

ENTRE LA EPISTEMOLOGÍA CARTESIANA Y EL ANÁLISIS CONCEPTUAL. CONSIDERACIONES EN TORNO AL PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES*

*BETWEEN CARTESIAN EPISTEMOLOGY, AND CONCEPTUAL ANALYSIS.
REMARKS ABOUT THE OTHER MINDS PROBLEM*

JOSÉ ANDRÉS FORERO MORA*

Universidad de los Andes. Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia
andforero@gmail.com

RECIBIDO EL 1 DE SEPTIEMBRE DE 2014 Y APROBADO EL 25 DE OCTUBRE DE 2014

RESUMEN ABSTRACT

El presente artículo se ocupa del problema de las otras mentes. Se distinguen en él las formulaciones epistemológica y conceptual de dicho problema y se concluye que la primera, que conduce al escepticismo, descansa sobre una visión equivocada del lenguaje psicológico. Para esto, el texto se encuentra dividido en tres secciones: en la primera, se examina la formulación epistemológica que ha hecho la tradición cartesiana del mencionado problema; en la segunda, a partir de algunas observaciones de Wittgenstein y Austin, se evidencia que este abordaje trae consigo una visión errada del lenguaje psicológico; y en la tercera, se muestra que el abordaje conceptual del problema de las otras mentes acepta la existencia de una asimetría entre primera y tercera persona que, a su vez, deja sin lugar al escepticismo.

This paper explores the other minds problem. The text distinguishes both the epistemological formulation and the conceptual one, and it concludes that the conceptual formulation, which leads to skepticism, rests on a wrong vision of the psychological language. For this purpose, the text is divided in three sections: in the first one, it examines the epistemological claim that is stated by the Cartesian tradition; in the second one, the text makes evident, based in some remarks of Wittgenstein's and Austin's, that the epistemological claim involves a wrong vision of the psychological language; finally, the paper shows that the conceptual claim does not give room to skepticism although it accepts an asymmetry between first and third person.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Análisis conceptual, escepticismo de las otras mentes, lenguaje psicológico, tradición cartesiana.

Conceptual analysis, other minds skepticism, psychological language, Cartesian tradition.

* Estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad de los Andes. Magíster en Filosofía de la Universidad del Rosario. Profesor del Departamento de Filosofía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Integrante del grupo de investigación: "Pensamiento, Filosofía y Sociedad" de la Corporación Universitaria Minuto de Dios.

El escepticismo *no* es irrefutable sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse. (Wittgenstein, *Tractatus* § 6.51)

Cotidianamente, cuando interactuamos con otros seres que consideramos similares a nosotros realizamos juicios con respecto a sus estados psicológicos —p. ej., que están enamorados, tienen dolor, se sienten aburridos (o alegres), están pensando en realizar alguna cosa específica—. Según una explicación que ha estado presente en gran parte de la historia de la filosofía —denominada de manera muy amplia como tradición cartesiana— hacemos este tipo de afirmaciones basados en nuestra propia experiencia de vida mental. Si observamos, cuidadosamente, parece que encontramos una notoria asimetría entre la experiencia que tenemos de nuestra propia vida mental y la de la de los demás. Es en esta asimetría donde se ubica el escéptico para indagar acerca de la certeza que poseemos sobre la vida mental de los otros. “El argumento escéptico sobre las otras mentes toma como modelo de conocimiento el que cada uno de nosotros tiene sobre sus propios estados mentales y se aferra a la imposibilidad de acceder directamente a las mentes de los otros” (Pérez 47).

Se pueden encontrar, sin embargo, dos maneras de plantear el problema de las otras mentes que se convierten, a su vez, en dos maneras de concebirlo y abordarlo. En primer lugar, este problema puede ser planteado desde un punto de vista epistemológico: ¿cómo podemos saber (con certeza) que los otros tienen mente? ¿Cómo podemos saber en qué estado mental se encuentran los demás, si es que se encuentran en alguno? En este caso, la duda escéptica se dirige específicamente hacia la imposibilidad de *conocer* los estados mentales de los demás. En segundo lugar, el problema puede ser planteado desde un punto de vista que puede llamarse conceptual: ¿cómo atribuimos vida mental a los otros? ¿De qué manera nos formamos imágenes de la vida mental de los demás? En este caso la indagación se dirige hacia la ‘inteligibilidad’ de atribuir mente a los otros. La intuición que perseguiremos en este escrito es que un abordaje adecuado de la formulación conceptual del problema muestra inconvenientes de difícil superación en la formulación epistemológica; en otras palabras, intentaremos mostrar que si se da una respuesta satisfactoria al problema conceptual, gran parte del problema epistemológico, por lo menos, la parte que da cabida al escepticismo, se muestra como absurda. Para esto, el trabajo contará principalmente con tres momentos: primero se planteará, de manera muy general, el modo

en cómo cierta tradición cartesiana ha abordado el problema de las otras mentes (sección 1), posteriormente, a partir de algunas observaciones de Wittgenstein y Austin, se mostrará que este abordaje trae consigo una visión errada del lenguaje psicológico (sección 2) y que un abordaje conceptual del problema, aun aceptando la asimetría existente entre primera y tercera persona, deja sin lugar al escepticismo (sección 3).

