirismo y sin embargo realismo en filosofía, eso es lo más difícil"[8] (RFM VI, 23, p. 325). Donde el realismo *es* un empirismo, como en el *naturalismo biológico* de John Searle, todo lo que somos, como seres físicos, mentales y sociales, "toca fondo" (es reducible a) electrones y neuronas. Searle señala que esto sugiere una aparente paradoja:

---

[7] Sobre esto, véase Moyal-Sharrock (2016).

[8] Lo que Wittgenstein quiere decir aquí con "realismo" no es lo que se entiende en el uso filosófico actual del término (es decir, fisicalismo), sino en el uso resucitado para la filosofía por Cora Diamond en *The Realistic Spirit* (MIT, 1991); el realismo que tiene que ver con la realidad, con nuestra vida.

> How can we give an account of ourselves, with our peculiar human traits – as mindful, rational, speech-act performing, free-will having, social, political human beings – in a world that we know independently consists of mindless, meaningless, physical particles? How can we account for our social and mental existence in a realm of brute physical facts? (2010, ix)

For Searle, this is a real question – one that genuinely seeks the means of producing a physicalist account of ourselves, and assumes that our achieving it is a matter of time – not one that disparages the very attempt. Searle's urge to produce a physicalist account of our social and mental existence exemplifies the disease of philosophy that Wittgenstein warned us against. What I would respond to Searle is that there is no paradox in accounting for our social and mental existence in a realm of brute physical facts because our world is not *merely* a realm of brute physical facts; it does not consist only of mindless, meaningless, physical particles; for I am not a mindless, meaningless, physical particle and I am part of what the world consists of. Nor can my thoughts be reduced to mindless, meaningless, physical particles. And if they can't be thus reduced then there is no paradox about an account of our social and mental existence in a world of brute physical facts. As Peter Hacker writes: 'No amount of physics, chemistry or biology can explain why Hannibal did not attack Rome itself after the battle of Cannae, why increasing wealth is accompanied by falling birth-rates, let alone why Raphael painted the figure of Democritus in *The School of Athens* with boots on. But we do know the answers to these questions' (2015, 99).

For Searle, even collective intentionality – because it is a type of intentionality – must be mental (that is, caused by and realized in neurobiology): 'If you understand electrons and elections right you will see why some electrons have to participate

> ¿Cómo podemos dar cuenta de nosotros mismos, con nuestros peculiares rasgos humanos –como seres humanos conscientes, racionales, que realizan actos de habla, que tienen libre albedrío, sociales, políticos– en un mundo que sabemos independientemente que se compone de partículas físicas sin conciencia, sin sentido? ¿Cómo podemos explicar nuestra existencia social y mental en un reino de hechos físicos brutos? (2010, ix)

Para Searle, esta es una pregunta real –una que genuinamente busca los medios para producir una descripción fisicalista de nosotros mismos, y asume que lograrla es sólo cuestión de tiempo– no una que menosprecie el intento mismo. El impulso de Searle de producir una descripción fisicalista de nuestra existencia social y mental ejemplifica la enfermedad de la filosofía contra la que Wittgenstein nos advirtió. Lo que yo le respondería a Searle es que no hay ninguna paradoja en dar cuenta de nuestra existencia social y mental en un reino de hechos físicos brutos porque nuestro mundo no es *meramente* un reino de hechos físicos brutos; no consiste sólo en partículas físicas sin conciencia y sin sentido; porque no soy una partícula física sin conciencia, sin sentido, y soy parte de lo que consiste el mundo. Tampoco pueden mis pensamientos reducirse a partículas físicas sin conciencia y sin sentido. Y si no pueden reducirse así, entonces no hay ninguna paradoja sobre una explicación de nuestra existencia social y mental en un mundo de hechos físicos brutos. Como escribe Peter Hacker: "Ninguna cantidad de física, química o biología puede explicar por qué Aníbal no atacó Roma después de la batalla de Cannas, por qué el aumento de la riqueza va acompañado de la caída de las tasas de natalidad, y mucho menos por qué Rafael pintó la figura de Demócrito en *La Escuela de Atenas* con botas puestas. Pero sí sabemos las respuestas a estas preguntas" (2015, 99).

Para Searle, incluso la intencionalidad colectiva –ya que es un tipo de intencionalidad– debe ser mental (es decir, causada

in elections. No electrons, no elections' (2011, 2). So that although institutional facts – the products of collective intentionality such as marriage, academia, the economy, politics – have themselves no physical realization, they still need, on Searle's view, to bottom out in the entities of physics and chemistry. And what better, or who better, to serve that purpose than human beings? The brute facts, in the case of institutions, are 'actual human beings and the sounds and marks that constitute the linguistic representations' (2010, 109) that generate and maintain normative constraints. For Wittgenstein too, rule-following is a matter of the 'quiet agreement' of a community of people, but the importance of the individual in Wittgenstein's communal picture does not reside, as it does for Searle, in her having a brain and thus being a biological generator of '*standing Directives*' or speech-acts (2010, 158). Rather, her quiet agreement needs no bottoming out – which is not to say that brute physical facts are disregarded, but only that they are not regarded as generative or explanatory of social institutions.

In a sense, there is no question that society or social institutions are *caused* by human beings: human beings do bring social institutions about; they cause them to exist. And, of course, human beings have neurobiological structures and processes, and indeed could not create or cause anything at all, or even think, without these. But it does not follow from the necessity of such structures and processes for thinking that our thoughts are isomorphic or reducible to them. Thinking about quantum physics, talking about my savings or voting in an election are not dependent on anything molecular other than in the instrumental sense that I am dependent on molecules, but those molecules – just as any other neurobiological conditions for life – are *enabling*, not *determinant*; where an enabling condition is, as Anthonie Meijers puts it: 'one that makes possible a phenomenon, without determining its actual characteristics' (2000,

y realizada en neurobiología): "Si entiendes bien los electrones y las elecciones, verás por qué algunos electrones tienen que participar en las elecciones. Sin electrones, no hay elecciones" (2011, 2). De modo que, aunque los hechos institucionales –productos de la intencionalidad colectiva como el matrimonio, la academia, la economía, la política– no tienen por sí mismos una realización física, todavía necesitan, en opinión de Searle, tocar fondo en las entidades de la física y la química. ¿Y qué mejor, o quién mejor, para cumplir ese propósito que los seres humanos? Los hechos brutos, en el caso de las instituciones, son "seres humanos reales y los sonidos y marcas que constituyen las representaciones lingüísticas" (2010, 109), son los que generan y mantienen las limitaciones normativas. Para Wittgenstein, también el seguimiento de reglas es una cuestión del "acuerdo silencioso" de una comunidad de personas, pero la importancia del individuo en la imagen comunitaria de Wittgenstein no reside, como sí lo hace para Searle, en que ésta tenga un cerebro y, por lo tanto, sea un generador biológico de "*directivas permanentes*" o actos de habla (2010, 158). Más bien, su acuerdo silencioso no necesita tocar fondo, lo que no quiere decir que se ignoren los hechos físicos brutos, sino sólo que no se les considera generadores o explicativos de las instituciones sociales.

En cierto sentido, no hay duda de que la sociedad o las instituciones sociales son *causadas* por seres humanos: los seres humanos generan instituciones sociales; hacen que existan. Y, por supuesto, los seres humanos tienen estructuras y procesos neurobiológicos y, de hecho, sin ellos no podrían crear ni causar nada en absoluto, ni siquiera pensar. Pero no se sigue de la necesidad de tales estructuras y procesos para suponer que nuestros pensamientos sean isomórficos o reducibles a ellos. Pensar en la física cuántica, hablar de mis ahorros o votar en una elección no dependen de nada molecular más que en el sentido instrumental de que soy dependiente de las moléculas, pero esas moléculas –al igual que cualquier otra condición

158).[9] The conflation of these – expressed by William Ramsey as: 'the characterization of any functional architecture that is causally responsible for the system's performance... as *encoding* the system's knowledge-base, as *implicitly representing* the system's know-how' (2007, 3-4; my emphasis) – is what Wittgenstein warned us against.[10] So, yes, Wittgenstein too would say: 'no electrons, no elections', and would agree with Searle that 'mental states, such as my present state of consciousness, are caused by a series of neurophysiological events in my brain' (1991, 144), but there is a huge, unwarranted, leap from saying *that* to saying that 'brains cause minds' (1990, 29).[11]

A passage from Bennett and Hacker's reply to Searle clearly illustrates the confusion in Searle's analogy:

> Professor Searle suggests that the question 'Where do mental events occur?' is no more philosophically puzzling than the question: 'Where do digestive processes occur?' So, he argues, digestive processes occur in the stomach, and consciousness occurs in the brain. This is mistaken. Being conscious, as opposed to unconscious, being conscious of something, as opposed to not noticing it or not attending to it, do not occur *in* the brain at all. Of course, they occur *because of certain events in the brain*, without which a human being would not have regained consciousness or had his attention caught. 'Where did you become conscious of the sound

[9] On this, see Moyal-Sharrock (2021), Chapter 3: 'Words as Deeds', which rebukes physicalism for its view of the brain as not simply a mechanical enabler, but the generator of our wills, desires, intentions and actions.
[10] On this, see Moyal-Sharrock (2021) Chapter 6: 'Wittgenstein on Memory'.
[11] Or that 'brains attach meaning to minds' (1990, 26). The article heading reads: 'Is the Brain's Mind a Computer Program? No. A program merely manipulates symbols, whereas a brain attaches meaning to them'. How is that done? The answer we get is never much more than mere reiteration: '…the mind imposes intentionality on sounds and marks, thereby conferring meanings upon them and, in so doing, relating them to reality' (1990, 139).

neurobiológica para la vida– son *posibilitadoras*, no *determinantes*; donde una condición posibilitadora es, como dice Anthonie Meijers: "una que hace posible un fenómeno, sin determinar sus características actuales" (2000, 158).[9] La combinación de estas expresada por William Ramsey como: "la caracterización de cualquier arquitectura funcional que sea causalmente responsable del desempeño del sistema... como la codificación de la base de conocimiento del sistema, como la *representación implícita* del saber-cómo del sistema" (2007, 3-4; énfasis mío) –es aquello contra lo que nos advirtió Wittgenstein–.[10] Así que, sí, Wittgenstein también diría: "sin electrones, no hay elecciones", y estaría de acuerdo con Searle en que "los estados mentales, como mi estado actual de conciencia, son causados por una serie de eventos neurofisiológicos en mi cerebro" (1991, 144), pero hay un salto enorme e injustificado al decir *eso* a decir que "los cerebros causan las mentes" (1990, 29).[11]

Un pasaje de la respuesta de Bennett y Hacker a Searle ilustra claramente la confusión en la analogía de Searle:

> El profesor Searle sugiere que la pregunta "¿Dónde ocurren los eventos mentales?" filosóficamente no es más desconcertante que la pregunta: "¿Dónde ocurren los procesos digestivos?" Entonces, argumenta, los procesos digestivos ocurren en el estómago y la conciencia ocurre en el cerebro. Esto es un error. Ser consciente, a diferencia

[9] Sobre esto, ver Moyal-Sharrock (2021), capítulo 3: "Words as Deeds", que reprende al fisicalismo por su visión del cerebro no simplemente como un posibilitador mecánico, sino como el generador de nuestra voluntad, deseos, intenciones y acciones.

