

La realidad desde la mente

PASCUAL F. MARTÍNEZ-FREIRE

Universidad de Málaga

1.- EL SUJETO SOLIPSISTA COMO EL PUNTO DE PARTIDA MÁS RADICAL.

Entre los temas específicamente metafísicos considerados por Ludwig Wittgenstein (1889-1951) en su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) figura el tema del solipsismo. Por tal cabe entender en general la tesis de que yo soy el único sujeto (*solus ipse*) y todo lo restante que pueda haber o existir es sólo objeto, y además es objeto para mí. Para Wittgenstein, el mundo es mi mundo (cfr. 5.62) y yo soy mi mundo (5.63), pero entonces, podemos añadir, si el mundo se reduce a mi mundo y éste se identifica conmigo, sólo yo soy.

Para el filósofo vienés, lo que el solipsismo quiere decir es totalmente correcto, ya que la reducción del mundo a mi mundo se muestra (*zeigt sich*) en que los límites del lenguaje que sólo yo entiendo significan los límites de mi mundo. Por otra parte, en el mismo lugar, Wittgenstein también dice que el solipsismo no puede decirse (*sagen*) sino que se muestra (cfr. 5.62).

Como es sabido, y tal como puede verse en mi trabajo «Filosofía y lógica en el primer Wittgenstein»(1989), nuestro autor distingue entre decir y mostrar. El ámbito del decir coincide con el ámbito de la ciencia natural, mientras que el espacio del mostrar será doble, lógico y metafísico, aunque éste último es el espacio del mostrar por excelencia. Al final del *Tractatus* se indica que lo que se puede decir son las proposiciones de la ciencia natural (cfr. 6.53), y en otro lugar Wittgenstein señala que la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (4.11). Así pues, el lenguaje en sentido propio es el que se emplea en la ciencia natural y éste es el ámbito del decir. Fuera del decir están de manera destacada los problemas metafísicos más tradicionales o, como

dice Wittgenstein, lo místico. Este espacio de lo místico resulta inexpressable, se muestra (cfr. 6.522).

El solipsismo nos lleva a un sujeto o yo metafísico. Este sujeto o yo solipsista, declara nuestro autor, no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana, sino el sujeto metafísico (cfr. 5.641). Es decir, el sujeto solipsista está fuera de la ciencia natural (antropología, anatomía o psicología) y, por ende, en el espacio de lo místico.

Sin embargo, parece claro que el lenguaje que sólo yo entiendo del que habla Wittgenstein (y que le permite reducir el mundo a mi mundo) es una construcción filosófica errónea. El mismo, en las *Philosophische Untersuchungen* (1953), que corresponden a su segunda etapa filosófica (1929-1951), rechaza cualquier lenguaje privado o solipsista, ya que no constituye un auténtico lenguaje, al cual es esencial la comunicación pública. Un lenguaje que sólo yo entiendo no es un lenguaje, puesto que no puedo emplearlo para comunicarme.

Más aún, el Wittgenstein del *Tractatus* incurre en una notable contradicción. Por un lado, declara que el solipsismo no puede decirse, sino mostrarse. Por otro lado, dedica varios párrafos del *Tractatus* a hablar del solipsismo. Así pues, no se puede hablar del sujeto solipsista y, no obstante, se habla acerca de él. Sin duda, Wittgenstein era consciente de esta contradicción, ya que, al final de su obra, señala que sus proposiciones deben ser superadas (cfr. 6.54). Pero también termina su obra declarando que de lo que no se puede hablar mejor es callarse, aseveración que convierte en un ejercicio sin sentido, desde el punto de vista científico, todas sus consideraciones sobre lo místico.

En todo caso, lo que me interesa del estudio wittgensteiniano del solipsismo es la claridad ejemplar de un planteamiento que nos lleva a un sujeto solipsista.

Tal sujeto constituye el punto de partida más radical cuando especulamos sobre el conocimiento. En efecto, en principio y si he de dudar cartesianamente de todo lo dudable, lo único seguro que me queda son mis propios procesos mentales, es decir, mis sensaciones, mis percepciones, mis creencias, mis inferencias, mis sentimientos, mis recuerdos y mis voliciones. Pero son procesos mentales considerados en sí mismos, sin intencionalidad o referencia a algo ajeno a mí, de tal manera que yo soy el único sujeto. Y esto ocurre al nivel del conocimiento, porque conozco mis procesos mentales, pero no ocurre al nivel ontológico, porque mis procesos mentales pueden ser una pura ficción.