Antes de iniciar, quizás, sea pertinente aclarar que el objetivo de este texto no es exegético. La preocupación que se persigue no es la de determinar cómo Descartes, Wittgenstein y Austin abordan el problema de las otras mentes. Por el contrario, siendo fiel al estilo de estos dos últimos filósofos, el objetivo es más bien terapéutico: a partir de algunas de sus reflexiones se intenta mostrar que la pretensión epistemológica acerca del conocimiento de las otras mentes está construida sobre una visión errada del lenguaje psicológico.

I

La tradición cartesiana y el abordaje epistemológico del problema de las otras mentes

Gran parte de la tradición cartesiana acoge el famoso argumento de la analogía. Como lo muestra Ayer, este argumento ha sido usado de muchas maneras por los filósofos vinculados a esta tradición. Algunos sostienen que el argumento basta para zanjar de una vez por todas el problema de las otras mentes; otros, en cambio, mantienen que este argumento muestra que es imposible solucionar este problema y que el escéptico ha triunfado (Cf. "El conocimiento" 176-8)¹.

La idea general que se encuentra detrás del argumento de la analogía es más bien simple: observamos la existencia de una relación estrecha entre nuestros comportamientos y nuestros estados mentales y, basados en esto, al observar comportamientos similares en los otros, *inferimos por analogía* que se encuentran en determinado estado mental. Así, por ejemplo, una persona que se golpea con una piedra en su pie, siente un intenso dolor y grita o llora ante él; esta persona no tiene demasiado problema al indagar acerca de la veracidad de su dolor, es claro *para él* que siente dolor y, en circunstancias normales, no tiene por qué tener

¹ A pesar de haber hecho un excelente diagnóstico acerca de varios problemas que tienen las concepciones que hacen uso del argumento de la analogía, Ayer insiste en que el problema de las otras mentes se soluciona acudiendo a una versión mejorada de este argumento (Cf. "El conocimiento" 196).

dudas respecto de este. Ahora bien, si esa misma persona ve a otro golpearse con una piedra en su pie y luego escucha sus gritos y quejidos, según el defensor del argumento en consideración, por analogía, con su experiencia propia infiere que esa otra persona siente dolor. El conocimiento de las otras mentes, desde este punto de vista, es un conocimiento inferencial: a partir de la experiencia de mi propia vida mental infiero por analogía la vida mental de los demás. De acuerdo con este argumento el estado mental de los otros es una mera inferencia, en tanto que el estado mental mío es una segura experiencia; como se verá más adelante, es aquí donde el escéptico encuentra un cómodo lugar.

Se pueden señalar dos problemas generales en este argumento. En primer lugar, acogiendo una sugerencia de Searle,

el inconveniente del conocimiento inferencial es, en general, que debe haber alguna verificación independiente de la inferencia para que se la considere válida. Así, por ejemplo, yo podría inferir que un recipiente está vacío si lo golpearo y dedujera por el sonido hueco que no hay nada en él, pero esta forma inferencial de conocimiento sólo tiene sentido si se supone que puedo abrir el recipiente y mirar en su interior para constatar de manera no inferencial que, en efecto, está vacío. (51)

Para el seguidor de la tradición cartesiana es claro que esta verificación independiente no es posible, pues es lógicamente imposible sentir el dolor del otro. Aún en el caso de que, por un avance descomunal de la ciencia, pudiéramos conectar mi cerebro con el de otra persona, no se diría propiamente que siento *su* dolor.

En segundo lugar, aún si se considera que la advertencia de Searle no presenta un verdadero problema para el defensor del argumento por analogía, es necesario resaltar su gran limitación lógica: por cuanto llega a la conclusión de que otros tienen mente partiendo del conocimiento certero de un solo caso, el caso propio. Así, la inferencia inductiva que se exige no está adecuadamente fundada, pues parte de un único caso. Es como decir “esa mesa tiene seis patas, por consiguiente, todas las mesas tienen seis patas, o la siguiente mesa que vea ha de tener seis patas”.

Ahora bien, independientemente de estos problemas generales que, como lo acepta el propio Ayer, siempre han estado presentes en quienes

hacen uso de este argumento, el seguidor de la tradición cartesiana afirma que dada nuestra naturaleza y la manera en cómo conocemos, el único modo que tenemos para 'acceder' a la mente del otro es a través de la analogía. Dado que yo no puedo tener conocimiento de las experiencias de ningún otro, la única manera que tengo para saber acerca de sus estados mentales es haciendo una analogía sobre la base de la conducta que él tiene y la que yo he tenido en experiencias pasadas.

El único fundamento que puedo tener para creer que otros hombres tienen experiencias, y que por lo menos algunas de sus experiencias son del mismo carácter que las mías, es que su conducta pública es semejante a la mía. Sé que ciertos rasgos de mi conducta van asociados con ciertas experiencias, y cuando observo que otros se comportan en formas parecidas me siento con derecho a inferir, por analogía, que ellos están teniendo experiencias parecidas. (Ayer, "El conocimiento" 177)

La pretensión del argumento, como se muestra en las propias palabras de Ayer, es encontrar un fundamento epistemológico para mostrar que los otros tienen experiencias similares a las mías. En otras palabras, lo que se busca es conocer las experiencias de los otros, en el mismo sentido en que conozco las mías. Si se muestra, como se hace con los dos problemas señalados anteriormente, que la analogía falla a la hora de asegurar este conocimiento, estaremos allanando el camino al escepticismo. Si el teórico cartesiano no quiere dejar el camino preparado para el escéptico, su reto es, entonces, mostrar de qué modo la analogía asegura este conocimiento.

