

El carácter elusivo del yo y el escepticismo sobre las otras mentes

J. L. PRADES*

Resumen: Trataré de argumentar contra la inteligibilidad del escepticismo tradicional sobre las otras mentes. Lo esencial de mi presentación es que tal tipo de escepticismo es incoherente, ya que requiere aceptar dos supuestos incompatibles: una determinada concepción de la introspección y una determinada concepción del yo. El argumento-maestro que usaré no es original: se basa en una interpretación de ciertas discusiones clásicas sobre el sujeto de experiencias. La aceptación de este argumento reductivo explica ciertos momentos cruciales de la historia de la filosofía analítica en el siglo XX.

Palabras clave: otras mentes, sujeto, yo, escepticismo, cuerpo, intencionalidad.

Abstract: I will try to argue against the intelligibility of traditional scepticism about other minds. My main point is that this position is incoherent. For it requires two incompatible assumptions: a certain conception of introspection and a certain conception of the I. The master argument I will use is not original: it is based on an interpretation of classical discussions about the subject of experiences. It is the acceptance of this reductive argument that explains certain crucial developments in the history of 20th century analytical philosophy.

Key Words: other minds, subject, I, scepticism, body, intentionality.

En este trabajo reconstruiré un argumento crucial en la historia de la filosofía occidental —y crucial también para entender el desarrollo de la filosofía analítica en el siglo XX. Lo que justifica esta reconstrucción es el resurgimiento en la filosofía contemporánea de posiciones neo-dualistas. Muchas discusiones contemporáneas sobre la conciencia —entre ellas el escepticismo sobre las otras mentes— sólo pueden entenderse bajo el compromiso mínimo con lo que podemos denominar la concepción cartesiana de la introspección: la introspección como un mecanismo autónomo respecto al mundo material. La gran lección de las discusiones clásicas es que, en ese caso, perdemos toda posibilidad de conceptualizar coherentemente el sujeto: ésa es la lectura que propondré del argumento de Hume. Y entonces, el escepticismo sobre las otras mentes es ininteligible. El argumento que trato de reconstruir es, por tanto, una reducción al absurdo.

En las dos décadas que precedieron a la segunda guerra mundial, filósofos como Russell, Schlick, Carnap o el propio Wittgenstein, aceptaron sin restricciones esta consecuencia del argumento de Hume: el escepticismo sobre las otras mentes requiere aceptar una variante de la doctrina cartesiana de la introspección. Debe aceptar entonces la crítica humeana. Y percibieron claramente que el verdadero objeto de esta crítica no es sólo el ego cartesiano: es simplemente cualquier noción de sujeto de acuerdo con la cual los estados mentales se individualizan por su relación con un sujeto determinado.

I

El acceso epistemológico a lo que somos los seres humanos constituye un problema cuando se percibe que hay cierto privilegio epistémico en el conocimiento de los contenidos de nuestra propia mente. Sólo ese reconocimiento explica que el acceso epistemológico al yo se convierta en especialmente problemático: ya que parece que el mecanismo epistemológico de acceso a lo que soy está en tensión con el mecanismo epistemológico por el que conozco qué son los objetos físicos, o los demás. Y la tensión es problemática porque la intuición prefilosófica es la de que yo soy también un elemento del mundo que aloja a los objetos físicos y a los demás seres humanos. Mi conocimiento de lo que soy, ¿cómo está relacionado con mi conocimiento de lo que son los demás y con mi (especial) conocimiento de los contenidos de mi propia mente?

He hablado de «cierto privilegio epistémico». Hay muchas maneras de entender ese especial privilegio. Pero la marca de nacimiento de la filosofía moderna la constituye la elaboración de una teoría de la mente que está comprometida con una imagen particular al respecto. La primera exploración sistemática de la introspección como fuente de conocimiento se la debemos a Descartes. La concepción cartesiana de la mente puede caracterizarse independientemente de sus obvias diferencias con la de los empiristas clásicos. Para nuestros propósitos, la concepción cartesiana de la introspección, a partir de ahora «CCI», puede caracterizarse como la tesis siguiente:

CCI: El acceso del sujeto a sus estados mentales (introspección) es independiente de cualquier conjunto de sucesos «físicos» o «materiales». El mismo acto introspectivo (y con el mismo resultado) puede concebirse coherentemente en ausencia de cualquiera de sus conexiones reales con la materia.

Bajo estos supuestos conviene reflexionar sobre lo que se supone convencionalmente que es el argumento de Descartes en las segunda y sexta de sus *Meditaciones metafísicas* sobre la distinción entre el yo y el cuerpo. No creo que sea injusto decir que la reconstrucción más caritativa del argumento de Descartes es la siguiente:

(P1): Es posible que existan pensamientos y experiencias sin que exista un sujeto físico.

(P2): No es posible el pensamiento o la experiencia sin un sujeto —distinto a sus pensamientos o a sus experiencias— que piense o tenga experiencias.

De estas dos premisas podemos extraer la siguiente conclusión:

(C1): Es posible que los sujetos que piensan o tienen experiencias no sean cosas físicas.

Ahora bien, podemos introducir una nueva premisa, que Descartes introduce en la sexta meditación:

(P3): Si algo es una cosa física, la propiedad de ser algo físico es absolutamente esencial a su identidad. No podría ser el tipo de cosa que es (animal, piedra, silla...) si no tuviera la propiedad de ser una cosa física.

Pero, si unimos C1 con P3, podemos extraer la conclusión que busca Descartes:

(C2): El sujeto de pensamientos y experiencias no puede ser algo físico

... porque podría no ser físico (C1) y lo que puede no ser físico no puede ser físico (P3)¹.