Asimismo se trata del punto de partida más radical en términos de especulación, esto es, de consideración contemplativa que busca razones y fundamentos del conocimiento. En términos de acción, ya no tiene

sentido la radicalidad sino la inmediatez y, entonces, lo más inmediato es el realismo natural.

En efecto, solipsismo y realismo natural o ingenuo son dos doctrinas dispares entre sí. El solipsismo, como he indicado, se queda al nivel del conocimiento y es posible tanto un sujeto solipsista realmente existente como un sujeto solipsista inexistente. Aunque yo sea el único sujeto, puede suceder que ni siquiera yo exista. En cambio, el realismo natural se sitúa al nivel ontológico y epistemológico, puesto que admite que existen varios sujetos y que se pueden conocer entre sí. En términos de acción admitimos de modo natural que hay otros sujetos, con los que podemos colaborar, competir o luchar y, por ello, a los que podemos conocer.

El sujeto solipsista es mi yo. Los procesos mentales que lo componen son sentidos o experimentados como míos, sin referencia a otro sujeto. Y yo me descubro como, al mismo tiempo, constituido por tales procesos y como sujeto de ellos, pues si hubiera otro sujeto de ellos yo dejaría de ser el único sujeto.

Por tanto, el sujeto solipsista no admite ni convive con otros yoes. Se da en exclusiva y sus procesos mentales no sólo son únicamente suyos sino que no requieren una fuente causal ajena a sí mismo. En consecuencia, el sujeto solipsista supone la eliminación o reducción del mundo como algo ajeno al único sujeto. Si se da un mundo forzosamente es mi mundo y coincide con mi yo, pero posiblemente ni siquiera existe un mundo. Los procesos mentales que componen mi yo son exclusivamente objetos para mí, o mejor objetos en mí, porque yo soy el único sujeto.

Ciertamente, como señalaba Wittgenstein, este sujeto solipsista no puede decirse. Y ello en dos sentidos. Por un lado, en el sentido del filósofo vienés, porque este sujeto solipsista no es estudiado por ciencia alguna, sino dejado en manos de la especulación filosófica. Por otro lado, aunque uno puede decirse algo a sí mismo, normalmente decir algo es comunicarlo a otro u otros y, entonces, un sujeto único no puede decir nada.

En conclusión, el sujeto solipsista, que es el punto de partida más radical cuando especulamos sobre el conocimiento, es una entidad metafísica en su acepción más fuerte. Mi yo único es una entidad inventada, al margen de cualquier experiencia. Más aún, mi yo único es algo tan absurdo como inútil para la explicación del conocimiento, aunque haya sido razonable partir de una base tan mínima y radical. Es absurdo, ya que al caracterizar mi yo único inevitablemente caigo en la contradicción de caracterizar, al mismo tiempo, un sujeto solipsista en general y, por ende, instanciable en diversos yoes. Y es inútil, ya que un sujeto

solipsista no me permite explicar el conocimiento, simplemente porque un sujeto único no conoce propiamente, sino que, a lo sumo, se autoconoce.

2.- EL SUJETO NATURAL COMO EL PUNTO DE PARTIDA MÁS INMEDIATO.

Puesto que la mera especulación no nos permite alcanzar tesis aceptables, debemos ensayar otras vías que nos alejen del solipsismo, es decir, que nos permitan introducir otros sujetos, entendiendo sujeto en sentido amplio. Tales vías son, en primera instancia, las que proporciona el sentido común.

Desde nuestro sentido común, esto es, desde nuestras concepciones naturalmente compartidas, todos pensamos que además de cada uno de nosotros existen otros sujetos como nosotros y otras cosas que, siendo quizás sujetos de algún modo, no parecen sujetos como nosotros.