[10] Sobre esto, ver Moyal-Sharrock (2021), capítulo 6: "Wittgenstein on Memory".

[11] O que "los cerebros dan significado a las mentes" (1990, 26). El título del artículo dice: "¿Es la mente del cerebro un programa de computadora? No. Un programa simplemente manipula símbolos, mientras que el cerebro les da significado". ¿Cómo se hace eso? La respuesta que obtenemos nunca es mucho más que una mera reiteración: "...la mente impone intencionalidad a los sonidos y marcas, confiriéndoles así significados y, al hacerlo, relacionándolos con la realidad" (1990, 139).

of the clock?' is to be answered by specifying where I was when it caught my attention, just as 'Where did you regain consciousness?' is to be answered by specifying where I was when I came round.

Both digesting and thinking are predicated of animals. But it does not follow that there are no logical differences between them. The stomach can be said to be digesting food, but the brain cannot be said to be thinking. The stomach is the digestive organ, the brain is no more an organ of thought than it is an organ of locomotion. If one opens the stomach, one can see the food being digested there. But if one wants to see thinking going on, one should look at the *Penseur* (or the surgeon operating, or the chess player playing or the debater debating) not at his brain. All his brain can show is what goes on there *while he is thinking* (2007, 143).

Consciousness cannot be found in the brain for the simple reason that it is not a thing or substance but a state of a person or animal. Here again, as Wittgenstein and Ryle (1949) realised, we are mistaking states and dispositions of a person (e.g., being conscious, unconscious, half-conscious etc.) for substances ('consciousness'), and then wondering where these reside in the brain so as to work out their causal efficacy. The so-called 'hard problem of consciousness' is only one of the many self-created, illusory problems that philosophers and scientists are still intent on solving. We will come back to this.

In any case, why should we go micro? Why – when there are other perfectly viable options – should we go micro in any account of ourselves as mindful, social beings? Especially as Searle himself concedes that there is no micro account (yet) available:

…a deep understanding of consciousness would require an understanding of how consciousness is caused by, and realized in, brain structures. Right now nobody knows the answers to these ques-

de inconsciente, estar consciente de algo, en lugar de no notarlo o no prestarle atención, no ocurre en absoluto en el cerebro. Por supuesto, ocurre *debido a ciertos eventos en el cerebro*, sin los cuales un ser humano no habría recuperado la conciencia ni habría captado su atención. "¿Dónde te diste cuenta del sonido del reloj?", debe responderse especificando dónde estaba cuando me llamó la atención, al igual que "¿Dónde recuperaste la conciencia?", debe responderse especificando dónde estaba yo cuando volví en mí.

Tanto la digestión como el pensamiento se predican al respecto de los animales. Pero no se sigue que no existan diferencias lógicas entre ellos. Se puede decir que el estómago está digiriendo los alimentos, pero no se puede decir que el cerebro esté pensando. El estómago es el órgano digestivo, el cerebro no es más un órgano del pensamiento que un órgano de locomoción. Si uno abre el estómago, puede ver la comida que se digiere allí. Pero si uno quiere ver el pensamiento en marcha, debe mirar al *Penseur* (o al cirujano operando, o al ajedrecista jugando o al polemista debatiendo) no a su cerebro. Todo lo que su cerebro puede mostrar es lo que sucede allí mientras piensa (2007, 143).

La conciencia no se puede encontrar en el cerebro por la sencilla razón de que no es una cosa o sustancia, sino un estado de una persona o un animal. Aquí nuevamente, como Wittgenstein y Ryle (1949) se dieron cuenta, estamos confundiendo estados y disposiciones de una persona (por ejemplo, ser consciente, inconsciente, semiconsciente, etc.) con sustancias ("consciencia"), y luego nos preguntamos dónde residen éstas en el cerebro para determinar su eficacia causal. El llamado "difícil problema de la consciencia" es sólo uno de los muchos problemas ilusorios creados por los mismos filósofos y científicos que todavía están resueltos en resolver. Volveremos sobre esto más adelante.

En todo caso, ¿por qué debemos irnos a lo micro? ¿Por qué, cuando hay otras opciones perfectamente viables, debiéramos irnos a lo micro en cualquier explicación sobre nosotros mismos como seres

> tions: how is consciousness caused by brain processes and how is it realized in the brain? (2010, 26)

Why insist that any account of our mindful, speech-act performing, social selves *must* go all the way down when even science is unable to demonstrate that that's the way to go. If attention is to be paid by philosophy to science, shouldn't it be to scientific *results* rather than to scientific hypotheses that are nourished by a preconception of how things must be? Yet this doesn't stop Searle from stating what is a hypothesis as unquestionable: '... it is just a plain fact that neuronal processes do cause feelings, and we need to try to understand how' (2005).

Even if, *per impossibile*, a micro account were available (I say '*per impossibile*' because it seems to me logically impossible that my mental life can be caused by a configuration of molecules rather than result from my interactions with fully-fledged people, events and things out there in the world: there is no physical or logical room in those molecules for the world), how would it be more adequate or relevant than a Wittgenstein-type account? How would it be a more *perspicuous presentation* of our human form of life? Water is not relevantly reducible to H_2O other than in very limited contexts, such as chemistry classes and labs: we do not think of, or refer to, as H_2O the stuff we go to the beach to splash in, or the stuff we add to our whisky or admire in Monet paintings or pray to the rain god for. Indeed, those of us who pray to the rain god have probably never even heard of H_2O. Moreover, not all H_2O is water: some H_2O we call ice; other H_2O we call steam or vapor.[12] And so if even water is not – except in very limited contexts – *relevantly* reducible to its molecular configuration, why should our meanings, feelings and behaviors be? Why should my awareness

[12] I am inspired, here, by Avrum Stroll's excellent 'Reflections on Water' (in his *Sketches of Landscape: Philosophy by Example*. MIT, 1998, 37-73).

sociales conscientes? En especial cuando el propio Searle admite que no hay (todavía) una explicación micro disponible:

> ...una comprensión profunda de la conciencia requeriría una comprensión de cómo la conciencia es causada y producida por las estructuras cerebrales. En este momento nadie conoce las respuestas a estas preguntas: ¿cómo la conciencia es causada por los procesos cerebrales y cómo se produce en el cerebro? (2010, 26)

¿Por qué insistir en que cualquier explicación de nuestro yo social consciente, que realiza actos de habla, *debe* llegar hasta el final cuando ni siquiera la ciencia puede demostrar que ese es el camino a seguir? Si la filosofía debe prestar atención a la ciencia, ¿no debería ser a los *resultados* científicos más que a las hipótesis científicas que se nutren de ideas preconcebidas de cómo deben ser las cosas? Sin embargo, esto no impide que Searle enuncie como hipótesis incuestionable que: "...es un hecho simple que los procesos neuronales son los causantes de los sentimientos, y debemos tratar de entender cómo lo hacen" (2005).

Incluso si, *per impossibile*, estuviera disponible una micro explicación (digo "*per impossibile*" porque me parece lógicamente imposible que mi vida mental pueda ser causada por una configuración de moléculas en lugar de ser el resultado de mis interacciones con personas, eventos y cosas de pleno derecho en el mundo: no hay espacio físico o lógico en esas moléculas para el mundo), ¿cómo podría ser más adecuada o relevante que una explicación tipo Wittgenstein? ¿Cómo podría ser una *presentación más clara* de nuestra forma de vida humana? El agua no se puede reducir de manera relevante a H_2O, excepto en contextos muy limitados, como en las clases de química y en los laboratorios: no pensamos ni nos referimos como H_2O a aquello en lo que chapoteamos cuando vamos a la playa, o a aquello que agregamos a nuestro whisky o admiramos en las pinturas de Monet o aquello por lo que rezamos al dios de la lluvia. De hecho, aquellos de nosotros que rezamos al dios de la

that I am enjoying the sun or a Chateau Petrus 82 or that I am slowly losing consciousness be things that I would want to attribute to, or thank my molecules for? Or indeed find relevance or adequacy in *any* account of myself as a minded and social being that would do so? Anyone must agree that we can have no elections without electrons, but what is the explanatory relevance of neuronal processes for our understanding of ourselves as minded beings, or for our understanding of the nature of institutions and our participation in institutions such as elections? As Dan Hutto puts it: 'Something may have to be the case for certain things to happen; but it can be irrelevant to the explanation we need' (in conversation).