Una primera consideración sobre el argumento de Descartes es la de que la premisa C1 depende decisivamente de la concepción cartesiana de la introspección, CCI. Sólo si aceptamos esa concepción de la introspección es inteligible la aceptación de C1 como algo intuitivamente obvio. Ordinariamente, pensamos que un sujeto de experiencias es un organismo vivo. Para aceptar que no es necesario que esto sea así, para aceptar que las experiencias podrían darse sin un sujeto biológico, necesitamos aceptar la *autonomía de la introspección* (CCI). Para concebir qué sería la existencia de experiencias sin un sujeto biológico hay que concebir algo así como un conjunto de experiencias con ciertas cualidades, sin que estuvieran vinculadas a ningún organismo. Ello exige aceptar que las cualidades de las experiencias son independientes de los vínculos que, de hecho, tienen con los organismos vivos. En mi caso, ha de aceptarse que las cualidades de mi sensación de dolor son independientes de su conexión con el cuerpo de JLP. La conexión entre una sensación de dolor y un cuerpo particular no es necesaria para las cualidades fenomenológicas del dolor. Las cualidades de la mente son medidas directamente por lo que podemos denominar el «ojo interior».

Volvamos ahora la vista al conocido argumento de Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*: considerémoslo, en principio, como un rechazo irónico de la premisa 2 (P2) del argumento de Descartes —más tarde matizaremos esa lectura. Por otra parte, es preciso no olvidar que el argumento de Hume acepta lo que anteriormente hemos denominado «concepción cartesiana de la introspección» (CCI). Hume acepta que conocemos directamente las cualidades y las relaciones de semejanza entre nuestras «percepciones» (*perceptions*). Como descripción fenomenológica, lo que Hume está diciendo parece convincente. No encontramos una impresión del «yo». Pero es importante percibir el verdadero atractivo de lo que se presenta como una mera descripción: si el yo pudiera descubrirse por la función interna de la introspección —interpretada como la contemplación autónoma de los datos de la propia mente— entonces podríamos descubrir mirando a nuestra experiencia un componente necesario de la misma. Lo que Hume está señalando es que, si la introspección es definida como la capacidad de percibir de un modo autónomo los contenidos y cualidades de la propia mente, el yo no puede constituirse en objeto de introspección. No puede darse a la introspección —concebida como un mecanismo perceptivo autónomo— un contenido que esté necesariamente unido a todos los contenidos. Lo que Hume está negando es P2: la inteligibilidad misma de la idea de un sujeto estable, distinto a sus contenidos. La doctrina cartesiana de la introspección es interpretada por Hume como implicando la ausencia de conexiones necesarias entre distintos elementos del mundo. Si es coherentemente concebible la presencia de este dolor al margen de cualquier cambio en el mundo material, entonces la identidad numérica del dolor ha de haber sido fijada por el acto

1 En mi reconstrucción del argumento cartesiano utilizo como modalidad básica lo que normalmente se describiría como «posibilidad metafísica». Ciertamente Descartes acepta no sólo que es epistémicamente posible que su yo no fuera idéntico al organismo humano Descartes, por ejemplo porque es engañado por el genio maligno. Acepta también que, aun fijando todos los hechos del mundo, y, por tanto, aun asumiendo que son reales ciertas conexiones entre los cambios en su yo y los cambios en el cuerpo de Descartes, todavía es concebible que él no estuviera vinculado al cuerpo de Descartes. En otras palabras, está comprometido con la tesis de que hay mundos metafísicamente posibles en los que no se da ninguna de las conexiones de este mundo entre su yo y el cuerpo de Descartes.

introspectivo como independiente de cualquier otro fenómeno —también cualquier otro fenómeno mental que pueda ser un objeto diferente de introspección.

Por una parte, es un lugar común decir que la concepción humeana es más coherente con la concepción cartesiana de la introspección (CCI) que el análisis del propio Descartes. Como Lichtenberg apuntó, el principio de la autoridad epistémica de la primera persona sólo autorizaba a Descartes a decir que lo indudable era que hay pensamientos, no que alguien piensa. Y esta crítica a Descartes no depende de (por más que pueda justificar a) los supuestos específicamente empiristas de Hume. Si la introspección mide autónomamente los contenidos de la mente, los debe medir con independencia de su relación con otros contenidos: Hume tiene razón en que entonces es ininteligible la idea de un contenido de la mente vinculado constitutivamente a los demás. Por tanto, lo que sí parece claro es que la introducción de la premisa P2 no puede ser apoyada en la introspección. Pero hay otra manera de ver el problema que parece justificar P2. P2 expresa una verdad irrenunciable de nuestra noción de lo que sea un sujeto de experiencias. Hay una relación de dependencia *asimétrica* entre un sujeto y sus experiencias o sus pensamientos. La identidad numérica del sujeto no depende de los estados mentales que tenga. La identidad numérica de sus experiencias sí depende de su relación con el sujeto.

II

Adviértase que hemos hablado de identidad numérica. Conviene no confundirla con la identidad cualitativa: dos ejemplares del mismo libro pueden ser cualitativamente idénticos y son numéricamente distintos. El principio de dependencia asimétrica que es constitutivo de la subjetividad puede expresarse del siguiente modo: no tiene sentido decir que el sujeto A tiene las mismas experiencias que el sujeto B, excepto si entendemos por ello que tienen experiencias cualitativamente idénticas. No tiene sentido decir que sujetos distintos tienen las (numéricamente) mismas experiencias. Hay una relación que yo tengo con mis estados mentales y que no tengo con los objetos: mi coche, mi casa, mis pantalones podrían haber sido los (numéricamente) mismos sin ser míos. Parece que si negamos P2 estamos obligados a violar este principio. Y podemos interpretar la teoría cartesiana de un *ego* sustancial como un intento desesperado de salvar este principio, a pesar de su tensión obvia con CCI (y, por tanto, de su tensión obvia con P1, que —como hemos dicho— requiere de CCI.)