La capacidad de comunicarnos a través de un lenguaje, que experimentamos como algo natural, nos asegura que somos sujetos y que existen otros sujetos como nosotros. Por tanto, y de un modo inmediato nos experimentamos como un sujeto lingüístico o, para decirlo de manera más natural, como un sujeto que habla. Y además, al hablar, hablamos a otros y con otros, que experimentamos por ello también como sujetos de habla. Y finalmente, hablando, hablamos de cosas que no nos hablan y que, también por ello, experimentamos como sujetos que no hablan. Cualquier ejemplo trivial puede servir de ilustración. Al salir de casa me encuentro con un vecino que me indica que he dejado las luces del coche encendidas. Siento que tanto yo como mi vecino somos sujetos en sentido propio, esto es, sujetos de habla, pero mi coche, con sus luces encendidas, quizás sea un sujeto en algún sentido (por ejemplo, mi vecino dice que tiene las luces encendidas), pero no es un sujeto de habla. Y si mi vecino me dice que mi gata ha roto una bolsa de basura, la situación es análoga. Es decir, mientras mi vecino y yo somos sujetos en sentido propio, en cambio mi gata no es un sujeto de habla (aunque exprese bastante bien ciertos deseos o temores) porque no habla un lenguaje, aunque pueda decir de ella que ha roto una bolsa de basura.

Así pues nos resulta claro y evidente, desde el sentido común, que además de cada uno de nosotros existen otros sujetos y asimismo cosas de las que podemos decir propiedades sin que sean propiamente sujetos. Si mi coche y mi gata hablaran me quedaría muy sorprendido, pues ello va contra el sentido común. Pero además estos otros sujetos y las cosas los experimento como algo ajeno a mí. Es decir, los sujetos pueden comunicarme información que yo no sabía o que yo no creo (no sabía que

las luces de mi coche estaban encendidas, no creo que mi gata haya roto una bolsa de basura), e incluso que no deseo. Introduciendo unas gotas de filosofía, cabe señalar que desde el sentido común resulta claro y evidente que hay un mundo externo, esto es, que además de cada uno de nosotros existen otros sujetos y cosas. Tal es el realismo natural o realismo ingenuo.

Pero me parece importante advertir que esta noción de mundo externo la establezco desde mis procesos mentales. En efecto, desde mis conocimientos y creencias me refiero a algo ajeno a mí, como mi vecino, mi coche y mi gata, y tales procesos mentales pueden contrariarme o molestarme. Aunque me conviene que mi vecino me indique que las luces de mi coche se han quedado encendidas, me fastidia que tales luces se hayan quedado encendidas, y también me molesta que mi gata se comporte como un animal hambriento.

Algo parecido ocurre con los recuerdos y los deseos, e incluso puede ser peor. Me atormenta recordar que, en cierta ocasión, no hice obsequio alguno a una persona que me ayudó. Asimismo, mi deseo de que fulano sea sincero y amable conmigo se ve constantemente contrariado por su conducta falsa y hostil hacia mí. Pero lo que llevo peor es que mi deseo de ser inteligente y perspicaz se enfrenta una y otra vez con mis fracasos en comprender las cosas que pasan y en encontrar buenas soluciones a mis problemas.

Todo ello, mis conocimientos, mis creencias, mis recuerdos y mis deseos se refieren a personas, sucesos y cosas que me son ajenos, en la medida en que no los controlo e incluso me contrarían. Tal es la visión natural de la noción filosófica de mundo externo.

Cuando hablamos de referencia de nuestros procesos mentales a personas, sucesos y cosas, podemos generalizar y hablar de referencia de nuestros procesos mentales a objetos. Entonces, introduciendo de nuevo consideraciones filosóficas, nos encontramos con el tema de la intencionalidad.

Se atribuye con razón a Franz Brentano (1838-1917) el punto de vista de que lo característico de un fenómeno o proceso mental es su intencionalidad. En efecto, para este autor, tal como expone en *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874), la inexistencia intencional, la referencia a algo como un objeto, es una característica distintiva de todos los fenómenos mentales. El tecnicismo «inexistencia intencional» es tomado por Brentano de los escolásticos medievales y es entendido como objetividad inmanente; es decir, como el propio autor aclara, cualquier fenómeno mental incluye algo como objeto dentro de sí mismo, en el juicio algo es afirmado o negado, en el amor algo es

amado, en el odio algo es odiado, en el deseo algo es deseado, etc. El término «inexistencia» puede llevar a malentendidos si se entiende literalmente, esto es, como no-existencia, pero en realidad debe entenderse en la tradición escolástica del *inesse*, como existencia en algo. Así pues, la inexistencia intencional, característica de todos los fenómenos mentales, sería la propiedad que tiene cada fenómeno mental de incluir dentro de él un objeto. En esta línea de la inexistencia intencional, la intencionalidad de los procesos mentales no indica sino que sus objetos son inmanentes.