So to Searle's question about how human beings can create such marvelous features as elections, and how they can maintain these in existence once created, I would answer – as he also partly does – through language and practices; but then *I* would go no further. For to go further is to take part in the shadow play of reductionism; and, as Raimond Gaita reminds us, the most fundamental aspect of Wittgenstein's legacy is that we cannot purify our concepts of their embeddedness in human life without being left with only a shadow play of the grammar of serious judgment (1990, xii). That shadow play is reflected, it seems to me, in the dance of neurons and electrons that make up Searle's dehumanized world.

lluvia probablemente nunca hemos oído hablar del H_2O. Además, no todo el H_2O es agua: hay algo de H_2O a lo que llamamos hielo; hay otro H_2O que llamamos vapor o vaho.[12] Entonces, si incluso el agua no es, excepto en contextos muy limitados, reducible de manera *relevante* a su configuración molecular, ¿por qué tendrían que serlo nuestras intenciones, sentimientos y comportamientos? ¿Por qué mi conciencia de que estoy disfrutando del sol o de un Chateau Petrus 82 o de que estoy perdiendo la conciencia lentamente son cosas que desearía atribuir o agradecer a mis moléculas? ¿O encontrar relevancia o adecuación en *cualquier* explicación de mí mismo como ser social y mental que lo hiciera? Cualquiera tendría que estar de acuerdo en que no podemos tener elecciones sin electrones, pero ¿cuál es la relevancia explicativa de los procesos neuronales para nuestra comprensión de nosotros mismos como seres conscientes, o para la comprensión de la naturaleza de las instituciones y nuestra participación en instituciones tales como las elecciones? Como dice Dan Hutto: "Puede que algo tenga que ser el caso para que sucedan ciertas cosas; pero puede ser irrelevante para la explicación que necesitamos" (comunicación personal).

Entonces, a la pregunta de Searle sobre cómo los seres humanos pueden crear características tan maravillosas como las elecciones, y cómo pueden mantenerlas en existencia una vez creadas, yo respondería –como él también lo hace en parte– a través del lenguaje y las prácticas; pero *yo* no iría más allá. Porque ir más allá sería participar en el juego de sombras del reduccionismo; y, como nos recuerda Raimond Gaita, el aspecto más fundamental del legado de Wittgenstein es que no podemos purificar nuestros conceptos de su arraigo en la vida humana sin quedarnos sólo con un juego de sombras de la gramática del juicio serio (1990, xii). Ese juego de sombras se refleja, me parece, en la danza de neuronas y electrones que componen el mundo deshumanizado de Searle.

---

[12] Me inspira aquí el excelente "Reflections on Water" de Avrum Stroll (en su *Sketches of Landscape: Philosophy by Example*. MIT, 1998, 37-73).

3. Wittgenstein's *enactivism*: the primacy of action

In contrast to Searle's (and physicalists' generally) bottoming out of facts in neurons and electrons, Wittgenstein sees the basis of our human form of life in action or behavior: 'In the beginning was the deed' (CE 395; CV 31; OC 402). Action, in Wittgenstein, is everywhere – not only at the origin of thought and language for the human species and for all individual human beings, but at the origin of any human thought or utterance.[13] That is, it has regained its rightful place in the description of our human mindedness; a place usurped by an inflated intellect and brain, in the form of content, propositions, representations, or intelligent neurons. Action – and not any of these – is, for Wittgenstein, at the logical foundation of thought. This is not merely to say that we need to be alive to think – or that thinking is an act – but that much – not all, but much – of what we have always regarded as thinking is only acting or behaving in a certain way.

This is what brings me to say that Wittgenstein is – and should be recognised to be – at the root of the important con-

[13] On action or behaviour as the phylogenetic, ontogenetic and logical origin of thought and language, see, respectively, Moyal-Sharrock (2021) Chapter 5: 'From Deed to Word: Wittgenstein's Kink-free Enactivism'; Chapter 2: 'Universal Grammar: Wittgenstein versus Chomsky'; and Chapter 3: 'Words as Deeds'.

3. El *enactivismo* de Wittgenstein: la primacía de la acción

En contraste con el hecho de que Searle (y los fisicalistas en general) se basen en hechos relacionados con neuronas y electrones, Wittgenstein ve la base de nuestra forma humana de vida en la acción o comportamiento: "En el principio fue la acción" (CE 395; CV 31; OC 402). La acción, en Wittgenstein, está en todas partes –no sólo en el origen del pensamiento y el lenguaje de la especie humana y de todos los seres humanos individuales, sino en el origen de cualquier pensamiento o expresión humana–.[13] Es decir, ha recuperado el lugar que le corresponde en la descripción de nuestra mentalidad humana; un lugar usurpado por un intelecto y un cerebro inflados, en forma de contenido, proposiciones, representaciones o neuronas inteligentes. La acción –y no ninguna de los anteriores– es, para Wittgenstein, la base lógica del pensamiento. Esto no es simplemente decir que necesitamos estar vivos para pensar –o que pensar es un acto– sino que mucho –no todo, sino mucho– de lo que siempre hemos considerado pensar es sólo actuar o comportarse de cierta manera.

Esto es lo que me lleva a decir que Wittgenstein está –y debiera reconocerse así– en la raíz del importante movimiento filosó-

[13] Sobre la acción o el comportamiento como origen filogenético, ontogenético y lógico del pensamiento y el lenguaje, véase, respectivamente, Moyal-Sharrock (2021) capítulo 5: "From Deed to Word: Wittgenstein's Kink-free Enactivism"; capítulo 2: "Universal Grammar: Wittgenstein versus Chomsky"; y capítulo 3: "Words as Deeds".

temporary philosophical movement called *enactivism*,[14] along with its cohorts: *embodiment*, *embeddedness* and *extensiveness*: movements (all encapsulated in what I like to call: 'the e-turn'[15]) that his work has explicitly or implicitly inspired. Enactivism, broadly understood,[16] is the view that mentality is 'rooted in engaged, embodied activity as opposed to detached forms of thought'; a view that favours 'the primacy of ways of acting over ways of thinking when it comes to understanding our basic psychological and epistemic situation' (Hutto 2014, 281). On this Wittgenstein-inspired view, to say that living beings have minds is not to say that they have brains that process representational states and their contents but rather that these beings have and exercise certain dispositions, capacities and abilities such as thinking, understanding, remembering, recognising, hoping, fearing, hurting, etc.; and that these are not abilities and activities of the *brain*, but embodied and situated abilities and activities, causally, but not contentfully, enabled by the brain. One of the most recent versions of enactivism: Dan Hutto and Erik Myin's 'radical enactivism'

---

[14] My first paper at the International Wittgenstein Symposium in Kirchberg in 1997 (before I'd ever heard the term 'enactivism') was entitled 'The enacted nature of basic beliefs'. I was taken to task by my audience for using the word 'enacted' as suggesting that there was something (inner) there, preceding the enactment, that was going to be enacted. So, I dropped the word, but I shouldn't have been so quickly discouraged. The word needn't be, and indeed hasn't been, thus understood. Wittgenstein is an enactivist through and through. I have resumed use of the term 'enactive' and its cognates in my work.

[15] I prefer this expression to the more current '4E cognition' (embodied, embedded, enactive, and extended) which still accords too much to the brain in sometimes seeing the relation between brain and mind as *contentfully* dynamic and complementary. This is particularly the case with the 'extended mind' approach, which Hutto, Kirchhoff, & Myin, E. (2014) have argued would be better replaced by an '*extensive* enactivism'. This explains my use of the term 'extensiveness' rather than 'extended mind'.

[16] As opposed to, more narrowly, the movement founded by Varela, Thompson and Rosch (1991).

fico contemporáneo llamado *enactivismo*,[14] junto con sus cohortes: *encarnación* (*embodiment*), *encrustración* (sic) (*embeddedness*) y *extensión* (*extensiveness*): movimientos (todos encapsulados en lo que prefiero llamar: "el e-giro (e-turn)"[15] que su obra ha inspirado explícita o implícitamente. El enactivismo, ampliamente entendido,[16] es el punto de vista en el que la mentalidad está "arraigada en una actividad encarnada y comprometida en oposición a formas de pensamiento separadas"; es una visión que favorece "la primacía de las formas de actuar sobre las formas de pensar cuando se trata de comprender nuestra situación psicológica y epistémica básica" (Hutto 2014, 281). Según esta visión inspirada en Wittgenstein, decir que los seres vivos tienen mentes no es decir que tienen cerebros que procesan estados de representación y sus contenidos, sino que estos seres tienen y ejercen ciertas disposiciones, capacidades y habilidades como pensar, comprender, recordar, reconocer, esperar, temer, sufrir, etc.; y que éstas no son habilidades y actividades del *cerebro*, sino habilidades y actividades encarnadas y situadas, causalmente posibilitadas por el cerebro, no por su posesión de contenidos. Una de las versiones más

---

[14] Mi primer artículo en el International Wittgenstein Simposium en Kirchberg en 1997 (antes de que hubiera escuchado el término "enactivismo") se tituló "La naturaleza enactuada de las creencias básicas". Mi audiencia me reprendió por usar la palabra "enactuada" como una sugerencia de que había algo (interno) allí, antes de la enacción, que iba a ser enactuada. Entonces, dejé de usar la palabra, pero no debí darme por vencida tan rápidamente. La palabra no necesita ser, y de hecho no ha sido así entendida. Wittgenstein es un enactivista de pies a cabeza. He reanudado el uso del término "enactivo" y sus afines en mi trabajo.

[15] Prefiero esta expresión a la más actual "cognición 4E" (encarnada, encrustada (sic), enactiva y extendida) que todavía le otorga demasiado al cerebro al ver a veces la relación entre cerebro y mente como *poseedora de contenido* dinámica y complementaria. Este es particularmente el caso del enfoque de "mente extendida", que Hutto, Kirchhoff y E. Myin (2014) han argumentado que sería mejor reemplazado por un "enactivismo *extenso*". Esto explica mi uso del término "extensividad" en lugar de "mente extendida".

[16] En contraposición, más concretamente, al movimiento fundado por Varela, Thompson y Rosch (1991).

> …holds that it is possible to explain a creature's capacity to perceive, keep track of, and act appropriately with respect to some object or property without positing internal structures that function to represent, refer to, or stand for the object or property in question. Our basic ways of responding to worldly offerings are not semantically contentful… the great bulk of world-directed, action-guiding cognition exhibits intentional directedness that is not contentful (2013, 82).

There is nothing here that cannot be traced back to Wittgenstein.[17]

I want to stress that Wittgenstein's enactivism is not anything added but rather what is left when our superfluous, unsubstantiated, explanation-hungry enhancements have been erased from the straight-forward picture of human action and cognition. Wittgenstein's Razor[18] has pared off the excess in our approaches to language and thought, mind, memory, knowledge – thereby impacting not only philosophy but also psychology, neuropsychology, primatology, language acquisition and literature. Wittgenstein's Razor can be seen at work on the subjects of perception, belief, knowledge, language, consciousness, memory, feelings, sensations, emotions and of course action, wherever we have traditionally inserted an intellectual process or state – be it a thought, a description, an interpretation, an inference, a judgment, or a justified true belief – that turns out, upon scrutiny, to

---

[17] We must, however, acknowledge a direct line of 'action' from Aristotle to Wittgenstein: 'Back to the rough ground!' – away from the lifeless abstractness of Plato and metaphysics to concepts having meaning in the stream of life. I cannot say more on Aristotle here, but on the reality-soaked nature of concepts, see Moyal-Sharrock (2021) Chapter 1: 'Through Thick and Thick: Wittgenstein's Grammar'.