Podemos reformular ahora la tensión entre CCI (que es un presupuesto de P1) y P2. Si aceptamos la doctrina cartesiana de la introspección no sólo las cualidades de la mente son medidas autónomamente por el ojo interior, y, por tanto, son independientes de sus relaciones con otras partes del mundo, o con otros contenidos de la mente. Sucede también que su identidad numérica es independiente de sus relaciones con otras partes del mundo —al menos de otras partes del mundo que pueden ser accesibles a la experiencia. Para que el ojo interior pueda clasificar autónomamente las cualidades de la mente ha de poder señalar a los contenidos mentales así clasificados, ha de poder individualizarlos autónomamente.

Conviene que reparemos ahora con más detalle en el modo en que el análisis de Hume viola el principio de que la identidad numérica de los estados mentales está determinada por su relación con el sujeto. Aunque Hume tenga razón al percibir que CCI es incompatible con P2, hay que advertir que su misma crítica a P2 convertía en ininteligible la concepción de un verdadero sujeto como un haz de percepciones.² Lo que hace que un elemento de ese haz pertenezca a un sujeto y no a otro son

2 Hume fue, por supuesto, consciente de estas dificultades. Véase el apéndice al *Tratado de la naturaleza humana*.

sus relaciones de causalidad y semejanza con otros elementos. Lo que diferencia numéricamente estados mentales que son cualitativamente idénticos sería, para Hume, su red de relaciones de causalidad y semejanza. Lo que diferencia un estado mental mío de un estado mental tuyo —aunque sean cualitativamente idénticos— es el hecho de que el mío está causado por (y/o es similar a) estados mentales diferentes a los que causan el tuyo. Esas relaciones deben utilizarse para individualizar los sujetos. Yo soy uno de esos haces de percepciones. Tú eres otro.

Hay problemas obvios, y relacionados entre sí, en este análisis. Por una parte, no individualiza el particular haz de percepciones al que pertenece una determinada percepción, cuando exista otra percepción cualitativamente idéntica y contemporánea. Imaginemos, por ejemplo, que dos haces de percepciones diferentes tienen secuencias temporales de percepciones cualitativamente idénticas. Ello, en términos de Hume, no es más que imaginar sujetos distintos que, por algún tiempo, tienen una experiencia cualitativamente idéntica del mundo. En ese caso, Hume no puede proporcionarnos ningún criterio para determinar el hecho de que una de esas secuencias pertenece a un haz y no a otro. Las relaciones de causalidad y semejanza no le servirían, porque, por hipótesis, estamos suponiendo que las secuencias son cualitativamente idénticas y porque, para Hume, en ese caso y dado que son contemporáneas, cualquier cadena causal en la que una está implicada también implica a la otra. En la situación que estamos imaginando, los mecanismos que decidirían que una de ellas pertenece a un determinado haz también decidirían que pertenece al otro. Sólo podría solucionarse el problema si pudiéramos utilizar la noción de causalidad *en* una mente: pero Hume está tratando de analizar la idea de una mente en función de las nociones de causalidad y semejanza. De hecho, Hume no puede aceptar que la identidad numérica de una percepción dependa de su pertenencia de hecho a un determinado haz: la causalidad es una relación «externa» a los *relata* de la relación causal, es una relación de regularidad constante entre tipos de elementos que no puede afectar a su identidad numérica: dos percepciones que de hecho mantienen la relación causa-efecto serían las mismas (cualitativa y numéricamente) aunque no mantuvieran esas relaciones de causalidad. Esto es irreconciliable con la idea de que mis estados mentales no podrían haber sido tuyos, con la idea de que la identidad numérica del sujeto es esencial para fijar la identidad numérica de un estado mental.

Por supuesto, estas dificultades con el análisis de Hume no pueden servir de excusa para aceptar la idea cartesiana de que accedemos introspectivamente a un «ego». Aunque sea cierto que la conclusión del argumento de Descartes se sigue de sus premisas, Hume sigue teniendo razón en que P1 y P2 son incompatibles. La maniobra de Descartes debe ser interpretada como un intento desesperado de relativizar los estados a los que accede por introspección autónoma el ojo interior a alguna parte del mundo, y dado que ésta no puede ser física, la aceptación de P2, al preservar la idea ordinaria de sujeto, obliga a transferir el papel de sujeto a una misteriosa sustancia espiritual. También, como en el caso de Hume, es importante advertir que tal procedimiento de anclaje no es satisfactorio en sus propios términos, sin necesidad de discutir las premisas del argumento. La única lectura de su conclusión que el argumento nos autorizaría está muy lejos de satisfacer las demandas que, intuitivamente, harían atractiva la introducción de una sustancia espiritual a la cual accedemos por introspección. Supongamos que existen «egos» cartesianos y que éstos respetan el principio de dependencia asimétrica de los estados mentales respecto a su sujeto. Supongamos que la identidad numérica de los estados mentales está determinada por su relación con el «ego» que los posee. Mi «ego» es el «ego» que tiene mis estados mentales, tu «ego» es el «ego» que tiene tus estados mentales. Para que ésta no sea una estipulación vacía necesitamos una manera de diferenciar mi mente y tu mente que no apele a nuestros respectivos «egos». ¿Cómo podríamos hacerlo? La primera difi-

cultad es la de que la aceptación de P1 nos impide establecer esa diferencia por relación a nuestros respectivos cuerpos. Según P1, mi «ego» no está unido constitutivamente a mi cuerpo, el mismo «ego» podría estar unido a otro cuerpo o no estar unido a ningún cuerpo en absoluto: yo podría «habitar» en tu cuerpo y todavía podría ser «yo». La única estrategia que nos queda es la de tratar de definir «mi ego» de un modo similar a éste: «El 'ego' que está ahora unido al cuerpo de JL Prades, aunque podría estar unido a otro cuerpo». Este tipo de maniobra falla, en sus propios términos, como intento de individualizar un «ego». La maniobra no nos lleva muy lejos porque hace inaccesibles a la introspección variaciones relevantes que, según la propia teoría del «ego», habrían de ser posibles. Porque no tenemos mecanismos de individuación de «egos». Aunque postulemos arbitrariamente que, en cada momento del tiempo, sólo hay un «ego» unido a un cuerpo, nos encontramos con dificultades semejantes que se derivan del hecho de que el «ego» ha de ser distinto al cuerpo y a sus contenidos. Con ello perdemos irremediabilmente mecanismos de individuación epistémicamente accesibles. Ése es el sentido de la crítica kantiana cuando imagina, para refutar la teoría cartesiana, la posibilidad de millones de «egos» sucediéndose consecutivamente y heredando los recuerdos de su línea de antecesores: la introspección no podría detectar esa variación constante.