Sin embargo, no suele entenderse así la intencionalidad de Brentano, sino de manera muy diversa. La intencionalidad se presenta habitualmente como la propiedad de los procesos mentales de referirse a algo distinto de ellos mismos, de versar sobre algo, de dirigirse a algo, etc. de tal manera que la intencionalidad quiere decir «direccionalidad» o «acerquidad» (acerca de algo). El objeto del proceso mental ya no es inmanente sino que es ajeno al proceso mental, y éste es el sentido (como acabamos de ver) del realismo natural.

Esta segunda interpretación se atiene a la segunda caracterización que el propio Brentano proporciona de la intencionalidad, es decir, «la referencia a algo como un objeto», establecida como si fuera sinónima con la primera caracterización. Por tanto, nos encontramos aquí con un serio problema de interpretación. Herbert Spiegelberg, en «Intention and Intentionality in the Scholastics, Brentano and Husserl» (1976), llega a afirmar que la inexistencia mental, no la referencia a algo como objeto, constituye para Brentano la esencia de la intencionalidad. En cambio, Oskar Kraus, el editor de la segunda edición (1924) de esta obra de Brentano, aclara en sus notas que la referencia a algo como un objeto es lo que caracteriza más claramente los fenómenos mentales, mientras que la inexistencia mental del objeto es una descripción defectuosa.

En todo caso, si queremos utilizar la noción de intencionalidad para indicar nuestra concepción natural de que nuestros procesos mentales se refieren a algo ajeno a ellos mismos, y además queremos respaldar esta concepción del sentido común con la autoridad de Brentano, debemos acogernos a la interpretación de Kraus.

Pero volvamos al lenguaje como instrumento de comunicación. De manera natural, esto es, desde nuestro sentido común, cada uno de nosotros se experimenta como sujeto de habla capaz de comunicar a otros sujetos de habla sus procesos mentales, es decir, sus sensaciones, sus percepciones, sus creencias, sus inferencias, sus sentimientos, sus recuerdos o sus voliciones. Y debe quedar claro que, al entender a otros (distintos de mí) como sujetos de habla, también experimento que ellos pueden comunicarme sus procesos mentales. Puedo decirle a mi vecino

que no creo que mi gata haya roto una bolsa de basura, de manera análoga al hecho de que mi vecino me ha dicho que ha visto a mi gata romper una bolsa de basura.

Además la comunicación lingüística puede ser base para una o varias acciones. Después de que mi vecino me ha dicho que las luces de mi coche se han quedado encendidas, lo natural es que proceda a apagarlas, a fin de evitar que se descargue la batería. Y también, después de que mi vecino me ha contado que mi gata ha roto una bolsa de basura, puedo proceder a vigilar si otro gato parecido se introduce en el cubo de basura (lo cual, por cierto, es el caso).

El filósofo John Austin (1911-1960), en su obra *How to do things with words* (1962), establece distinciones que aclaran estos puntos. En efecto, al comienzo de la conferencia IX, distingue tres tipos de cosas que hacemos al decir algo. En primer lugar, un grupo de cosas consistentes en ejecutar actos locucionarios, lo cual equivale en general a proferir cierta sentencia con ciertos sentido y referencia, es decir, con significado en su concepción tradicional. En segundo lugar, ejecutamos actos ilocucionarios tales como informar, ordenar, advertir, comprometerse, etc., es decir, proferencias que tienen una cierta fuerza (convencional). Y en tercer lugar, también podemos ejecutar actos perlocucionarios, esto es, lo que producimos o logramos al decir algo, tales como convencer, persuadir, disuadir, o incluso sorprender o confundir. Se trata, añade Austin, de tres dimensiones diferentes del uso del lenguaje, y caben otras. Pero a nuestro autor le interesa distinguir el acto ilocucionario del acto perlocucionario; por ejemplo, distinguir entre «al decirlo le estaba advirtiéndolo» y «diciéndolo le convencí, o le sorprendí, o le hice parar».