[18] Of course, Wittgenstein's Razor is not exactly Occam's, but the underlying idea is the same: using parsimony, simplicity, and making the fewest assumptions in our descriptions (Occam would probably say 'explanations'); preferring 'the *simplest* law that can be reconciled with our experiences' (TLP 6.363).

recientes del enactivismo: el "enactivismo radical" de Dan Hutto y Erik Myin

> …sostiene que es posible explicar la capacidad de una criatura para percibir, realizar un seguimiento y actuar de manera apropiada con respecto a algún objeto o propiedad sin plantear estructuras internas que funcionarían para representar, referirse o sustituir el objeto o propiedad en cuestión. Nuestras formas básicas de responder a lo que el mundo nos ofrece no tienen contenido semántico... la mayor parte de la cognición dirigida al mundo y que guía la acción exhibe una dirección intencional sin contenido (2013, 82).

No hay nada aquí que no pueda rastrearse hasta Wittgenstein.[17]

Quiero enfatizar que el enactivismo de Wittgenstein no es nada agregado sino más bien lo que queda cuando nuestras mejoras superfluas, infundadas y ávidas de explicaciones se han borrado de la imagen directa de la acción y la cognición humanas. La Navaja de Wittgenstein[18] ha reducido el exceso en nuestros enfoques del lenguaje y el pensamiento, la mente, la memoria, el conocimiento, impactando así no sólo en la filosofía sino también en la psicología, neuropsicología, primatología, en la adquisición del lenguaje y la literatura. La Navaja de Wittgenstein puede verse trabajando en los temas de percepción, creencia, conocimiento, lenguaje, conciencia, memoria, sentimientos,

---

[17] Sin embargo, debemos reconocer una línea directa de "acción" desde Aristóteles a Wittgenstein: "¡De vuelta al terreno accidentado!" –lejos de la abstracción sin vida de Platón y la metafísica hacia conceptos que tienen significado en el flujo de la vida–. No puedo decir más sobre Aristóteles aquí, pero sobre la naturaleza empapada de realidad de los conceptos, véase Moyal-Sharrock (2021) capítulo 1: "Through Thick and Thick: Wittgenstein's Grammar".

[18] Por supuesto, la Navaja de Wittgenstein no es exactamente la de Occam, pero la idea subyacente es la misma: usar parsimonia, simplicidad y hacer la menor cantidad de suposiciones en nuestras descripciones (Occam probablemente diría "explicaciones"); prefiriendo "la ley más simple que pueda reconciliarse con nuestras experiencias" (TLP 6.363).

be superfluous. Here are some passages from Wittgenstein that succinctly exemplify this:

> The squirrel does not infer by induction that it is going to need stores next winter as well. And no more do we need a law of induction to justify our actions or our predictions (OC 287).

> You don't need any *knowledge* to find a smell repulsive (LW I 758).

> It is not as if he had only indirect, while I have internal direct evidence for my mental state. Rather, he has evidence for it, (but) I do not (LW II, p. 67).

> …to say one knows one has a pain means nothing (OC 504).

> If I let my gaze wander round a room and suddenly it lights on an object of a striking red colour, and I say 'Red!' – that is not a description (PI p. 187).

> My attitude towards him is an attitude towards a soul. I am not of the *opinion* that he has a soul (PI 287).

> ...we can see *from their actions* that [people] believe certain things (OC 284; my emphasis).

In all these passages – and note, in passing, the simple, incontrovertible way in which they encapsulate and deal with major philosophical problems – Wittgenstein pares off the superfluous thought or process supposed to lie behind all our doxastic and psychological states; behind a spontaneous utterance, or our attitude to someone, or our reaction to something. Meaning, believing, thinking, understanding, reasoning, calculating, learning, following rules, remembering, intending, expecting, longing – there is hardly anything, traditionally thought

sensaciones, emociones y, por supuesto, la acción, dondequiera que hayamos insertado tradicionalmente un proceso o estado intelectual –ya sea un pensamiento, una descripción, una interpretación, una inferencia, un juicio o una creencia verdadera justificada– que resulta, tras un escrutinio, ser superfluo. Aquí hay algunos pasajes de Wittgenstein que ejemplifican sucintamente esto:

> La ardilla no llega por medio de la inducción a la conclusión de que el próximo invierno también va a necesitar reservas. Tampoco nosotros necesitamos un principio inductivo para justificar nuestras acciones o nuestras predicciones (OC 287).

> No necesitas ningún *conocimiento* para encontrar repulsivo un olor (LW I 758).

> No es como si él sólo tuviera evidencia indirecta, mientras que yo tengo evidencia directa interna de mi estado mental. Más bien, él tiene evidencias de ello, (pero) yo no (LW II, pág.67).

> ...no significa nada decir que se sabe que se tiene dolor (OC 504).

> Si dejo que mi mirada deambule por una habitación y de repente se ilumina un objeto de un color rojo llamativo, y digo "¡Rojo!" –eso no es una descripción (PI 187).

> Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No soy de la *opinión* de que él tenga un alma (PI 287).

> ...podemos ver *en sus acciones* que [la gente] cree ciertas cosas... (OC 284; énfasis mío)

En todos estos pasajes –y observe, de pasada, la manera simple e incontrovertible en que se encapsulan y tratan los principales

to be emergent from, underwritten by, or reducible to, a mental process or state, that Wittgenstein has not subjected to the razor of enactivism; that is: shown to be primitively embodied or enacted rather than originating in propositions, theories of mind, or ghostly processes. This may sound like behaviourism, but it isn't. Wittgenstein does not do away with the inner; he merely revises its importance and its nature.[19]

In fact, more than a razor, Wittgenstein has taken an axe to much of philosophy. Much of the motivation for this volume was to show how this axing of ghostly mental processes and the problems they generate are crucial to realist or realistic philosophy, as opposed to physicalist and metaphysical philosophy.

[19] Peter Hacker '...behaviourism was right about *some* matters... Where it was wrong was to suppose that the mental is *reducible* to behaviour and dispositions to behave. Ontological behaviourism (Watson and Skinner) was right to emphasise that language learning is based on training, and that it presupposes common behavioural reactions and responses... It was correct to conceive of understanding in terms of abilities and dispositions, rather than as a hidden mental state or process. But the behaviourists were sorely mistaken to suppose that the mental is a fiction. One can think and feel without showing it, and one can exhibit thoughts and feelings without having them. Avowals of experience are indeed a form of behaviour, but what they avow is not behaviour' (2013, 21).

problemas filosóficos– Wittgenstein separa el pensamiento o proceso superfluo que se supone subyace detrás de todos nuestros estados doxásticos y psicológicos; es decir, detrás de una expresión espontánea, o de nuestra actitud hacia alguien, o de nuestra reacción a algo. Significar, creer, pensar, comprender, razonar, calcular, aprender, seguir reglas, recordar, pretender, esperar, anhelar –no hay casi nada– tradicionalmente pensado como emergente de, suscrito por, o reducible a, un proceso o estado mental, que Wittgenstein no haya sometido a la navaja del enactivismo; es decir: se muestra como primitivamente encarnado o enactuado en lugar de originarse de proposiciones, teorías de la mente o procesos fantasmales. Esto puede sonar a conductismo, pero no lo es. Wittgenstein no elimina lo interior; simplemente revisa su importancia y su naturaleza.[19]

De hecho, más que una navaja, Wittgenstein ha tomado un hacha en gran parte de la filosofía. Gran parte del propósito de este volumen fue mostrar cómo esta eliminación de los procesos mentales fantasmales y los problemas que generan son cruciales para la filosofía realista, en contraposición a la filosofía fisicalista y metafísica.

[19] El conductismo de Peter Hacker "tenía razón en *algunos* asuntos... Donde estuvo equivocado fue en suponer que lo mental es *reducible* a la conducta y a las disposiciones para comportarse. El conductismo ontológico (Watson y Skinner) tenía razón al enfatizar que el aprendizaje del lenguaje se basa en el entrenamiento y que presupone reacciones y respuestas conductuales comunes... Era correcto concebir la comprensión en términos de habilidades y disposiciones, más que como un estado o proceso mental oculto. Pero los conductistas se equivocaron profundamente al suponer que lo mental es una ficción. Uno puede pensar y sentir sin mostrarlo, y uno puede exhibir pensamientos y sentimientos sin tenerlos. Las declaraciones de experiencia son de hecho una forma de comportamiento, pero lo que declaran no es comportamiento" (2013, 21).

4. The importance of conceptual elucidation

Wittgenstein was not alone in alerting us to the damage caused by the physicalist/explanatory/metaphysical stance in philosophy and its origin in 'the misinterpretations of our forms of language'[20] (PI 111), but he is unequalled both in fleshing out the ways and consequences of the damage, and in making conceptual elucidation the sole task of philosophy: 'Philosophy. The clarification of the use of language. Traps of language' (P 183/ BT 311). To say that conceptual philosophy is the sole task of philosophy is not to say that philosophy is not concerned with the world, for language is necessarily embedded in the stream of life. It *is* to say that 'philosophical problems arise when language *goes on holiday*' (PI 38; original emphasis), and this includes the temptation, as philosophers, to misinterpret and misuse our forms of language:

> Philosophical troubles are caused by not using language practically but by extending it on looking at it. We form sentences and then wonder what they can mean. Once conscious of 'time' as a substantive, we ask then about the creation of time (AWL 15).

[20] Hume, for one, was incensed by the speculative metaphysics of his predecessors – 'entirely hypothetical', depending 'more upon Invention than Experience' (1932, 3.6) – engaged in a reform of philosophy: waging 'war' on 'abstruse philosophy and metaphysical jargon that gets mixed up with popular superstition' and replacing them with 'accurate and valid reasoning' (1748, 5).