Actualmente, hay un fuerte debate acerca de si el propio Descartes suscribió alguna versión del argumento de la analogía. Searle y Avramides consideran que, aunque tradicionalmente se atribuye este argumento al filósofo francés, no hay evidencia textual que demuestre que él lo sostuvo. Gombay piensa que la única manera de dar cuenta de nuestro conocimiento de las otras mentes desde el sistema cartesiano es acudiendo a la analogía. No hay necesidad de entrar en este debate exegético para los propósitos de este escrito. Basta con afirmar que el sistema cartesiano, por lo menos, abona el terreno para la defensa del argumento por analogía en un contexto de discusión específico sobre el problema de las otras mentes, terreno abonado que supieron utilizar

muy bien los filósofos posteriores al francés que se inscribieron dentro de la tradición cartesiana².

Antoni Defez recuerda que el término ‘cartesianismo’ o ‘tradición cartesiana’ hace referencia a las características generales de la filosofía de Descartes, aunque no se reduce exclusivamente al conjunto de sus tesis y argumentaciones. Lo que tradicionalmente se ha denominado como cartesianismo incluye tesis y argumentaciones que se siguen y se muestran acordes con la filosofía de Descartes, pero que este último no sostuvo explícitamente; el argumento por analogía puede ser uno de estos casos³.

Una de las pretensiones fundamentales de la tradición cartesiana es el fundacionalismo epistémico: la idea de que hay un fundamento certero (indudable) a partir del cual podemos construir de manera confiable todo nuestro edificio del conocimiento. El punto crucial de esta tradición es la asunción de que hay cosas que conocemos directamente —para Descartes el *cogito*, para Russell y Ayer los datos de los sentidos— a partir de las cuales podemos construir o inferir, inductiva o deductivamente, el resto de nuestro conocimiento.

Diremos [afirma Russell] que tenemos *conocimiento directo* de algo cuando sabemos directamente de ello sin el intermediario de ningún proceso de inferencia ni de ningún conocimiento de verdades. Así, en presencia de mi mesa conozco directamente los datos de los sentidos que constituyen su apariencia; de ellos soy inmediatamente consciente cuando veo y toco mi mesa. (Russell 47)

² Quienes consideran que en Descartes no hay un argumento por analogía —Cf. Avramides (51ss)—, afirman que él no se planteó específicamente la pregunta acerca de cómo conocemos la mente de los otros entre otras cosas porque, como lo demuestra el *Discurso del método* (36-9), para él cuando juzgamos a alguien como hombre estamos afirmando, al mismo tiempo, sin necesidad de ninguna inferencia ulterior, que tiene un alma racional, es decir, que tiene mente. Quienes consideran que en Descartes sí hay una suerte de argumento por analogía —Cf. Gombay (41ss)—, afirman que sobre la base de la filosofía del francés juzgamos que lo que tenemos al frente es un hombre con base en alguna evidencia que, de acuerdo con lo planteado por el francés en el *Discurso del método*, es su lenguaje. La analogía en este caso estaría un paso más atrás, pues para saber si lo que nos encontramos al frente es un hombre tenemos que observar sus acciones y su uso del lenguaje y es nuestro caso propio la única evidencia que tenemos para saber que lo que actúa de cierta manera y hace uso del lenguaje es un hombre.

³ Defez (95-9) considera que son básicamente siete tesis las que conforman lo que podemos entender como cartesianismo: (1) fundacionalismo epistemológico; (2) la tesis ontológica del dualismo; (3) la transparencia de lo mental; (4) la teoría representacionista de la mente; (5) el ideacionismo semántico; (6) la garantía epistemológica y ontológica de la identidad personal; (7) la perspectiva de la primera persona en la reflexión filosófica.

Nuestras propias vivencias, nuestras propias experiencias, son conocidas directamente; no hay ningún intermediario epistémico entre ellas y nosotros. Cuando veo una mesa soy consciente directamente de los datos de los sentidos que se me presentan, no necesito de ninguna inferencia para percatarme de ellos. De la misma manera cuando tengo un dolor en mi pie no necesito acudir a mi conducta, o al hecho de que una piedra impactó mi extremidad, para saberlo. Sin embargo, no soy consciente ni de los datos sensoriales que se le presentan a una persona cuando ve la mesa, ni del dolor que siente cuando una piedra impacta en su pie, ya que estas son cosas de las cuales tan solo tengo un conocimiento inferencial.