III

¿Qué camino debemos tomar? Durante los años veinte y treinta del pasado siglo, los grandes padres de la tradición analítica siguieron el argumento humeano y trataron de ser más consecuentes con él de lo que fue el propio Hume. Aceptaron que, dado que no queremos renunciar a CCI, debemos elaborar una noción de experiencia que excluya por completo lo que podemos denominar el «principio de subjetividad», el principio de que la identidad numérica de los contenidos de la mente depende de sus relaciones con un sujeto. Sin embargo, precisamente porque se ha roto el principio de subjetividad, la posición que trato de describir puede ser caracterizada sin apelar, al menos aparentemente, a los privilegios epistemológicos de la primera persona. Por tanto, para evitar las confusiones que pueden ser generadas por elecciones terminológicas debemos ser cuidadosos a la hora de caracterizar esta posición.

(a) Se acepta que la experiencia está formada por un conjunto de datos homogéneos que guardan entre sí relaciones de semejanza que no dependen de su relación causal con otros datos de experiencia.

(b) Se acepta que la capacidad de *percibir* esas relaciones de semejanza no depende de las conexiones empíricas entre esos datos. Por ejemplo, mi capacidad de percibir que dos datos de experiencia son cualitativamente semejantes no depende lógicamente de mi capacidad de desplazarme en un mundo de objetos, ni de la conexión causal entre las cualidades percibidas y los movimientos de mi cuerpo.

(c) Se acepta que la identidad *numérica* de los datos de experiencia no depende de sus conexiones con un cuerpo particular. El mismo (numéricamente) dato doloroso podría haber movido a la agitación a un cuerpo distinto al cuerpo de JL Prades.

(d) Se acepta que la cuestión de cuál es mi cuerpo es una cuestión (i) que ha de ser resuelta empíricamente, mirando al mundo-de-experiencia, y (ii) que podría haber sido de otro modo. Mi cuerpo

es el que es movido por mis deseos y el que se agita cuando la experiencia es dolorosa. Pero esa relación no afecta a la cualidad de los dolores, al contenido de los deseos ni a la identidad numérica de ambos.

(e) No hay problema epistémico sobre el «yo» entendido como una parte objetiva del mundo. En un lenguaje perfecto, no hay ningún compromiso referencial con tal tipo de entidad. De hecho, no es posible referirse al sujeto por medio de enunciados psicológicos en primera persona.

(f) Se acepta que en los enunciados psicológicos en primera persona como

- (i) Tengo una sensación dolorosa
- (ii) Tengo una percepción visual de rojez

las *marcas sintácticas de la primera persona son redundantes*. En español esas marcas pueden reducirse a la terminación verbal de primera persona. Otros idiomas como el francés o el inglés exigen el pronombre personal de primera persona, pero esa diferencia es irrelevante para la discusión. Lo esencial es que un lenguaje que se limite a reflejar lo dado a la experiencia puede eliminarlas sin ninguna pérdida. Nuestros dos enunciados anteriores pueden ser traducidos en un lenguaje desprovisto de elementos sintácticamente redundantes como

- (i') Hay una sensación dolorosa, la experiencia es dolorosa
- (ii') Hay una sensación visual de rojez, la experiencia se ve roja

En primer lugar, ya tenemos elementos suficientes para entender que esos compromisos se siguen de (a). La única opción a ellos parece ser la doctrina cartesiana del «ego» o una lectura absurda de las reflexiones de Hume —la de suponer que coexisten en el mundo diferentes haces de percepciones con elementos que podrían haber sido elementos de otro haz distinto. Por supuesto, dado que (a), como veremos luego, es incoherente, sucede que todas las consecuencias —excepto parte de (f)— son falsas. Algunas más obviamente falsas que otras. Podríamos sentir la tentación de bloquear la cadena de consecuencias basándonos en nuestras intuiciones prefilosóficas sobre la implausibilidad de alguna de ellas. Pero esa sería una maniobra ilegítima. Hasta que no estemos dispuestos a rechazar (a) debemos aceptar la cadena de consecuencias (b)-(f). De hecho, la aceptación de esa cadena de consecuencias es una de las características de la mejor literatura filosófica en el periodo de entreguerras. En las obras de autores como Russell, el Wittgenstein de los años treinta, Schlick y Carnap podemos encontrar la aceptación explícita de todas ellas.

Por otra parte, podemos utilizar las consecuencias (e) y (f) para reformular la doctrina de la introspección y la concepción cartesiana de la introspección (CCI) en que se basa. La concepción no relacional de la experiencia ha eliminado el sujeto y, por tanto, puede ser formulada explícitamente sin apelar a los privilegios epistemológicos de la primera persona. No es una reducción solipsista de la realidad, no reduce la experiencia a mi experiencia porque el uso anterior de la palabra «mi» no logra referirse a ninguna parte de la realidad. Es, por ejemplo, esa concepción no relacional de la experiencia la que explica el tránsito relativamente indoloro entre el fenomenalismo y el fisicalismo que protagonizó Carnap en los años treinta.