4. La importancia de la aclaración conceptual

Wittgenstein no fue el único que nos alertó sobre el daño causado por la postura fisicalista/explicativa/metafísica en la filosofía y su origen en "las malas interpretaciones de nuestras formas de lenguaje"[20] (PI 111), pero es incomparable a la hora de sustanciar las formas y consecuencias del daño, y al hacer de la aclaración conceptual la única tarea de la filosofía: "Filosofía. La aclaración del uso del lenguaje. Trampas del lenguaje" (P 183 / BT 311). Decir que la filosofía conceptual es la única tarea de la filosofía no es decir que la filosofía no se preocupe por el mundo, porque el lenguaje está necesariamente incrustado en el flujo de la vida. *Es* decir que "los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje se *va de vacaciones*" (PI 38; cursivas originales), y esto incluye la tentación, como filósofos, de malinterpretar y hacer un mal uso de nuestras formas de lenguaje:

> Los problemas filosóficos son causados por no usar el lenguaje de manera práctica, sino por extenderlo al mirarlo. Formamos oraciones y luego nos preguntamos qué pueden significar. Una vez conscientes del "tiempo" como sustantivo, preguntamos entonces por la creación del tiempo (AWL 15).

[20] Hume, por ejemplo, estaba indignado por la metafísica especulativa de sus predecesores –"completamente hipotética", dependiendo "más de la Invención que de la Experiencia" (1932, 3.6)– comprometidos en una reforma de la filosofía: librando una "guerra" contra la "filosofía abstrusa y jerga metafísica que se confunde con la superstición popular" y los reemplaza por "razonamientos precisos y válidos" (1748, 5).

It is crucial that we not underestimate, as is often done by Wittgenstein's many detractors, the damage produced by conceptual confusion and the related importance of conceptual elucidation.[21] Tim Crane, for example, thinks some of these 'supposed [intellectual] confusions' to be 'so banal that it is quite incredible that any serious thinker should be taken in by them' and he dismisses the linguistic nature of philosophical confusion:

> …to ask whether time flows (for example)… is not to have your intelligence bewitched by language; it is not to misunderstand what Wittgenstein called the 'grammar' of the word *time*. Rather, it is to grapple with questions that are at once simple to grasp – what is it for some things to be in the past, and some in the future? – and also of great complexity: how our actual temporal experience of the world is related to the picture of time and space that we have acquired from physics (2016).

Note that Wittgenstein would not be averse to grappling precisely the questions Crane lists here; what he is really concerned about in the AWL passage above – and Crane fails to address – is that because of language (i.e., 'time' being a substantive), we are confused into thinking that time is a thing (and therefore ask about its creation). As Wittgenstein makes clear:

> 'it is the use of the substantive "time" which mystifies us. If we look into the grammar of that word, we shall feel that it is no less astounding that man should have conceived of a deity of time than it would be to conceive of a deity of negation or disjunction' (BB 6).

[21] Certainly, Hume did not underestimate it: 'the chief obstacle… to our improvement in the moral or metaphysical sciences is the obscurity of the ideas, and ambiguity of the terms' (1748, 45).

Es fundamental que no subestimemos, como suelen hacer los muchos detractores de Wittgenstein, el daño producido por la confusión conceptual y la importancia relacionada de la aclaración conceptual.[21] Tim Crane, por ejemplo, piensa que algunas de estas "supuestas confusiones [intelectuales]" son "tan banales que es bastante increíble que cualquier pensador serio deba dejarse engañar por ellas" y descarta la naturaleza lingüística de la confusión filosófica:

> ...preguntar si el tiempo fluye (por ejemplo) ...no es dejar que tu inteligencia sea hechizada por el lenguaje; no es por malinterpretar lo que Wittgenstein llamó la "gramática" de la palabra *tiempo*. Más bien, se trata de lidiar con preguntas que son a la vez fáciles de comprender –¿qué significa que algunas cosas estén en el pasado y otras en el futuro?– y también de gran complejidad: cómo nuestra experiencia temporal real del mundo se relaciona con la imagen del tiempo y el espacio que hemos adquirido de la física (2016).

Tenga en cuenta que Wittgenstein no sería reacio a abordar precisamente las preguntas que Crane enumera aquí; lo que a él realmente le preocupa en el pasaje de AWL anterior –y Crane pasa por alto– es que debido al lenguaje (es decir, el "tiempo" siendo un sustantivo), nos confundamos al pensar que el tiempo es una cosa (y por lo tanto nos preguntemos sobre su creación). Como deja en claro Wittgenstein:

> es el uso del sustantivo "tiempo" lo que nos desconcierta. Si examinamos la gramática de esa palabra, sentiremos que no es menos asombroso que el hombre haya concebido una deidad del tiempo de lo que sería concebir una deidad de la negación o la disyunción (BB 6).

---

[21] Ciertamente, Hume no lo subestimó: "el principal obstáculo... para nuestro mejoramiento de las ciencias morales o metafísicas es la oscuridad de las ideas y la ambigüedad de los términos" (1748, 45).

Such mystification – often, as here, in the form of reification – is neither rare nor of *superficially* linguistic importance. Because they are substantives, we are mystified into taking 'time', but also 'mind', 'memory' or 'consciousness', to be entities or faculties having discrete existence and location. Because 'consciousness' is a noun, we think it must stand for a nominatum – a thing it names. Also, it is all too tempting a step to infer, from the fact that we are sometimes conscious, the *existence of an entity* called consciousness. This out-dated residue of the Platonic reification of states and qualities has been blown out of all proportion: the 'problem of consciousness' being 'arguably the most central issue in current philosophy of mind' – consciousness being viewed by many philosophers as a physical entity that can only be understood by investigating the brain.[22] William Seager's worry, that 'despite recent strides in neuroscience and psychology that have deepened understanding of the brain, consciousness remains one of the greatest philosophical and scientific puzzles' (2016, i), is telling.

The attempt to capture the human person in microphysics has plagued philosophy since, perhaps, the pre-Socratics (the atomists), but it seems more pervasive today than ever. Raymond Tallis invokes the current 'neuromania', as he calls it, 'based on the incorrect notion that human consciousness is identical with activity in the brain, that people are their brains, and that societies are best understood as collections of brains', rightly adding that 'while the brain is a necessary condition of every aspect of human consciousness, it is not a sufficient condition – which is why neuroscience, and the mate-

[22] See Gennaro (n.d.).

Tal confusión –a menudo, como aquí, en forma de cosificación– no es rara ni tiene una importancia lingüística *superficial*. Debido a que son sustantivos, nos confundimos al tomar "tiempo", pero también "mente", "memoria" o "conciencia", como entidades o facultades que tienen una existencia y ubicación discretas. Como "conciencia" es un sustantivo, pensamos que debe representar un *nominatum* –algo que nombra–. Además, es un paso demasiado tentador inferir, del hecho de que a veces somos conscientes, la *existencia de una entidad* llamada conciencia. Este residuo anticuado de la cosificación platónica de estados y cualidades ha sido desproporcionado: El "problema de la conciencia" es "posiblemente el tema más central en la filosofía moderna de la mente" –la conciencia vista por muchos filósofos como una entidad física que sólo puede entenderse investigando el cerebro–.[22] La preocupación de William Seager, que "a pesar de los recientes avances en neurociencia y psicología que han profundizado en la comprensión del cerebro, la conciencia sigue siendo uno de los mayores acertijos filosóficos y científicos" (2016, i) es evidencia de ello.

El intento de capturar a la persona humana en microfísica ha plagado a la filosofía desde, quizás, los presocráticos (los atomistas), pero parece más omnipresente hoy que nunca. Raymond Tallis invoca la actual "neuromanía", como él la llama, "basada en la noción incorrecta de que la conciencia humana es idéntica a la actividad del cerebro, que las personas son sus cerebros, y que las sociedades se entienden mejor como conjuntos de cerebros", agregando con razón que "si bien el cerebro es una condición necesaria de todos los aspectos de la conciencia humana, no es una condición suficiente –razón por la cual la

[22] Ver Gennaro (s/f).

rialist philosophy upon which it is based, fail to capture the human person' (2012).[23]

When philosophers like Tim Crane object that reification – being nothing but an innocuous, figurative way of speaking – does not mystify us, they are profoundly wrong: reification often impacts and reflects our understanding of some mental concepts as *physical* entities or places in the brain. Of course, this is not dismissive of reification; it only flags our vulnerability to it. Crane's suggestion that we should accept transfers and extensions of meaning as part of the essence of our language (2015, 258) is platitudinous. Wittgenstein is only combating the extensions that are taken *literally*. As Peter Hacker aptly quips, there is 'nothing wrong with talking about the *foot* of a mountain – as long as one does not wonder whether it has a shoe' (Bennett *et al*., 2007, 154). However, Ian Ground is right to stress (in conversation) that we must not dismiss such linguistic confusions (e.g., thinking of *the inner* as being *inside* our head) as merely silly or superficial, but recognise them for the deep, far-reaching, inevitable confusions they are and be on our guard against them for we cannot eliminate them.[24]

Wittgenstein was well aware that such confusions would 'seem trivial' (AWL 98) to philosophers. But they are far from

[23] Indeed, in its attempts to find the ghost in the machine, philosophical neuromania has even found its way to the *Scientific American* in the guise of 'experimental philosophy': 'Some philosophers today' – reads the headline in that journal – 'are doing more than thinking deeply. They are also conducting scientific experiments relating to the nature of free will and of good and evil' (Knobe 2011, 39). The article is entitled 'Experimental Philosophy: Thoughts Become the New Lab Rats', indicating that the thought experiments conducted by philosophers these days tend to emphasize the 'experiment' rather than the 'thought'.