Comentando estos textos, podemos entender que el aspecto locucionario del lenguaje consiste en la comunicación abstracta o sin contexto definido, mientras que los aspectos ilocucionario y perlocucionario suponen una concreción y un contexto determinado. La diferencia entre esos dos últimos aspectos estribaría en que la fuerza ilocucionaria consiste en la comunicación de una información unida a una intención concreta o, mejor, en una intención comunicativa concreta, mientras que la fuerza perlocucionaria consiste en producir un efecto concreto en el oyente.

En suma, el lenguaje no es sólo instrumento de comunicación de ideas abstractas, sino que también comunica intenciones concretas y, lo que es aún más importante, produce acciones en otros sujetos de habla. El sujeto natural, en cuanto sujeto de habla, comunica sus procesos mentales, los comunica con cierta intención (que es también un proceso mental) y provoca acciones en otros sujetos de habla.

3.-EL SUJETO DE REPRESENTACIÓN COMO EL PUNTO DE PARTIDA EPISTEMOLÓGICO.

El sujeto natural, en medio de otros sujetos de habla, comunica sus procesos mentales y provoca acciones en los demás. Pero también cada uno de nosotros podemos concebirnos, aunque ello sea menos natural o común, como sujetos de representación.

Conviene destacar que considero mis procesos mentales como un dato respecto del cual no cabe duda alguna. Mis sensaciones, percepciones, creencias, inferencias, recuerdos, sentimientos y voliciones me son presentes de manera evidente. También considero un dato que los otros sujetos de habla tienen procesos mentales (tal como analizaremos más adelante), aunque se trata de un dato menos inmediato y basado en la analogía de conducta entre los demás cuando se comunican conmigo y mi conducta cuando me comunico con ellos.

Anteriormente nos ocupamos de la referencia de nuestros procesos mentales a personas, sucesos y cosas o, en general, a objetos, y con ello a la intencionalidad (en el segundo sentido de Brentano). Esta referencia o intencionalidad se presenta, por así decir, como la direccionalidad de nuestros procesos mentales a sus objetos; mis percepciones se dirigen a las cosas percibidas, mis recuerdos a los sucesos recordados, mis sentimientos de amistad a las personas amigas. Pero la intencionalidad puede entenderse de manera más fecunda como representacionalidad, tal como he defendido en mi trabajo «El impacto de las ciencias cognitivas en la filosofía del conocimiento» (1995), y entonces el sujeto de habla aparece como sujeto de representación.

Este giro conceptual supone una incursión más decidida en el terreno del estudio de los mecanismos del conocimiento, es decir, en el terreno de la epistemología. Y ha sido dado de modo claro y premeditado en el seno de las ciencias cognitivas.

En efecto, una asunción básica de las ciencias cognitivas establece que la mente es un sistema de estados internos que representa (con diferentes grados de convencionalidad y eficacia) el mundo externo. Por supuesto, cuando hablamos de un sistema de estados internos nos situamos claramente dentro del punto de vista mentalista y fuera del punto de vista conductista. Para el conductismo no existen procesos mentales internos ni por tanto propiamente una «vida mental», sino que los fenómenos psicológicos se reducen a la conducta, observable y registrable externa y públicamente. En cambio, para el mentalismo existen procesos mentales internos, esto es, procesos que pueden no manifestarse en conducta o bien son causa interna de la conducta, y en ambos casos por ello no son reducibles a conducta.

Quizás el primero en barruntar el carácter del pensamiento humano como mecanismo de representación en el sentido general de las ciencias cognitivas actuales fue el psicólogo británico Kenneth Craik (1914-1945), muerto prematuramente en un accidente de carretera, en su obra *The Nature of Explanation* (1943). Efectivamente, en el capítulo V, propone su hipótesis de que el pensamiento modela la realidad o es análogo (*parallels*) a la realidad, que su rasgo esencial es el simbolismo y que tal simbolismo es con mucho del mismo tipo que las máquinas calculadoras. Para Craik, el pensamiento recorre tres etapas básicas, consistentes en representación, cálculo y retraducción en eventos.