Puestas así las cosas, el teórico cartesiano se adentra en una concepción egocéntrica del conocimiento de lo mental según la cual solamente yo puedo conocer mis propios estados mentales. La imposibilidad de conocer los estados mentales de los otros no es solo una imposibilidad empírica, sino también lógica: “es sencillamente una contradicción que yo, a la vez que siguiera siendo yo mismo, fuese otro distinto de mí” (Ayer, “El conocimiento” 191). Tan solo puedo conocer con certeza mi yo, de ahí para adelante todo lo demás —incluyendo la vida mental de los otros— debe ser de alguna manera inferido. A partir del reconocimiento de *mis* experiencias de los datos sensoriales y de *mis* estados psicológicos, así como de la conducta que reflejo cuando los tengo, debo inferir que dada una determinada conducta el otro está experimentando ciertos estados sensoriales o teniendo ciertos estados psicológicos —dolor, alegría, enojo—. Cuando decimos cotidianamente que alguien está enojado, está alegre o tiene cierta experiencia, de acuerdo con el seguidor de esta tradición, no estamos diciendo que sepamos cómo se siente realmente o qué experiencias tiene, sino que dados ciertos signos y síntomas conductuales *presumimos* que está alegre, está enojado o tiene cierta experiencia⁴.

⁴ Para Ayer: “la inferencia no va de mi experiencia en cuanto tal a su experiencia en cuanto tal, sino del hecho de que se ha encontrado que ciertas propiedades van conjuntas en ciertos contextos, [del hecho de que ciertos signos van acompañados de ciertos estados psicológicos,] a la conclusión de que tal conjunción se seguirá manteniendo en un contexto nuevo” (“El conocimiento” 191).

II

El abordaje conceptual del problema de las otras mentes

En § 293 de las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein afirma:

supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos 'escarabajo'. Nadie puede mirar en la caja del otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de su escarabajo. —Aquí podría ser muy bien que cada uno tuviera una cosa distinta en su caja.

En términos generales, y visto desde el ángulo del defensor de la tradición cartesiana, aquí tenemos una imagen que nos da cuenta, de una manera más o menos clara, del problema de las otras mentes. El defensor de esta tradición parte, según los principales postulados de la filosofía de Descartes, del conocimiento claro y distinto que cada uno tiene sobre el escarabajo de su propia caja. Según él podemos saber con certeza que lo que hay en nuestra caja es un escarabajo, pero ¿cómo podemos saber si lo que hay en la caja de los demás es un escarabajo? O para ir todavía más lejos ¿cómo podemos siquiera saber que hay algo en la caja de los demás? La analogía con lo que sucede en mi propia caja parece ser la solución.

El teórico cartesiano supone que el sujeto identifica y reconoce sus propios estados mentales y, *luego*, con base en ellos —y en los signos y síntomas presentados por la conducta de los demás—, infiere los estados mentales de los otros. Esto conduce a la idea de que es posible que aún sin interactuar con otros nos conociéramos a nosotros mismos, es decir, pudiéramos identificar y reconocer nuestros propios estados mentales⁵. Las sensaciones han de manifestarse en nuestra mente de alguna manera y dado que distinguimos estas manifestaciones las unas de las otras y re-identificamos algunas que ocurren en más de una ocasión debemos contar con un lenguaje para nuestras sensaciones con el que no podríamos equivocarnos, pues es directo y no-inferencial.

⁵ La distinción conceptual que hace Ayer entre el lenguaje de los datos sensoriales y el lenguaje de los objetos físicos —el lenguaje que usamos a diario para referirnos y hablar de los objetos físicos—, así como la prioridad lógica del primero sobre el segundo, muestra que dentro de la tradición cartesiana esta posibilidad está más que latente (Cf. "El fenomenalismo" 150ss).

Como es conocido, en sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein despliega un fuerte ataque en contra del lenguaje privado⁶. Si el austriaco acierta con su crítica el punto de partida para enfrentar el problema de las otras mentes no puede ser la perspectiva egocéntrica propia del teórico cartesiano, ya que esta se sostiene solo sobre la base de la posibilidad de un lenguaje privado. La estrategia wittgensteiniana, a diferencia de la cartesiana, es conceptual, su objetivo es elucidar cómo usamos el lenguaje psicológico, lo cual mostrará que la posición del teórico cartesiano entraña una visión errada del lenguaje. De manera independiente, y con una estrategia que guarda bastantes similitudes con el método conceptual wittgensteiniano —y algunas diferencias no menores de las cuales no hablaremos aquí—, Austin llega a una conclusión parecida. Aunque su objetivo no es mostrar la imposibilidad del lenguaje privado, de sus consideraciones se sigue que un estudio de cómo usamos cotidianamente el lenguaje psicológico muestra que la formulación que hace la tradición cartesiana del problema de las otras mentes está errada.

¿Cómo usamos nuestro lenguaje psicológico? ¿De qué manera adquieren significado nuestros conceptos de sensación? Bajo la imagen tradicional, infectada por la ‘falacia descriptivista’, la función esencial del lenguaje es describir una realidad y, en este sentido, los conceptos adquieren significado en la medida en que se relacionen con dicha realidad⁷. Si en efecto se piensa que esta imagen es esencial al lenguaje, el significado de los conceptos psicológicos también ha de buscarse en su relación directa con algún objeto, en este caso, con un estado mental. Si esto es así, el escéptico puede afirmar con toda tranquilidad que no podemos saber a lo que el otro se refiere cuando afirma, por ejemplo, que tiene dolor, pues no podemos hacer la correlación entre el concepto y su estado mental. Para seguir con el ejemplo de Wittgenstein, ‘escarabajo’ adquiere significado por el objeto que se encuentra dentro de mi caja y dado que no tengo acceso a lo que se encuentra dentro de las otras cajas tan solo presumo que en ellas hay un escarabajo idéntico al mío.