[24] So deeply built-in are they in the way we speak. Moreover, though it is the philosopher's task to engage, and engage other philosophers, in conceptual elucidation, Wittgenstein is clear: 'Philosophy may in no way interfere with the actual use of language'(PI 124).

neurociencia y la filosofía materialista en la que se basa, no logran capturar a la persona humana–" (2012).[23]

Cuando filósofos como Tim Crane objetan que la cosificación –que es sólo una forma figurativa e inocua de hablar– no nos confunde, están profundamente equivocados: la cosificación a menudo impacta y refleja nuestra comprensión de algunos conceptos mentales como entidades *físicas* o lugares en el cerebro. Por supuesto, esto no descarta la cosificación; únicamente señala nuestra vulnerabilidad ante ella. La sugerencia de Crane de que deberíamos aceptar transferencias y extensiones de significado como parte de la esencia de nuestro lenguaje (2015, 258) es trivial. Wittgenstein sólo está combatiendo las extensiones que se toman *literalmente*. Como de forma acertada bromea Peter Hacker, "no hay nada de malo en hablar del *pie* de una montaña, siempre y cuando uno no se pregunte si tiene un zapato" (Bennett *et al*., 2007, 154). Sin embargo, Ian Ground tiene razón al enfatizar (comunicación personal) que no debemos descartar tales confusiones lingüísticas (por ejemplo, pensar que *lo interno* está *dentro* de nuestra cabeza) como simplemente tontas o superficiales, sino reconocerlas como las confusiones inevitables, por lo profundo y de gran alcance, que son y estemos en guardia contra ellas porque no podemos eliminarlas.[24]

---

[23] De hecho, en sus intentos por encontrar el fantasma en la máquina, la neuromanía filosófica ha llegado incluso al *Scientific American* bajo el disfraz de "filosofía experimental": "Algunos filósofos de hoy" –dice el titular de esa revista– "están haciendo más que pensar profundamente. También están llevando a cabo experimentos científicos relacionados con la naturaleza del libre albedrío y del bien y del mal" (Knobe 2011, 39). El artículo se titula "Filosofía experimental: los pensamientos se convierten en las nuevas ratas de laboratorio", lo que indica que los experimentos mentales llevados a cabo por los filósofos en estos días tienden a enfatizar el "experimento" más que el "pensamiento".

[24] Tan profundamente arraigados están en nuestra forma de hablar. Además, aunque es tarea del filósofo comprometerse y comprometer a otros filósofos en la aclaración conceptual, Wittgenstein es claro: "La filosofía de ninguna manera puede interferir con el uso actal del lenguaje" (PI 124).

trivial. Like all our unquestioned assumptions and many of our powerful pictures, conceptual confusions by default inform empirical research. Taking the mind and the brain as synonyms or as co-extensive has repercussions on how we conduct research and treat mental illness; for example, by privileging – through acknowledgment, reward and funding – the physiological approach that de-contextualizes psychiatric disorders and treats them as discrete, drug-treatable, brain conditions rather than as products of nurture which deserve increased attention and funding**.** John Searle's suggestion that human beings are 'embodied brains' (Bennett *et al*., 2007, 120ff) does not smack of the innocuously figurative. Such figurative expressions can mislead us into thinking that a problem is a scientific one when in fact it is not. Scientism can mystify us in different ways, mostly through the uncritical adoption of scientific ways of thinking and images, and their systematic transfer and application to realms outside science.[25]

By calling attention to grammatical mystification, Wittgenstein called attention to the absence of clarity which has, for centuries, often led the empirical and human sciences astray. The scientist crafts new theories about the natural world by using accumulated data, as well as the resources of her laboratory often supplemented by those of her imagination. But in crafting her theories she is not always conceptually circumspect, as Wittgenstein notes:

> In a scientific investigation we say all sorts of things, we make many statements whose function in the investigation we don't understand. For not everything is said with a conscious purpose; our mouth simply runs. We move through conventional thought patterns, automatically perform transitions from one

[25] See Tejedor (2017).

Wittgenstein era muy consciente de que tales confusiones "parecerían triviales" (AWL 98) para los filósofos. Pero están lejos de ser triviales. Como todas nuestras suposiciones incuestionables y muchas de nuestras poderosas imágenes, las confusiones conceptuales por defecto dan forma a la investigación empírica. Tomar a la mente y el cerebro como sinónimos o co-extensivos tiene repercusiones sobre cómo llevamos a cabo investigaciones y tratamos las enfermedades mentales; por ejemplo, privilegiando –a través del reconocimiento, la recompensa y el financiamiento– el enfoque fisiológico que descontextualiza los trastornos psiquiátricos y los trata como afecciones cerebrales discretas y tratables con medicamentos, en lugar de productos de la crianza que merecen una mayor atención y financiamiento. La sugerencia de John Searle de que los seres humanos son "cerebros encarnados" (Bennett *et al.*, 2007, 120ss.) no huele a lo inocuamente figurativo. Tales expresiones figurativas pueden inducirnos a error al pensar que un problema es científico cuando en realidad no lo es. El cientificismo puede confundirnos de diferentes maneras, principalmente a través de la adopción acrítica de formas científicas de pensamiento e imágenes, y su transferencia sistemática y aplicación a ámbitos ajenos a la ciencia.[25]

Al llamar la atención sobre la confusión gramatical, Wittgenstein llamó la atención sobre la ausencia de claridad que, durante siglos, a menudo ha llevado a las ciencias empíricas y humanas por mal camino. Una científica elabora nuevas teorías sobre el mundo natural utilizando datos acumulados, así como los recursos de su laboratorio a menudo complementados con los de su imaginación. Pero al elaborar sus teorías, no siempre es conceptualmente circunspecta, como señala Wittgenstein:

> En una investigación científica decimos todo tipo de cosas, hacemos muchas afirmaciones cuya función en la investigación no

[25] Véase Tejedor (2017).

thought to another according to the forms we have learned (RPP II, 155).

There is no scientific investigation that is not informed by language, and so rather than unquestioningly adopt 'the picture of time and space... acquired from physics' (Crane, 2016) or the picture of memory acquired from neuropsychology, it is the philosopher's task to conceptually investigate those pictures and call attention to conceptual confusions and their repercussions so as to ensure that the scientist enter the lab or the consultation room with clear concepts.[26] Is this a two-way street? 'Is scientific progress useful to philosophy?' – asks Wittgenstein, and he replies: 'Certainly. The realities that are discovered lighten the philosopher's task, imagining possibilities' (LW I 807). Certainly, my own philosophical work has found in empirical research some examples or evidence to bolster my conceptual task,[27] but the philosopher's task remains a conceptual one – albeit, firmly planted in the stream of life.

How rife the confusion is, about the nature of philosophy, is evidenced by the current trend on the *uselessness* of philosophy,[28]

[26] There is no space here to give an account of the impact of Wittgenstein's own philosophy on the sciences, as well as other disciplines – e.g., psychology, neuropsychology, child development, sociology, anthropology, primatology, linguistics, language acquisition, sciences of education, gender studies, law, religion, literature, art. In my work, I use his insights to dissolve or shed light on some of the confusions that crucially hamper these disciplines; see e.g., Moyal-Sharrock (2021) Chapters 2, 5 and 6 on what Wittgenstein brings to research on language acquisition, phylogenetic (evolutionary) development, and memory.

[27] See especially Moyal-Sharrock (2021) Chapter 2: 'Universal Grammar: Wittgenstein versus Chomsky'; Chapter 5: 'From Deed to Word: Wittgenstein's Kink-free Enactivism'; Chapter 6: 'Wittgenstein on Memory'; Chapter 7: 'Wittgenstein on Psychological Certainty'.

[28] Noted, for example, by Garry Gutting: 'Almost every article that appears in *The Stone* provokes some comments from readers challenging the very idea that philosophy has anything relevant to say to non-philosophers.

> entendemos. Porque no todo se dice con un propósito consciente; nuestra boca simplemente se echa a correr. Nos movemos a través de patrones de pensamiento convencionales, realizamos automáticamente transiciones de un pensamiento a otro de acuerdo con las formas que hemos aprendido (RPP II, 155).

No hay investigación científica que no esté conformada por el lenguaje, por lo que, en lugar de adoptar incuestionablemente "la imagen del tiempo y el espacio... adquirida de la física" (Crane, 2016) o la imagen de la memoria adquirida a través de la neuropsicología, la tarea del filósofo es investigar conceptualmente esas imágenes y estar atento a las confusiones conceptuales y sus repercusiones para asegurar que el científico ingrese al laboratorio o al consultorio con conceptos claros.[26] ¿Es ésta una calle de doble sentido? "¿Es útil el progreso científico para la filosofía?" –pregunta Wittgenstein –, y él responde: "Ciertamente. Las realidades que se descubren aligeran la tarea del filósofo, imaginando posibilidades" (LW I 807). Ciertamente, mi propio trabajo filosófico ha encontrado en la investigación empírica algunos ejemplos o evidencia para apuntalar mi tarea conceptual,[27] pero la tarea del filósofo sigue siendo conceptual, aunque firmemente plantada en el flujo de la vida.

---

[26] Aquí no hay espacio para dar cuenta del impacto de la propia filosofía de Wittgenstein en las ciencias, así como en otras disciplinas –por ejemplo, psicología, neuropsicología, desarrollo infantil, sociología, antropología, primatología, lingüística, adquisición del lenguaje, ciencias de la educación, estudios de género, derecho, religión, literatura, arte–. En mi trabajo, utilizo sus intuiciones para disolver o aclarar algunas de las confusiones que obstaculizan de manera crucial estas disciplinas; ver, por ejemplo, Moyal-Sharrock (2021) capítulos 2, 5 y 6 sobre lo que Wittgenstein aporta a la investigación sobre la adquisición del lenguaje, el desarrollo filogenético (evolutivo) y la memoria.

[27] Ver especialmente Moyal-Sharrock (2021) capítulo 2: "Universal Grammar: Wittgenstein versus Chomsky"; capítulo 5: "From Deed to Word: Wittgenstein's Kink-free Enactivism"; capítulo 6: "Wittgenstein on Memory"; capítulo 7: "Wittgenstein on Psychological Certainty".

which often shows up the widespread confusion about its dividing line with science. Stephen Hawking and Leonard Mlodinow's claim that because 'philosophers have not kept up with modern developments in science' 'philosophy is dead' and scientists have become the sole 'bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge' (2010, 13), evinces the currency of the false view that philosophy is meant to add to our knowledge. But as Wittgenstein makes clear, it is a crucial misconception to see philosophers as involved in the quest for knowledge at all. Knowledge, as commonly defined in philosophy is 'justified true belief"– that is, evidence-based – and therefore, not the aim of philosophy; for philosophy is an endeavour that clears the conceptual path for the search of evidence. Philosophy's role is *not* to bring us new knowledge but to set us on the clear path to knowledge: 'One might also give the name "philosophy" to what is possible *before* all new discoveries and inventions' (PI 126).