La referencia al *Tractatus* de Wittgenstein es relevante en este contexto porque, por una parte, ejemplifica perfectamente esta concepción no relacional de la experiencia y, por otra, no está com-

prometido epistemológicamente con el *status* de los objetos. Los simples del *Tractatus* no son datos sensoriales y la posición de Wittgenstein en este punto puede describirse perfectamente sin presuponer la diferencia externo-interno. Precisamente, la lectura más coherente de la tesis del carácter no relacional de la experiencia es aceptar, como Russell en 1921, que la diferencia interno-externo es una diferencia construida a partir de unos materiales de la experiencia que son neutros. Pero el argumento de Wittgenstein es profundamente humeano: que el sujeto no pertenezca al mundo está conectado con que «ninguna parte de la experiencia sea a priori»³. Una vez se acepta que el mundo de experiencia es modalmente plano, que en él no hay conexiones necesarias entre partes diferentes, no podemos aceptar que una parte del mismo (el sujeto) pudiera individualizar, por sus conexiones con él, otras partes del mismo.

Es importante, para poder enfrentarnos a ella, entender cuál *no* es el problema en esta concepción no relacional de la experiencia. Debemos evitar el tipo de ataque directo que protagonizó Strawson en *Individuals* y que, de hecho, nos impide ser conscientes de las verdaderas dificultades de esta concepción. Argumentando en contra de la versión Schlick-Wittgenstein de esta doctrina, a la que denomina la tesis de la «no-posesión» (*no ownership*), Strawson defendió que la tesis no puede expresarse sin presuponer la misma relación de vinculación necesaria con el sujeto que pretende eliminar. Dice que ningún defensor de esta doctrina podría aceptar el enunciado

Toda la experiencia está de hecho vinculada a los cambios en un cuerpo particular, pero es posible que fuera de otra manera.

Porque es obviamente falso que *toda* la experiencia esté vinculada a los cambios de un cuerpo.⁴ Lo que parece que Strawson no tuvo en cuenta es que, de acuerdo con la teoría de la no posesión, el enunciado no es falso en absoluto. Debemos recordar que las condiciones de verdad de un enunciado como

(i) Tengo una sensación dolorosa

coinciden con las de un enunciado como

(i') Hay una sensación dolorosa, la experiencia es dolorosa

Por supuesto, las condiciones de verdad de un enunciado como

(iii) Él tiene dolor

coinciden con las de un enunciado de *tipo* completamente diferente a (i'). La versión Wittgenstein-Schlick de la teoría, que es la que Strawson ataca, establece que las condiciones de verdad de (iii) coinciden con las de

(iii') La experiencia incluye datos de su cuerpo retorciéndose como se retuerce el cuerpo de JL Prades cuando la experiencia es dolorosa.

³ Cfr. *Tractatus*, 5.631-5.634.

⁴ Cfr. *Individuals*, p. 97.

No hay ningún problema en aceptar que la verdad de (iii') está de hecho vinculada a la posición en el mundo del cuerpo de JL Prades. (iii') no es verdad cuando los ojos de JL Prades no están abiertos.

IV

Por supuesto, una consecuencia de este análisis puede ser utilizada contra la inteligibilidad del problema de las otras mentes. El problema sólo surge si aceptamos las tesis (a) y (b) anteriormente citadas, pero, entonces debemos aceptar las cinco tesis restantes y el problema de las otras mentes no es expresable en un lenguaje perfecto, en un lenguaje que describe los datos de la experiencia sin redundancias sintácticas. Lo que se denomina normalmente como el problema epistémico de las otras mentes va indisolublemente unido a lo que hemos denominado «concepción cartesiana de la introspección». El escepticismo sobre las otras mentes necesita el supuesto de que no hay conexiones necesarias entre la introspección y el mundo material: sólo así se crea la asimetría epistemológica pertinente. Sólo así parece que mi acceso a mi propia mente está garantizado, mientras que las supuestas mentes de otros seres son conceptualizadas como epistémicamente inaccesibles, como algo oculto tras las manifestaciones públicas de ciertos organismos y sin ninguna conexión necesaria con éstas. Si lo que hemos visto hasta ahora es correcto, el filósofo atrapado por el problema epistémico de las otras mentes se encuentra en una posición inestable. Por una parte ha de aceptar CCI. Por otra está obligado a aceptar rasgos esenciales de nuestra noción ordinaria de sujeto: por ejemplo que hay una diferencia fáctica entre que sea el sujeto A quien tiene dolor o que sea el sujeto B. O que hay una diferencia fáctica entre el hecho de que los demás seres humanos sean zombis desprovistos de conciencia y el hecho de que no lo sean. La inestabilidad de tal posición creo que, en este momento, ya debe resultar obvia: una vez aceptamos la concepción cartesiana de la introspección (CCI) no tenemos recursos conceptuales para aceptar la noción ordinaria de sujeto.

Consideremos, por ejemplo, un enunciado que el escéptico sobre las otras mentes está obligado a considerar como un enunciado verdadero:

(iv) Cuando yo tengo dolor, un cuerpo particular (éste, el mío, el cuerpo de JLP) lo manifiesta.

Es importante que quien acepte la autonomía de la introspección sólo puede aceptar que (iv) es *contingentemente* verdadero. Se trataría de un enunciado que, aunque de hecho sea verdadero, no es verdadero en todos los mundos metafísicamente posibles. El mismo dolor podría haber movido un cuerpo completamente diferente. Por tanto mi dolor no es necesariamente el dolor de JLP, y, si aceptamos lo que hay de correcto en el argumento de Hume, no es el dolor de ningún componente del mundo —material o fenoménico. Ello quiere decir que el contenido de (iv) no puede ir más allá del contenido de (v):

(v) Siempre que la experiencia es dolorosa el cuerpo de JLP lo manifiesta.

Si el contenido de (iv) no puede ir más allá del contenido de (v), entonces la cuestión mediante la que se expresa el escepticismo sobre las otras mentes o es ininteligible o tiene una respuesta trivial:

(vi) Cuando los otros se quejan y lloran y gimen, ¿tienen el tipo de sensaciones que tengo yo cuando el cuerpo de JLP manifiesta dolor?

La razón por la cual (vi) es ininteligible parece obvia: si reformulamos (vi) teniendo en cuenta la equivalencia entre (iv) y (v), obtenemos,

(vii) Cuando los otros se quejan y lloran y gimen, ¿es dolorosa la experiencia como lo es cuando el cuerpo de JLP manifiesta dolor?