Tenemos aquí, al menos, dos ideas que son claves en las ciencias cognitivas actuales. Por un lado, la mente humana (Craik prefiere decir pensamiento) construye modelos de la realidad, simboliza el mundo externo, es decir, es un sujeto de representación. Por otro lado, esta construcción de modelos de la realidad no es exclusiva de los humanos, sino que se presenta también en algunas máquinas. Esta segunda idea (sostenida antes del desarrollo de los computadores) es fundamental en las ciencias cognitivas, ya que para la inteligencia artificial es normal hablar de mentes mecánicas.

Cada uno de los sujetos de habla es asimismo un sujeto de representación porque es un sujeto cognitivo, ya que conocer es primordialmente representar. Pero entonces parece natural hablar de un lenguaje de ideas o, como dice el psicólogo y filósofo americano Jerry Fodor, un lenguaje del pensamiento. Ahora bien, este lenguaje del pensamiento no es comparable al lenguaje público (español o inglés) de los sujetos de habla, sino que es un lenguaje privado en cierto sentido.

Volvemos así al tema de la contraposición entre lenguaje privado y lenguaje público. En mi estudio «Wittgenstein y Fodor sobre el lenguaje privado» (1995) he puesto de relieve el sentido que tiene el hecho de que Wittgenstein rechazase cualquier lenguaje privado mientras que Fodor defiende la existencia de un lenguaje privado.

En efecto, el filósofo americano, desde su obra seminal *The Language of Thought* (1975), sostiene la tesis de que existe un lenguaje privado. En concreto, los seres humanos no sólo tienen lenguajes naturales o públicos, como el inglés, español o francés, sino además un lenguaje privado en el que realizan las computaciones que están en la base de su conducta. Una caracterización inicial de tal lenguaje privado, llamado lenguaje del pensamiento, mentalés o *lingua mentis*, puede realizarse mediante la comparación de los sujetos humanos con los computadores. Tal como señala Fodor, en el capítulo 2 de la obra citada, los computadores suelen utilizar al menos dos lenguajes diferentes: un lenguaje de input/output en el que se comunican con su entorno, y un lenguaje de

máquina en el cual hablan consigo mismos, es decir, en el cual realizan sus computaciones. El lenguaje privado de los seres humanos es comparable al lenguaje de máquina de los computadores, mientras que los lenguajes públicos o naturales de las personas son comparables a los lenguajes de input/output o de programación de los computadores.

Por tanto, el lenguaje del pensamiento postulado por Fodor es un lenguaje interno (y en este sentido privado) de los seres humanos, previo a los lenguajes públicos o naturales, exactamente de la misma manera que el lenguaje de máquina de un computador es previo a cualquier lenguaje de programación.

Para el filósofo americano la existencia del lenguaje del pensamiento viene exigida por las condiciones del aprendizaje de cualquier lenguaje público. En efecto, para aprender una lengua es preciso disponer de un sistema capaz de representar los predicados de esa lengua y, si no queremos caer en un círculo vicioso, ese sistema de representación no puede ser la lengua que se está aprendiendo, sino que es justamente el lenguaje del pensamiento, que aparece así como un código interno (y en este sentido privado) previo a la lengua que se aprende. Dicho de otro modo, nadie aprende un lenguaje L a no ser que ya sepa un lenguaje distinto de L pero lo suficientemente rico como para expresar las extensiones de los predicados de L. Por ello, no todos los lenguajes que uno sabe son lenguajes aprendidos, siendo el lenguaje del pensamiento o mentalés el lenguaje interno y privado, no aprendido, que es tan potente como cualquier lenguaje que se pueda llegar a aprender. Por tanto, en un lenguaje natural o público no se puede expresar nada que no se pueda expresar en el lenguaje del pensamiento.

Para Jerry Fodor, es una cuestión abierta el tema de si la representación interna, propia del lenguaje del pensamiento, se parece a la representación del lenguaje natural lo bastante como para que ambas puedan ser denominadas representación en el mismo sentido. Es decir, se trata de si, por ejemplo, mi creencia de que está lloviendo se parece lo suficiente a la sentencia «creo que llueve» como para que una y otra sean llamadas representaciones en el mismo sentido. Según Fodor, existe una analogía entre las dos clases de representación (interna y pública o natural). Si nos fijamos en las semejanzas, entonces nos inclinaremos a decir que el código interno o mentalés es un lenguaje. En cambio, si nos fijamos en las diferencias, entonces nos inclinaremos a sostener que el código interno es un sistema representacional, pero no un lenguaje. En este segundo caso, Wittgenstein y Fodor podrían coincidir. Por ello, el propio filósofo americano cree que el argumento del lenguaje privado del filósofo austriaco no va contra sus puntos de vista.