To Crane's dismissal of the value of Wittgenstein's 'new method' of doing philosophy, and his urge that we stick to traditional philosophy as a 'straightforwardly intellectual endeavour in pursuit of the truth', we can retort that if traditional philosophers have achieved some great insights, they have also largely succumbed and contributed to conceptual confusion. Wittgenstein has given us the tools to address this, and those are conceptual elucidation and perspicuous presentation. However, the Wittgensteinian philosopher does not only wield these tools – as Locke would have it – as an 'underlabourer... removing some of the rubbish that lies in the way to knowledge' (1689), but as giving 'new direction to scientific investigation' by giving 'a new order', 'a new arrangement' to

---

There are, in particular, complaints that philosophy is an irrelevant "ivory-tower" exercise, useless to any except those interested in logic-chopping for its own sake' (2012).

Cuán extendida se encuentra la confusión sobre la naturaleza de la filosofía se evidencia en la tendencia actual sobre la *inutilidad* de la filosofía,[28] que a menudo muestra la confusión generalizada sobre su línea divisoria con la ciencia. Stephen Hawking y Leonard Mlodinow afirman que debido a que "los filósofos no se han mantenido al día con los desarrollos modernos de la ciencia" "la filosofía está muerta" y los científicos se han convertido en los únicos "portadores de la antorcha del descubrimiento en nuestra búsqueda del conocimiento" (2010, 13), lo cual evidencia la vigencia de la falsa visión de que la filosofía debe sumar a nuestro conocimiento. Pero, como deja en claro Wittgenstein, es un error fundamental ver a los filósofos involucrados de alguna manera en la búsqueda del conocimiento. El conocimiento, como se define comúnmente en filosofía, es "creencia verdadera justificada" –es decir, basada en evidencia– y por lo tanto, no es el objetivo de la filosofía; pues la filosofía es un esfuerzo que despeja el camino conceptual para la búsqueda de evidencias. El papel de la filosofía *no* es traernos nuevos conocimientos, sino colocarnos en el camino claro hacia el conocimiento: "También se podría dar el nombre de 'filosofía' a lo que es posible *antes* de todos los nuevos descubrimientos e invenciones" (PI 126).

Al rechazo de Crane del valor del "nuevo método" de Wittgenstein para hacer filosofía, y su demanda a que nos apeguemos a la filosofía tradicional como un "esfuerzo puramente intelectual en la búsqueda de la verdad", podemos contraargumentar que, si bien los filósofos tradicionales han logrado algunas grandiosas intuiciones, también han sucumbido en gran medida y contribuido

[28] Señalado, por ejemplo, por Garry Gutting: "Casi todos los artículos que aparecen en *The Stone* provocan algunos comentarios de los lectores que cuestionan la idea misma de que la filosofía tiene algo relevante que decirles a los no filósofos. Hay, en particular, quejas de que la filosofía es un ejercicio irrelevante de "torre de marfil", inútil para cualquiera excepto para aquellos interesados en el intelectualismo pedante por sí mismo"(2012).

its descriptions (RPP I 950). And so, on Wittgenstein's view, the philosopher's perspicuous presentation *can* bring new understanding – only let's not confuse that with knowledge.

a la confusión conceptual. Wittgenstein nos ha dado las herramientas para abordar esto, y esas son la clarificación conceptual y la presentación perspicaz. Sin embargo, el filósofo wittgensteiniano no sólo maneja estas herramientas –como lo diría Locke– como un "trabajador insuficiente... eliminando parte de la basura que se encuentra en el camino hacia el conocimiento" (1689), sino dando una "nueva dirección a la investigación científica" al ofrecer "un nuevo orden", "un nuevo arreglo" a sus descripciones (RPP I, 950). Y así, desde el punto de vista de Wittgenstein, la presentación perspicua del filósofo *puede* traer una nueva comprensión –sólo que no confundamos eso con conocimiento–.

5. Certainty in Action

In fact, Wittgenstein not only put knowledge in its right conceptual place; one of his major achievements is to have diminished its pervasiveness in our accounts of human thought and action. To the so-called 'problem of other minds' – the problem of knowing (i.e., of *being in the position of justifying* the common belief) that others have minds, and are capable of thinking or feeling, just as we do – Wittgenstein's response is that we don't *know*, just as we don't *know* that the world exists or that other people exist, and just as I don't *know* that I am sitting here typing these words or that I speak French or that I am in pain or that I have two hands. On Wittgenstein's view, we don't *know* these things, not because we can always doubt them, but because doubt about them is, in default circumstances, *logically* impossible. Outside of pathological circumstances, there is no epistemic gap, and therefore no room for doubt, between these things and our assurance of them. Wittgenstein introduces the concept of nonepistemic 'certainty' – 'hinge certainty', as I call it – to describe the kind of indubitable, unreasoned or 'animal' assurance that is at work here.[29] It is an *enactive* certainty, a *certainty in action*, which lies at the basis of all our thinking and acting: 'I want to say: it's not that on some points men

[29] For a focused account of 'hinge certainty', see Moyal-Sharrock (2007); as well as (2021) Chapter 8: 'Wittgenstein on Knowledge and Certainty'; and (forthcoming).

5. Certeza en acción

De hecho, Wittgenstein no sólo puso el conocimiento en su lugar conceptual correcto; uno de sus mayores logros es haber disminuido su omnipresencia en nuestras descripciones del pensamiento y la acción humanos. Al llamado "problema de otras mentes" –el problema de saber (es decir, de *estar en la posición de justificar* la creencia común) que otros tienen mente, y son capaces de pensar o sentir, tal como nosotros lo hacemos– la respuesta de Wittgenstein es que no *sabemos*, del mismo modo en que no *sabemos* que el mundo existe o que existen otras personas, y del mismo modo en que no *sé* si estoy sentada aquí escribiendo estas palabras o que hablo francés o que estoy adolorida o que tengo dos manos. Desde el punto de vista de Wittgenstein, no *sabemos* estas cosas, no porque siempre podamos dudar de ellas, sino porque dudar sobre ellas es, en circunstancias predeterminadas, *lógicamente* imposible. Fuera de las circunstancias patológicas, no hay brecha epistémica y, por lo tanto, no hay lugar para la duda, entre estas cosas y nuestra seguridad sobre ellas. Wittgenstein introduce el concepto de "certeza" no epistémica –"certeza bisagra", como yo la llamo– para describir el tipo de certeza indudable, irracional o "animal" que opera aquí.[29] Es una certeza *enactiva*, una *certeza en acción*, que se encuentra en la base de todo nuestro pensar y actuar: "Quiero decir: no es que en algunos puntos los hombres

[29] Para una descripción enfocada de la "certeza bisagra", consulte Moyal-Sharrock (2007); así como (2021) capítulo 8: "Wittgenstein on Knowledge and Certainty"; de próxima publicación.

know the truth with perfect certainty. No: perfect certainty is only a matter of their *attitude*' (OC 404; my emphasis).

In fact, if I had to say what the single, most important contribution Wittgenstein made to philosophy was, it would be: to have revived the animal in us; the animal that is there in every fibre of our human being, and therefore also in our thinking and reasoning. This means, his pushing us to realize that we are animals not only genealogically, but as evolved human beings – whether neonate, or language-possessing, civilized, law-abiding, fully-fledged adults. Constitutionally, and in everything we do, still *fundamentally* animals. Wittgenstein's evocation of the 'animal' in us is strewn, more or less implicitly, throughout his philosophy, but it is clearly articulated in *On Certainty*, where he says he wants to conceive of our basic certainty 'as something that lies beyond being justified or unjustified; as it were, as something animal' (OC 359). By this he means: as something instinctive, thought-free, reflex-like. So that, in grasping the world's 'furniture',

> [c]hildren do not learn that books exist, that armchairs, exist, etc., etc., – they learn to *fetch* books, *sit* in armchairs, etc., etc.
>
> Later, questions about the existence of things do of course arise. 'Is there such a thing as a unicorn?' and so on. But such a question is possible only because as a rule no corresponding question presents itself. For how does one know how to set about satisfying oneself of the existence of unicorns? How did one learn the method for determining whether something exists or not? (OC 476)

A child's first 'grasp' of a chair is not intellectual, but enactive – she deals with the chair's existence *in action*, not in thought – thinking about its existence comes later, if at all. One does not learn a method of figuring out whether something exists or not until a question presents itself; and a question does not *nor-*

conozcan la verdad con perfecta certeza. No: la certeza perfecta es sólo cuestión de su *actitud*" (OC 404; cursivas mías).

De hecho, si tuviera que decir cuál fue la contribución más importante que hizo Wittgenstein a la filosofía, sería: haber revivido al animal que llevamos dentro; el animal que está en cada fibra de nuestro humano ser y, por tanto, también en nuestro pensamiento y razonamiento. Esto significa que nos empuja a darnos cuenta de que somos animales no solo genealógicamente, sino también como seres humanos evolucionados –ya sea como recién nacidos o como adultos civilizados, respetuosos de la ley y con el lenguaje que poseemos–. Constitucionalmente, y en todo lo que hacemos, seguimos siendo de forma *fundamental* animales. La evocación de Wittgenstein del "animal" en nosotros está esparcida, más o menos implícitamente, a lo largo de su filosofía, pero está claramente articulada en *Sobre la certeza*, donde dice que quiere concebir nuestra certeza básica "como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado; por decirlo de algún modo, algo animal" (OC 359). Con esto quiere decir: como algo instintivo, libre de pensamientos, como un reflejo. De modo que, al captar los "muebles" del mundo,

> El niño no aprende que los libros existen, que existen los sillones, etc., etc., –aprende a *tomar* los libros, a *sentarse* en los sillones, etc., etc–.
>
> Más adelante, por supuesto, surgen preguntas sobre la existencia de las cosas. "¿Existe tal cosa como un unicornio?", etcétera. Pero tal pregunta sólo es posible porque, por regla general, no se presenta ninguna pregunta análoga. Puesto que, ¿cómo sabe uno de qué manera ha de convencerse de la existencia de los unicornios? ¿Cómo ha aprendido el método para determinar si algo existe o no? (OC 476)

La primera "captación" de una silla por parte de un niño no es intelectual, sino enactivo –se ocupa de la existencia de la silla *en acción*, no en pensamiento– pensar en su existencia llega más

mally present itself as to whether I or the chair I am sitting in exist. It *does* normally present itself about unicorns, or about whether there are chairs in the *next* room. What Wittgenstein is doing here is deproblematizing or de-intellectualizing what we have problematized and intellectualized: 'Does a child believe that milk exists? Or does it know that milk exists? Does a cat know that a mouse exists?' (OC 478). If a cat doesn't need to know that a mouse exists before chasing it, nor does a child need to know that milk exists before drinking it. And nor does an adult need to know that a house exists before entering it. For Wittgenstein, grasping and navigating the world is *by default* done primitively – not epistemically, or indeed propositionally. Here, perception – be it of the milk, the mouse or the house – is, as Dan Hutto puts it, 'not contentful but enabling' (2014, 81). And contrary to 'the widely-endorsed thesis that cognition always and everywhere involves content' (Hutto & Myin 2013), Wittgenstein regards cognition as always and everywhere starting, not with knowing but with a certainty that is unreflective, animal: 'For why should the language-game rest on some kind of knowledge?' (OC 477). Hinge certainty makes an appearance in every chapter of this volume because the notion of a basic, nonintellectual or *animal*, certainty – rather than knowledge – as underpinning all that we say and do has enlightened my understanding of language, mind and epistemology, and helped me dissolve some of the important problems in these areas of thought.