⁶ Hay diversas interpretaciones en torno a la manera como deberían leerse las secciones de las *Investigaciones* en las que el austriaco se ocupa del lenguaje privado. Para el propósito de este escrito no es necesario hacer un estudio detallado de los argumentos en contra del lenguaje privado ni de las diversas interpretaciones que se han dado de ellos. Basta con abordar algunos elementos que permitan mostrar por qué la posición del teórico cartesiano entraña una visión errónea del lenguaje psicológico.

⁷ Esta formulación involucra, también, a aquellos que no incluyen la cláusula de existencia como condición del significado. Ya en el *Tractatus*, obra que según el mismo Wittgenstein sigue siendo presa de esta imagen tradicional del lenguaje, se observa que el lenguaje adquiere sentido incluso si el estado de cosas que figura es posible, no solo si existente.

Esta, sin embargo, es una imagen errada del lenguaje. Antes de inferir apresuradamente el tipo de realidad con la que el lenguaje psicológico adquiriría significado, hemos de remitirnos al uso que comúnmente hacemos de él. No en vano usamos con frecuencia el lenguaje psicológico para referirnos a otras personas sin necesidad de decir con esto que entramos en sus mentes o algo por el estilo. De hecho, “decimos a veces que sabemos que otra persona está [por ejemplo] enojada y también distinguimos estas ocasiones de otras en las que decimos que creemos que está enojada” (Austin, “Otras mentes” 108). En ninguno de estos dos usos suponemos que hemos entrado y verificado algún objeto específico en la mente de la otra persona. Si bien tenemos nombres para nuestras sensaciones —enojo, dolor, alegría—, de ahí no se sigue que el significado de estos sea un estado mental específico; extraer esta conclusión no es más que caer presa de la ‘falacia descriptivista’ denunciada unos renglones atrás.

Pero, ¿cómo nos referimos a nuestras sensaciones? ¿Cuál es la relación, entonces, entre nuestras sensaciones, nuestros estados mentales y el lenguaje psicológico que usamos para hablar de ellas? El teórico cartesiano distingue en este punto entre los signos o síntomas de una sensación o de un estado mental y el estado mental mismo. Para él, el significado de, por ejemplo, ‘dolor’ es el estado mental mismo, la sensación que tiene quien siente dolor. El llanto, el grito, la expresión facial, entre otros, son todas ellas expresiones conductuales *que acompañan* al dolor y que se convierten para otros, en síntomas o signos de que tengo una sensación y un estado mental determinado. Desde esta perspectiva, yo tengo experiencia del estado mental mismo, mientras que los demás solo tienen experiencia de los síntomas o signos. Pero, ¿cómo sé que el estado mental que tengo es realmente el que estoy identificando? Es decir, suponiendo que aceptamos la escisión del teórico cartesiano, ¿cómo hace el sujeto para identificar y re-identificar sus propios estados mentales? Para discutir este punto podemos considerar con Wittgenstein el siguiente caso:

quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo «S» y en un calendario escribo ese signo por cada día que tengo la sensación. —En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo, ¡pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! — ¿Cómo? ¿Puedo señalar la sensación? (*Investigaciones* § 258)

De acuerdo con la imagen del teórico cartesiano para llevar este diario basta con que cada vez que tenga una sensación me concentre muy fuertemente en mi experiencia interna, la identifique y en tal caso escriba en mi calendario el signo 'S'. Las expresiones conductuales no importan, al fin y al cabo, ellas son solo signos o síntomas de que está ocurriendo algo en mi mente, son solo expresiones concomitantes a mi sensación, pero en ningún momento son constitutivas de esta. Puestas así las cosas, ¿cómo hago para utilizar el signo 'S' haciendo referencia a la misma sensación? ¿Cómo sé que no me equivoco cuando tengo una sensación determinada y le atribuyo el signo 'S'? La respuesta del teórico cartesiano es que, como es un conocimiento directo, no me puedo equivocar al nombrar mis estados mentales. De acuerdo con Wittgenstein, este es justo el punto erróneo:

no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de correcto. (*Investigaciones* § 258)

Un criterio de corrección solamente es útil en la medida en que puede discriminar entre lo que parece correcto, pero no lo es, y lo que parece y, en efecto, es correcto. No existe un criterio de corrección en un lenguaje que sea privado, pues en él lo que al hablante le parezca correcto será, por sí mismo, correcto.

¿Qué razón tenemos para llamar a 'S' el signo de una *sensación*? Pues '*sensación*' es una palabra de nuestro lenguaje común no de uno inteligible para mí solo. El uso de esta palabra necesita, pues, una justificación que todos entiendan —y tampoco serviría de nada decir: no tiene por qué ser una *sensación*; cuando él escribe 'S' tiene *algo* [...] pero *tener* y *algo* pertenecen también al lenguaje común. —Se llega así filosofando al resultado de que aún se quisiera proferir un solo sonido inarticulado. —Pero un sonido semejante es una expresión solamente en un juego de lenguaje determinado. (Wittgenstein, *Investigaciones* § 261)

Para que una palabra, así sea de sensación, adquiriera significado se necesita un contexto público de interacción con otros y esto es justamente lo que de entrada niega el teórico cartesiano. Según él usamos nuestros conceptos psicológicos para referir y describir algo que está ocurriendo en mi mente y de lo cual solo *yo* tengo experiencia. El problema es

que, de acuerdo con estas observaciones wittgensteinianas, esto es imposible, pues usar un lenguaje implica de suyo estar en un contexto intersubjetivo. Sé lo que significa hablar de *mis* sensaciones y hablar de *mis* estados mentales porque estoy envuelto en un contexto comunicativo dentro del cual ‘sensación’, ‘estado mental’, ‘dolor’, ‘enojo’, entre otros, adquieren significado.