La respuesta trivial a (vii) es «no». Es un hecho de experiencia —que no se da en otros mundos posibles— que la experiencia no es dolorosa cuando los cuerpos que se quejan no son el de JLP. La introspección revela ese hecho contingente: y es concebible que revelara lo contrario.

Obviamente, el escéptico sobre las otras mentes piensa que hemos jugado sucio. Piensa que (vi) tiene otro sentido que no ha sido vertido correctamente en (vii). Piensa en las sensaciones de dolor cuyo sujeto son otras personas en el mismo sentido en que yo soy el sujeto de mis sensaciones de dolor. Pero ése es exactamente el contenido que no puede fijar. Porque ese yo que es el sujeto necesario de esta sensación particular no es parte alguna del mundo: por tanto no puede contraponerse a otros sujetos que sí son parte del mundo. Por supuesto, la supuesta equivalencia entre (vi) y (vii) es falsa. Yo sí soy una parte del mundo de experiencia. Pero tal trivialidad —ése ha sido el argumento hasta el momento— sólo puede alcanzarse si renunciamos a CCI. Como vieron los padres fundadores de la filosofía analítica en el siglo XX, CCI implica la concepción no-relacional de la experiencia. La experiencia no es relativa a un sujeto que pueda ser concebido como una parte del mundo.

V

Es cierto que no es fácil aceptar las consecuencias de esta concepción no relacional de la experiencia. Pero debemos evitar la tentación que ejemplifica la crítica de Strawson que hemos mencionado anteriormente. Debemos evitar, en lo posible, atacar las consecuencias de un argumento filosófico si no atacamos la validez del argumento o la verdad de las premisas. El ser de ficción, el sujeto de experiencias desencarnado que Strawson considera inteligible en *Individuals*, aplicado a la tarea de medir las semejanzas en los sonidos que oye, muestra que Strawson no está dispuesto a renunciar a las tesis (a) y (b). Sin embargo, argumenta en contra de lo que —al menos así ha sido defendido— parecen consecuencias inexorables de esas tesis, basándose en intuiciones prefilosóficas que son irrenunciables pero completamente irrelevantes. Por otra parte, no es injusto afirmar que la consecuencia más implausible de la concepción de la experiencia-sin-sujeto no es la que detecta Strawson. Hay un problema interno que marcó el desarrollo de esa doctrina y la evolución del empirismo a partir de los años treinta. De hecho, el lenguaje intersubjetivo, el sistema de la ciencia, parece que no podría detectar un hecho crucial: el hecho de que cuando el cuerpo de JL Prades se retuerce, la experiencia es dolorosa, y no lo es cuando se retuercen los demás. Dado que las condiciones de verdad de «Tengo dolor» no están internamente vinculadas a las condiciones de verdad de «Él tiene dolor», el hecho mismo de que cuando hablo de mi dolor me refiero a datos dolorosos es un hecho del que no puede quedar rastro en el sistema de la ciencia.

El problema que vamos a afrontar es una consecuencia directa de esta dificultad general. La concepción no relacional de la experiencia debe ser falsa porque no puede dar cuenta de nues-

tra relación epistemológica con nuestro propio cuerpo. Imaginemos la situación en la que me formo la intención de levantar mi brazo en 5 segundos, y por lo tanto, en la que es verdad el enunciado

(viii) Tengo la intención de levantar mi brazo derecho en cinco segundos.

A los cinco segundos, he levantado el brazo y, por lo tanto, mi brazo se ha levantado. Preguntémonos cuál era mi situación epistemológica sobre el hecho de que mi brazo se iba a levantar cuando hace un momento me formé la intención de levantar el brazo y, por tanto, cuando el enunciado (viii) ya era verdadero. Se sigue de la concepción no relacional de la experiencia (explícitamente de la tesis (d)) que mi situación epistemológica sobre el hecho de que mi brazo se iba a levantar a los cinco segundos no era de distinto tipo a mi conocimiento, cuando he visto un rayo, de que va a ir seguido por un trueno. Epistemológicamente, es completamente independiente del hecho de que mi intención tuviera el contenido que tiene el que iba a ir seguida del movimiento de un brazo particular, o, incluso, el que iba a ser seguida de un movimiento físico en absoluto. Mi conocimiento, cuando (viii) era verdad, de que un brazo particular se iba a levantar ha de ser explicado meramente sobre mi observación de regularidades pasadas. He observado innumerables veces que hay un cuerpo en particular, el de JL Prades, que obedece a las intenciones y los deseos que me formo. Recordemos el texto del *Tractatus*: es así como descubro cuál es mi cuerpo. Recordemos, por otra parte, que esta concepción del conocimiento del movimiento futuro de mi cuerpo es exactamente la que subyacía a CCI, tal como la habíamos caracterizado al comienzo. Tanto para Descartes como para Hume, es un hecho de experiencia, que podría ser de otro modo, que cuando quiero mover mi cuerpo, hay un cuerpo particular que, de hecho, se mueve. La eficacia causal de mis deseos e intenciones sobre una parte del mundo es algo completamente inesencial a su contenido. No sólo eso: los mismos (numéricamente) deseos podrían mover otro cuerpo o no mover ningún cuerpo en absoluto.

Ésta si parece ser una objeción letal contra la concepción no relacional de la experiencia y contra la tesis de que la introspección autónoma es la fuente de conocimiento de nosotros mismos. Mi situación epistemológica ante el movimiento futuro de mi cuerpo no es la que hemos descrito. Un niño no tiene que aprender observando regularidades en la experiencia cuál es su cuerpo. El niño se mueve. Cuando adquiere un equipamiento conceptual suficiente ya sabe cuál es su cuerpo. No hay ninguna hazaña epistemológica intermedia entre estos dos estadios: es decir, la adquisición de la sofisticación conceptual suficiente para adjudicarle inteligiblemente el concepto de «mi cuerpo» no exige su observación de la regularidad constante entre sus intenciones y el movimiento de una parte del mundo.