It is crucial that we keep Wittgenstein's philosophy alive and influential, for who better can save us from the still prevalent view that human life, thought and spirit are reducible to electrons and neurons? A view that has rendered commonplace, remarks such as these, by Richard Dawkins: 'the deep and universal questions of existence and the meaning of life are scientific matters which should properly be dealt with in science classes' (1993); and by Francis Crick: '"You", your joys and your

tarde, si es que llega a hacerlo. Uno no aprende un método para averiguar si algo existe o no hasta que se presenta una pregunta; y *normalmente* no se plantea la cuestión de si yo o la silla en la que estoy sentado existimos. Normalmente *sí* se presenta sobre los unicornios o sobre si hay sillas en la habitación *contigua*. Lo que Wittgenstein está haciendo aquí es desproblematizar o desintelectualizar lo que hemos problematizado e intelectualizado: "¿Cree un niño que existe la leche? ¿O sabe que existe la leche? ¿Sabe un gato que existe un ratón?" (OC 478). Si un gato no necesita saber que existe un ratón antes de perseguirlo, tampoco un niño necesita saber que existe leche antes de beberla. Y un adulto tampoco necesita saber si existe una casa antes de entrar en ella. Para Wittgenstein, captar y navegar por el mundo se hace *por defecto* de forma primitiva –no epistémica, ni de hecho proposicional–. Aquí, la percepción –ya sea de la leche, el ratón o la casa– es, como dice Dan Hutto, "no por poseer contenido sino por ser posibilitadora" (2014, 81). Y contrariamente a "la tesis ampliamente respaldada de que la cognición siempre y en todas partes implica contenido" (Hutto y Myin 2013), Wittgenstein considera que la cognición como siempre y en todas partes comienza, no con el conocimiento, sino con una certeza irreflexiva, animal: "¿Por qué debería el juego del lenguaje descansar en algún tipo de conocimiento?" (OC 477). La certeza bisagra aparece en todos los capítulos de este volumen porque la noción de una certeza básica, no intelectual o *animal* –en lugar de conocimiento– como base de todo lo que decimos y hacemos, ha iluminado mi comprensión del lenguaje, de la mente y la epistemología, y me ha ayudado a solucionar algunos de los problemas importantes en estas áreas de pensamiento.

Es crucial que mantengamos viva e influyente la filosofía de Wittgenstein, pues ¿quién más puede salvarnos de la opinión aún prevalente de que la vida, el pensamiento y el espíritu humanos son reducibles a electrones y neuronas? El punto de vista de Richard Dawkins ha convertido en un lugar común observa-

sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will are, in fact, no more than the behaviour of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules' (1994, 3). It is the task of the Wittgensteinian philosopher to make perspicuous the nonsense that these remarks perpetuate.[30]

[30] My thanks to Ian Ground and Constantine Sandis for their valuable comments.

ciones como éstas: "las cuestiones profundas y universales de la existencia y el significado de la vida son cuestiones científicas que deberían tratarse adecuadamente en las clases de ciencias" (1993); y de Francis Crick: "Tú, tus alegrías y tus tristezas, tus recuerdos y tus ambiciones, tu sentido de identidad personal y libre albedrío no son, de hecho, más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y sus moléculas asociadas" (1994, 3). Es tarea del filósofo wittgensteiniano hacer evidente el sinsentido que estas observaciones perpetúan.[30]

[30] Mi agradecimiento a Ian Ground y Constantine Sandis por sus valiosos comentarios.

Referencias

Bennett, M., Dennett, D., Hacker, P.M.S., Searle, J. *Neuroscience & Philosophy: Brain, Mind, & Language*. Intro. y concl. de D. Robinson. Nueva York, Columbia University Press, 2007.

Cioffi, F. *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

———. "The Sort of Explanation One Longs For". D. Moyal-Sharrock (ed.), *Perspicuous Presentations: Essays on Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 173-193.

Crane, T. "The Mental States of Persons and their Brains". A. O'Hear (ed.) *Mind, Self, and Person*, Royal Institute of Philosophy Supplement 76, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 253-270.

———. "Wittgenstein, bewitched". Reseña de I. Ground and F. A. Flowers III (eds.), *Portraits of Wittgenstein, Times Literary Supplement*, 24 feb., 2016.

Crick, F. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1994.

Dawkins, R. *The Independent*, sep., 1993; citado por D. Macarthur, "Quinean Naturalism in Question", *Philo*, 11, 1, 2008, pp. 5-18.

Gaita, R. "Introduction". *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, Nueva York, Routledge, 1990, pp. ix-xiii.

Gennaro, R. "Consciousness". *Internet Encyclopedia of Philosophy*, s/f. http://www.iep.utm.edu/consciou/

Gutting, G. "Philosophy – What's the Use?". *The Stone*, ene., 25, 2012. https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/01/25/philosophy-whats-the- use/?mtrref=www.google.com&gwh=BA-0FB28652ADDDFE91EE347CB9372A12&g wt=pay&assetType=REGIWALL

Hacker, P. M. S. "Wittgenstein's Philosophy of Psychology as a Critical Instrument for the Psychological Sciences". T. P. Racine y K. L. Slaney (eds.), *A Wittgensteinian Perspective on the Use of Conceptual Analysis in Psychology*, Basingstoke Palgrave Macmillan, 2013, pp. 10-27.

———. "Philosophy and Scientism: What Cognitive Neuroscience Can, and What it Cannot, Explain". R. N. Williams y D. N. Robinson (eds.), *Scientism: The New Orthodoxy*, Londres, Bloomsbury Academic, 2015, pp. 97-116.

Hawking, S. y Mlodinow, L. *The Grand Design*. Londres, Transworld, 2010.

Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. e intro. de P. Millican, Oxford, Oxford University Press, 2007 [1748].

Hutto, D. D. "Contentless Perceiving: the Very Idea". Michael Campbell y Michael Campbell (eds.), *Wittgenstein and Perception*, Londres, Routledge, 2014, pp. 64-84.

——— y Myin, E. *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge, mit Press, 2013.

Knobe, J. "Experimental Philosophy: Thoughts Become the New Lab Rats". *Scientific American,* nov., 2011. https://www.scientificamerican.com/article/thought-experiments-philosophers/

Leavis, F. R. *The Critic as Anti-Philosopher*. Ed. G. Singh, Londres, Chatto and Windus, 1982.

Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Abrev. y ed. por A. S. Pringle-Pattison, Oxford, Clarendon Press, 1929 [1689].

Meijers, A. W. M. "Mental Causation and Searle's Impossible Conception of Unconscious Intentionality". *International Journal of Philosophical Studies* 8 (2), 2000, 155-170.

Moyal-Sharrock, D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007.

———. "Wittgenstein, No Linguistic Idealist". *Wittgenstein and the Creativity of Language*, Sebastian Greve y Jakub Mácha (eds.), Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 117-140.

———. *Certainty in Action: Wittgenstein on Language, Mind & Epistemology*. Londres, Bloomsbury, 2021.

———. "Wittgenstein's 'Hinge Certainty'". *Extending Hinge Epistemology*, Anthem Press, en prensa.

Ramsey, W. *Representation Reconsidered.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Schroeder, S. "'Too Low!' Frank Cioffi on Wittgenstein's *Lectures on Aesthetics*". *Philosophical Investigations*, 16, 4, 1993, pp. 261-279.

Seager, William. *Theories of Consciousness: An Introduction and Assessment*. 2a. ed., Londres, Routledge, 2016.

Searle, J. R. "Is the Brain's Mind a Computer Program?". *Scientific American*, 262, 1990, pp. 26-31.

———. Respuesta a "What is Consciousness", Stevan Harnard. *The New York Review of Books*, 52, 11, 2005 (en línea).

———. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

———. "Wittgenstein and the Background". *American Philosophical Quarterly*, 48, 2, 2011, pp. 119-128.

Tallis, R. "Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Mankind". Conferencia Francis Bacon, University of Hertfordshire, 29 feb., 2012.

Tejedor, C. "Scientism as a threat to science". J. Beale y I. A. Kidd (eds.), *Wittgenstein and Scientism*, Londres, Routledge, 2017, pp. 7-27.

Cuadernos de la Cátedra Ludwig Wittgenstein
6 / 2021
Taking the Wittgenstein Turn
Tomando el giro de Wittgenstein
de Danièle Moyal-Sharrock
Se imprimió el 2 de diciembre de 2021
en Pastoressa. Gráfico, editorial y producción,
Andador Bonampak núm. 24,
colonia Lerdo de Tejada, CP 91180,
Xalapa, Veracruz, tel. 2281257017.



Universidad Veracruzana
Secretaría Académica

Centro de Estudios e Investigaciones en
Conocimiento y Aprendizaje Humano

ISBN 978-607-502-974-0