Si alguien dijese «no sé si es un dolor lo que tengo o es algo distinto» pensaríamos algo así como que no sabe lo que significa la palabra castellana ‘dolor’ y se lo explicaríamos. ¿Cómo? Quizás mediante gestos o pinchándolo con una aguja y diciéndole «vez, eso es dolor». Él puede entender esta palabra, como cualquier otra, correcta, incorrectamente o de ningún modo y mostrará cómo la entendió en el uso de la palabra, como habitualmente sucede. Si él ahora, por ejemplo, dijese: «Oh sé lo que quiere decir dolor, pero lo que no sé es si es dolor eso que tengo ahora aquí» —menearíamos simplemente la cabeza y tendríamos que tomar sus palabras como una extraña reacción con la que no sabemos qué hacer. (Wittgenstein, *Investigaciones* § 288)

Este caso muestra la posibilidad de corrección e incorrección con el uso de ‘dolor’, posibilidad que, como ya se vio, no está presente en la concepción privada del teórico cartesiano⁸. El criterio que tenemos para saber si otra persona entiende o no una palabra de sensación es solo a través del uso que él muestra de ella. En diversas circunstancias él dice que tiene dolor y hay unos criterios que nos permiten saber si las circunstancias en las que lo dice son adecuadas o no. Generalmente, estos criterios están asociados a la conducta, pero no son justamente lo que el teórico cartesiano reconoce como signos o síntomas. Este es un aspecto que Austin también se ha encargado de enfatizar: los criterios asociados a la conducta a los que se hace referencia no son huellas o pistas que sigamos para inferir el propio estado mental interno de la otra persona, son ellos más bien *muestra efectiva* de su estado mental (Cf. Austin, “Otras mentes” 111).

Lo que permite concluir el análisis efectuado hasta aquí es que no existe un vacío entre lo interno —estados mentales cognoscibles solo en primera persona— y lo externo —conducta interpretable en tercera

⁸ De hecho, el teórico cartesiano debería aclarar cómo es posible, bajo su visión del lenguaje de las sensaciones, explicar a alguien el significado de ‘dolor’. Uno de los grandes problemas de un lenguaje privado es que no puede explicar cómo su usuario lo ha aprendido.

persona— que necesite ser llenado por algún acto de interpretación o por alguna inferencia (Cf. McMyler 132, Cf. Pérez 49). Aunque, por supuesto, haya una distinción entre lo interno y lo externo, no hay ni una oposición entre ellos ni una brecha que necesite ser llenada; más bien, hay una conexión natural entre ambos. Como bien lo afirma Austin,

parece justo decir que «estar enojado» es en muchos respectos como «tener paperas». Es una descripción de toda una pauta de eventos, incluyendo ocasión, síntomas, sensación y manifestación y, posiblemente otros factores además. Es tan tonto preguntar ¿qué *es* realmente el enojo *mismo*? Como intentar reducir la enfermedad a algún elemento escogido. El que el hombre mismo siente algo que nosotros no sentimos es [...] bastante evidente [...] pero no hay ninguna falta de decir que «eso» *es* el enojo. (“Otras mentes” 112)

El estado mental no es meramente una experiencia interna, pero tampoco solo una manifestación externa⁹. Los conceptos psicológicos no tienen la función de describir las sensaciones —entendidas como procesos internos y privados—, sino de *expresarlas*¹⁰.

Reconocer la existencia de experiencias internas, aunque ellas no sean el significado de los conceptos psicológicos, muestra que existe una especie de asimetría en el uso del lenguaje psicológico entre la primera y la tercera persona. En efecto, cuando siento dolor de muela no voy corriendo al espejo para ver si tengo la cara hinchada; en cambio, cuando otro me dice que tiene dolor de muelas uno de los rasgos que observo es si tiene la cara hinchada. Esta observación, sin embargo, no debe verse como la observación de un síntoma o un signo misterioso, sino como una *expresión* de su estado mental, expresión que también puede hacerse afirmando “tengo dolor de muelas”. Ahora bien, la pregunta que algún teórico cartesiano podría hacerse es: ¿se abre de nuevo la puerta para que el argumento del escéptico vuelva a tomar fuerza con este reconocimiento de una asimetría entre la primera y la tercera persona?

⁹ De ahí que el conductismo tampoco dé en el punto.

¹⁰ “¿Dices, pues, que la palabra dolor significa realmente el gritar? —al contrario, la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe” (Wittgenstein, *Investigaciones* § 244).