Por supuesto, no debemos contentarnos con estos datos epistemológicos como datos básicos. Debemos explicarlos. Comencemos con la cuestión de cómo está determinado el contenido de nuestros deseos e intenciones de mover nuestro propio cuerpo. Según la concepción no relacional de la experiencia, mi movimiento intencional de mi brazo no es más que la conjunción de dos hechos: el hecho de que tengo el deseo de mover el brazo y el hecho de que, como efecto de mi deseo, mi brazo se mueve. Hay por supuesto, ciertos deseos que son causalmente efectivos y otros que no lo son: mi deseo de mover mis cabellos no actúa causalmente sobre el movimiento de mis cabellos. Pero yo puedo querer mover mis cabellos, exactamente en el mismo sentido en que puedo querer mover mi brazo. Ello implica que las condiciones de verdad de

(ix) Quiero levantar el brazo en cinco segundos

no pueden ser diferentes a las condiciones de verdad de

(x) Quiero que mi brazo se levante y quiero que mi brazo se levante como consecuencia del hecho de que quiero que mi brazo se levante.

En otras palabras, el *contenido* de un enunciado como (ix) no presupondría ningún tipo de control especial sobre mi cuerpo: debemos poder especificar ese contenido sin que en él aparezca ninguna referencia a la acción. Cuando deseamos *levantar* el brazo, lo que deseamos es que el brazo se *levante* de cierta manera. Los deseos que yo tengo sobre el movimiento intencional de mi cuerpo no tendrían un contenido de diferente tipo al de mis deseos sobre el movimiento de una montaña, sobre el fin de mi enfermedad, sobre que ella me perdone o sobre que yo sea inmortal. Si yo descubriera que mi fe mueve montañas, yo estaría moviendo las montañas exactamente en el mismo sentido en que muevo mi cuerpo. De hecho, en ambos casos yo sería un mero espectador de una sucesión regular: ciertos deseos, o ciertas profesiones de fe, irían seguidas, de hecho, del movimiento del cuerpo o del movimiento de las montañas. No parece que esa sea una consecuencia tolerable.

¿Por qué no es tolerable? El concepto de acción está indisolublemente unido a la idea de que movemos nuestro cuerpo de un modo que no es reducible a la mera contemplación del hecho de que nuestro cuerpo se mueve a consecuencia de nuestros deseos. Y no es posible decir que esa diferencia viene sólo dada por el hecho de que estamos acostumbrados a que la manera más fácil de conseguir que el cuerpo se mueva sea la de desearlo. De hecho, si eso fuera así, sería inteligible afirmar que movemos nuestro cerebro exactamente en el mismo sentido en que movemos nuestro cuerpo. Imaginemos, por ejemplo, que cierta posición de nuestros miembros está vinculada a ciertos cambios neurofisiológicos en el cerebro. Podemos provocar esos cambios moviendo nuestro cuerpo. Pero nada nos permite decir que, en ese caso, movemos nuestro cerebro en el mismo sentido en que movemos nuestro cuerpo. Lo que hacemos es mover nuestro cuerpo y, aunque lo que conseguimos es que nuestro cerebro esté en cierto estado, lo que *no* hacemos es mover nuestro cerebro. De hecho, podríamos decir que el que yo mueva mi cuerpo causa ciertos cambios en mi cerebro y que el hecho de hay ciertos cambios en el cerebro causa el que mis miembros se muevan. Lo que no podríamos decir es que el hecho de que yo muevo el cerebro causa que mis miembros adopten cierta posición, ni que el hecho de que yo muevo mi cuerpo es equivalente al hecho de que, por adoptar cierta posición, mis miembros causan ciertos cambios en mi cerebro. Esas diferencias son, exactamente, las que no podemos recuperar si las condiciones de verdad de (ix) son equivalentes a las condiciones de verdad de (x).

Recapitemos: comenzamos considerando el problema del conocimiento de nosotros mismos desde el punto de vista de lo que denominábamos la concepción cartesiana de la introspección (CCI). Vimos que CCI estaba en tensión con la idea de que la identidad numérica de los estados mentales depende de la identidad de su sujeto. Esa tensión se manifestaba en las dificultades que afectaban tanto a la doctrina cartesiana del «ego» como a la doctrina humeana del haz de percepciones. Vimos, después, una alternativa que ha marcado toda la filosofía del siglo XX: la aceptación de una teoría no relacional de la experiencia que resuelve la tensión que mencionábamos renunciando a la idea de sujeto. Por supuesto, entonces carecemos de recursos para expresar el escepticismo tradicional sobre las otras mentes. Por último hemos considerado la dificultad esencial de esa concepción no relacional de la experiencia (una dificultad que afecta también a las versiones cartesianas y

humeanas de CCI): no podemos explicar ni el especial acceso epistemológico que tenemos a nuestro propio cuerpo, ni el hecho de que el contenido intencional de nuestros deseos de actuar no pueda ser reducido al de nuestros deseos de que nuestro cuerpo se mueva.

Afrontemos esta última dificultad. Con ello podremos explicar por qué tenemos el especial conocimiento sobre nuestro propio cuerpo y la raíz última de las dificultades de las teorías que pretenden explicar nuestro conocimiento de nosotros mismos sobre la base de la introspección. Cuando yo quiero mover el brazo lo que quiero no es sólo que mi brazo se mueva de cierta manera. Y las condiciones de posibilidad de que mis deseos adquieran ese particular contenido son el secreto de la especial relación epistemológica con nuestro propio cuerpo. Una característica de toda la tradición epistemológica que ha hipostasiado los poderes de la introspección es la de que, al dar por sentado que conocemos directamente los contenidos de nuestra mente, no se ha preocupado de especificar los mecanismos que hacen posible que nuestras creencias y deseos tengan el contenido que tienen. Para Hume, por ejemplo, mi deseo de levantar el brazo ha de ser entendido como la aparición de una especie de imagen de mi brazo levantado (lo que fija el contenido de la actitud proposicional), junto con una suerte de sentimiento de desear (una especie de ansiedad) que fija el *tipo* de la actitud proposicional. No se nos dice en esta historia qué es lo que fija el contenido de esa supuesta imagen-en-mente.

Creo que una lectura de las reflexiones de Wittgenstein sobre la intencionalidad en sus últimas obras puede convencernos de cuán equivocada es esa concepción de la intencionalidad. Para él, una condición de posibilidad de la atribución de contenido intencional era la capacidad epistemológica de percibir ciertas conexiones en la conducta de los agentes. Podemos decir que el niño quiere coger la pelota porque vemos la direccionalidad de su conducta: vemos que su conducta está dirigida a la pelota que está en el otro extremo de la habitación. Cuando vemos que la presa no quiere ser atrapada vemos que su conducta está dirigida a evitar que se le acerque el predador que la acosa. Estas manifestaciones primitivas de contenido intencional son el lecho rocoso que hace posible la atribución de contenido. Las atribuciones de contenido no son, por supuesto, hipótesis empíricas sobre el futuro: si lo que el niño busca es la pelota, pero se siente satisfecho con el caramelo que le damos, ello no implica que lo que el niño buscaba, en realidad, era un caramelo. Pero la atribución de contenido requiere cierta estabilidad entre el contenido atribuido y el éxito de la conducta intencional: no es un accidente que los deseos más básicos (coger la pelota, huir del predador, comer, acariciar a la madre) sean satisfechos muchas veces. La atribución de intencionalidad es, en sí misma, un mecanismo de acceso al futuro: vemos que la conducta de los agentes prefigura su propio desarrollo futuro.

El conocimiento que tenemos de cuál es nuestro propio cuerpo y de lo que hará nuestro cuerpo en el futuro inmediato es la consecuencia de la forma especial de los mecanismos que permiten que las auto-atribuciones de deseos e intenciones adquieran contenido en casos básicos. El niño expresa sus estados mentales dirigiendo sus movimientos hacia los objetos intencionales de sus deseos, moviéndose. *Después* aprende a sustituir esas expresiones naturales por emisiones lingüísticas. En vez de dirigirse a la pelota, aprende a decir «Quiero...»⁵. Por supuesto, ese es el secreto de la incorregibilidad de ciertos enunciados psicológicos en primera persona, del fenómeno cuya explicación ha marcado la filosofía moderna desde Descartes. Pero es también la explicación del conocimiento

5 Ello no implica que un enunciado psicológico en primera persona no sea nunca descriptivo, que sea siempre una mera expresión. Lo relevante es que el vocabulario psicológico en primera persona adquiere sus contenidos básicos en la boca de un niño por sustitución de conducta pre-lingüística.

privilegiado que tengo respecto al movimiento futuro de mi cuerpo: en casos básicos, la estabilidad de la conexión entre mi pensamiento «Voy a coger la pelota» y el hecho de que mi brazo se mueva hacia la pelota es una estabilidad constitutiva del *contenido* de mis pensamientos.

Por otra parte, creo que es esencial para entender ciertos pasajes cruciales de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein⁶ ver a la vez su relación de continuidad y de diferencia con el célebre tratamiento del sujeto que propuso en el *Tractatus*. Allí, Wittgenstein aceptó el argumento humeano, aceptó que el mundo de experiencia no podía exhibir las conexiones necesarias con una parte de él que la noción ordinaria de sujeto conlleva y, consecuentemente, aceptó una concepción no-relacional de la experiencia. En las *Investigaciones*, sólo una parte de la argumentación del *Tractatus* se preserva: se acepta que hay una incompatibilidad entre la concepción de la mente que se deriva de la noción cartesiana de introspección y la noción ordinaria del sujeto. Pero, por supuesto, Wittgenstein, en sus últimas obras, sólo utiliza esta tensión como una reducción al absurdo de ciertos problemas que reaparecen una y otra vez en nuestra tradición filosófica: el problema de las otras mentes o el supuesto «misterio» de la conciencia.⁷

Bibliografía

- AYER, A. (ed.) (1959): *Logical Positivism*. Chicago: The Free Press of Glencoe. (Versión española: *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.)
- CARNAP, R. (1933): «Psychologie in physikalischer Sprache». *Erkenntnis*, 3. (Versión española: «Psicología en lenguaje fisicalista». En Ayer (1959).)
- DESCARTES, R.: *Oeuvres*. Edición de Ch. Adam y P. Tannery, 12 vols., Paris: Leopold Cerf, 1897-1913. (Versión española de las *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Alfaguara, 1977.)
- HUME, D. (1978) : *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press. Publicado por primera vez en 1739. (Versión española: *Tratado de la naturaleza humana*. 2ª edición, Madrid: Tecnos, 1992.)
- KRIPKE, S. (1982): *Wittgenstein On Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell.
- RUSSELL, B. (1921): *Analysis of Mind*. Londres: Allen and Unwin.
- STRAWSON, P. (1959): *Individuals*. Londres: Methuen. (Versión española: *Individuos*. Madrid: Taurus, 1989.)
- SCHLICK, M. (1979a): «Meaning and Verification». En Schlick (1979b).
- SCHLICK, M. (1979b): *Moritz Schlick: Philosophical Papers*. Dordrecht: Reidel.
- WITTGENSTEIN, L. (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge and Kegan Paul. (Versión española: *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2002.)
- WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell. (Versión española: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Grijalbo, 1988.)

6 Cfr., por ejemplo, *Investigaciones filosóficas*, §398.

7 La diferencia fundamental con el *Tractatus*, una diferencia que, por ejemplo, Kripke no vio, es que Wittgenstein sí puede aceptar en las *Investigaciones* la noción plena de subjetividad, precisamente porque acepta la existencia del tipo de conexiones necesarias en la experiencia que necesita la noción ordinaria de sujeto. Cfr. el apéndice «Other Minds» en Kripke (1982).