III

Las atribuciones cotidianas de estados mentales y la asimetría entre primera y tercera persona

Uno de los rasgos característicos de la manera como usamos los conceptos de sensación, y de estados mentales en general, radica en que solamente se los adscribimos a seres humanos y a lo que actúa de manera similar (Cf. Austin, "Otras mentes" 108-117, Cf. Wittgenstein, *Investigaciones* §§ 281-4). En circunstancias normales, por ejemplo, no adscribimos dolor (ni placer) a una olla a presión que luego de estar un rato sobre el fuego empieza a ebullicionar. Otra sería la situación si observamos a un ser humano que luego de estar posado sobre el fuego empieza a gritar. Si alguien, ante una situación como esta última, reacciona diciendo "creo (o infiero) que debe estar sintiendo dolor", sin duda pensaríamos que hay algo mal en él. En una situación como estas no dudamos en adscribir dolor.

El problema del escéptico, y del teórico cartesiano en general, consiste en simplificar el sentido de los conceptos psicológicos, y, bajo una concepción referencialista del significado, aducir que la experiencia interna y privada de cada sujeto es la fuente de significatividad de tales conceptos. El abordaje conceptual del problema ha mostrado que los conceptos psicológicos tienen, por decirlo de alguna manera, un significado expresivo, esto es, gran parte del significado de los conceptos psicológicos se encuentra en la expresión. "Está claro que hay algo más involucrado en estar, por ejemplo, enojado que el simplemente mostrar los síntomas y sentir el sentimiento. Pues hay también la muestra o manifestación [la expresión]" (Austin, "Otras mentes" 112). De acuerdo con esta visión cuando atribuimos un estado mental a una persona no estamos atribuyendo analógicamente solo un tipo de experiencia privada, sino que estamos atribuyendo todo un conjunto de cosas que constituyen para nosotros el significado de dicha noción psicológica (Cf. McMyler 132). La mayor parte de ese conjunto de cosas que constituye el significado de los conceptos psicológicos es pública y, por tanto, accesible a todos.

El conocimiento de las otras mentes es un tipo especial de conocimiento. Como se muestra en el caso de la olla a presión posada sobre el fuego, el conocimiento de los objetos materiales no es lo mismo que el conocimiento de las otras mentes. El problema de cómo conocemos las otras mentes es distinto del problema de cómo conocemos los objetos

materiales. Como bien lo nota Austin, las personas, a diferencia de los objetos materiales, tienen intenciones, actúan¹¹. Por esta razón, tiene sentido decir de alguien que me engaña o que intenta realizar determinada acción, pero no tiene sentido decir eso de un objeto.

Saber si alguien está enojado es distinto a saber si hay un jilguero en el jardín, simplemente en el sentido que no puedo llegar a saber si alguien está enojado sobre la base de su conducta expresiva sin considerarlo como racionalmente sensible a consideraciones sobre sus intenciones. (McMyler 135)

El escéptico podría salir al ataque diciendo que esta es justamente la diferencia en la que él ha insistido todo el tiempo. En efecto, lo que el escéptico parece afirmar es que hay una diferencia entre saber acerca de objetos físicos y saber acerca de otras mentes: los primeros podemos percibirlos directamente y tener un conocimiento más o menos seguro —no-inferencial— acerca de ellos, mientras que los estados mentales de otra persona no los podemos percibir y solamente por analogía —de manera inferencial— podemos atribuirlos. Sin embargo, como ya se ha visto, esta formulación es problemática porque asume que el significado de los conceptos psicológicos está constituido por la experiencia privada. Si aceptamos que el significado de estos conceptos es en gran parte público y accesible, la distinción, tal como es planteada por el escéptico, empieza a carecer de sentido.

El escéptico está en lo correcto al decir que hay una diferencia entre el conocimiento de objetos materiales y el de las otras mentes, pero esta diferencia no radica en que uno sea inferencial y el otro no-inferencial; ambos son conocimientos no-inferenciales, pero de diferente *tipo*; a uno, como ya se dijo, le adscribimos intenciones —con todo lo que ello significa, p. ej., posibilidad de engaño—, mientras que al otro no. Quizás, quien más ha insistido en este punto es Austin:

¹¹ De acuerdo con Benjamin McMyler (132-3) este es un punto de distanciamiento entre Wittgenstein y Austin con respecto a los estados mentales. Según McMyler, Austin, a diferencia de Wittgenstein, distingue la manera en la cual conocemos los estados psicológicos de otros de la manera en la cual conocemos los objetos materiales ordinarios. A mi modo de ver, Wittgenstein también hace esta distinción, aunque ciertamente no de manera explícita (Cf. *Investigaciones* §§ 281-290).

[El] objeto material es, como insistimos antes, no etiquetado y *mudo*; pero el hombre *habla*. En el complejo de ocurrencias que nos inducen a decir que otra persona está enojada, el complejo de síntomas, ocasión, muestra y demás, un lugar peculiar es ocupado por el enunciado de la propia persona en cuanto a que son sus sentimientos. En el caso usual, aceptamos este enunciado sin cuestión, y entonces decimos que sabemos (como si fuese «de segunda mano») cuáles son sus sentimientos; aunque por cierto aquí «de segunda mano» no podría usarse implicando que alguien distinto de él pudiera conocerlo «de primera mano» y de ahí quizá que no se use de hecho. (“Otras mentes” 115-6)

De acuerdo con este análisis hay una fuente de conocimiento en el caso de las otras mentes que no aparece en el caso de los objetos materiales: el testimonio. Este testimonio, sin embargo, no debe tomarse simplemente como una comunicación de una experiencia privada interna, sino que él mismo hace parte del conjunto de cosas que constituyen el significado de los conceptos psicológicos. En nuestro caso, como seres humanos, el testimonio de una sensación hace parte de la expresión de dicha sensación. En este punto, el escéptico podría replicar dos cosas: (1) el testimonio no es una fuente fiable de conocimiento y (2) la credibilidad de un testimonio descansa en última instancia sobre la posibilidad posterior de verificación u observación algo que, según él, no es posible en el caso de las otras mentes.

A este respecto, algunos estudios contemporáneos (Cf. Lackey 149ss) respecto a la epistemología del testimonio han llegado a la conclusión de que este constituye una fuente tan básica del conocimiento como la observación y la percepción directa¹². En efecto, si reflexionamos sobre nuestras creencias, gran parte de ellas las hemos obtenido de manera testimonial (en libros de historia o porque un experto nos dijo, entre otras) y no por eso dejamos de considerarlas verdaderas o dejamos de decir que tenemos conocimiento directo de ellas. Asimismo, si reflexionamos sobre nuestras prácticas de adquisición de creencias, nos damos cuenta de que el testimonio es irreductible a fuentes supuestamente más básicas de conocimiento como la percepción o la inducción. “[C]reer en [lo que dicen] otras personas [...] es una parte esencial del acto de comunicar, un acto que todos ejecutamos constantemente” (Austin, “Otras mentes” 117).

¹² No parece un error decir que Wittgenstein y Austin estarían de acuerdo en considerar al testimonio como una fuente básica de conocimiento.

El testimonio es especialmente relevante en el caso del conocimiento de los estados psicológicos de otra persona, pues ciertamente hay que reconocer que ella está en mejor posición que yo para conocer sus estados mentales. Pero este reconocimiento no implica que ella conozca algo que yo no sé, sino, más bien, que él siente algo que yo no; en otros términos, lejos de las conclusiones del escéptico la asimetría existente es fenomenológica más que epistemológica. De esta aceptación no se sigue que no podamos conocer o que no podamos atribuir mente a los otros, mi conocimiento de sus estados psicológicos pasa por el reconocimiento de sus manifestaciones y expresiones; es justamente con base en ellas que atribuimos cotidianamente estados mentales a los demás. Estas atribuciones no deben verse como una imputación que, con base en sus comportamientos, hacemos de algo misterioso, sino que son los comportamientos mismos —las formas naturales de expresión— los que nos ‘evidencian’ el estado psicológico de la persona, sin que exista necesariamente una brecha entre ellos. Dentro de estas formas de expresión el testimonio desempeña un papel esencial, pues es una de las principales maneras de como el otro me comunica sus estados psicológicos.

Así, claramente, la respuesta al escéptico no es “llenar la brecha” entre la primera y la tercera persona, no es solucionar esta asimetría. Más bien, la solución pasa por mostrar que aceptar dicha asimetría no impide que tengamos conocimiento de los estados psicológicos de los demás. Cotidianamente atribuimos estados mentales a los otros, y decimos que sabemos qué estados psicológicos tienen, sin necesidad de un razonamiento que parta de la certeza de nuestros propios estados psicológicos; ya que somos capaces de reconocer sin ningún problema en las expresiones del otro sus estados mentales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Avramides, A. *Other Minds*. Londres: Routledge, 2001. Print.
- Austin, J. *Sentido y percepción*. Madrid: Tecnos, 1981. Impreso.
- . “Otras mentes”. *Ensayos filosóficos*. Madrid: Alianza, 1989. Impreso.
- Ayer, A. J. “El conocimiento de otras mentes”. *Ensayos filosóficos*. Barcelona: Ariel, 1979. Impreso.

---. "El fenomenalismo". *Ensayos filosóficos*. Barcelona: Ariel, 1979. Impreso.

Defez, A. "Cartesianismo". Jacobo Muñoz y Julián Velarde (eds.). *Compendio de epistemología*. Madrid: Trotta, 1989. Impreso.

Descartes, R. *Discurso del método (Obras Completas)*. Buenos Aires: Ediciones Anaconda, 1946. Impreso.

---. *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguida de objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional, 2009. Impreso.

Gombay, A. *Descartes*. Oxford: Blackwell, 2007. Print.

Lackey, J. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Print.

McMyler, B. "Believing what the Man Says about his Own Feelings". Martin Gustafsson and Richard Sorli (eds.). *The Philosophy of J. L. Austin*. Nueva York: Oxford University Press, 2011. Print.

Pérez, D. "Escepticismo como tragedia intelectual". *Revista de Filosofía*. 2008: 45-65. Impreso.

Russell, B. "Conocimiento directo y conocimiento por referencia". *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor, 1995. Impreso.

Searle, J. *La mente*. Bogotá: Norma, 2006. Impreso.

Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM, 1988. Impreso.

---. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1993. Impreso.

Como citar:

Forero, José Andrés. "Entre la epistemología cartesiana y el análisis conceptual. Consideraciones en torno al problema de las otras mentes". *Discusiones Filosóficas*. Jul.-dic. 2014: 95-112.