Tal como señalaba en mi último trabajo citado, podemos añadir que Wittgenstein no rechaza la existencia del pensamiento como algo privado, en lo que estaría de acuerdo con Fodor, pero niega que constituya un lenguaje en sentido propio, en lo que también estaría de acuerdo en principio con Fodor. De todas formas, entiendo que las diferencias definitivas entre uno y otro respecto del lenguaje privado se refieren a tres puntos básicos: la distinta concepción de lo privado, la diferente noción de lenguaje y la diversa idea acerca del funcionamiento de lo mental. En primer lugar, mientras «privado» para Wittgenstein quiere decir ante todo lo que sólo un sujeto determinado puede entender y los demás no, para Fodor «privado» significa ante todo lo que es interno. En segundo lugar, mientras para Wittgenstein un lenguaje, en este contexto, es un instrumento de comunicación constituido por palabras escritas o sonoras, en cambio para Fodor un lenguaje es un sistema de representación. Y en tercer lugar, mientras para el austriaco los procesos mentales son algo nebuloso que sólo puede ser estudiado usando criterios externos (de índole conductista), en cambio para el americano, que es un psicólogo cognitivo, los procesos mentales son procesos computacionales.

Para la línea central de nuestro discurso, esto es, advertir que el sujeto de habla es también un sujeto de representación, no necesitamos admitir en todos sus aspectos el lenguaje del pensamiento de Fodor, pero tenemos que admitir que existe un lenguaje de ideas o de pensamiento. Tampoco en el campo de las ciencias cognitivas es preciso asumir el lenguaje fodoriano del pensamiento en todos sus detalles, bastando con la tesis de que las diversas clases de mentes (humanas, animales o mecánicas) manejan representaciones de la realidad, ya sean simbólicas o numéricas. Lo esencial al sujeto cognitivo es que para conocer debe representar.

Lo que nos interesa señalar es que cada sujeto humano puede concebirse a sí mismo como un sujeto que se representa la realidad. Mi vecino, antes de comunicarme que las luces de mi coche están encendidas, ha tenido la percepción de mi coche con las luces sin apagar, esto es, ha construido una representación de mi coche en ciertas circunstancias. Y yo mismo, aunque no llegué a decirle a mi vecino que mi gata no rompió la bolsa de basura, tuve la creencia de que ella no había roto la bolsa, es decir, no encontré entre mis recuerdos ni entre mis inferencias la representación de mi gata rompiendo la bolsa.

4.- EL SUJETO INCORPORIZADO.

Hemos comenzado con la ficción radical de un sujeto solipsista, que abandonamos a favor de un sujeto natural que se comunica con otros

sujetos, sujeto natural que aparece como sujeto que se representa de algún modo la realidad (la cual, por cierto, será caracterizada más adelante). Pero dejamos de lado, aunque por supuesto no excluimos, el hecho de que cada uno de nosotros es un sujeto que habla utilizando su cuerpo.

Así pues, ya que el sujeto natural (no metafísico) es un sujeto que habla desde su cuerpo, nos encontramos con la nueva evidencia de que somos (o poseemos) un cuerpo. No sólo mis procesos mentales (sensaciones, percepciones, creencias, inferencias, recuerdos, sentimientos y voliciones) me son evidentes, sino que también me resulta evidente que soy un sujeto incorporizado.

Hay dos líneas de argumentación que respaldan esta evidencia de mi incorporación. Por un lado, la ocasional obediencia de mi cuerpo a mis procesos mentales, y por otro lado la también ocasional resistencia de mi cuerpo a mis procesos mentales.

En efecto, es una experiencia común y trivial para cada uno de nosotros que nuestro cuerpo responde frecuentemente a nuestros deseos. Por ejemplo, quiero decirle a mi vecino que mi gata no está hambrienta y mi aparato de fonación produce la correspondiente oración sonora; deseo escribir una frase en mi ordenador y mis dedos se deslizan dócilmente sobre el teclado; tengo una sensación de deslumbramiento y mis ojos obedecen la orden de entornarlos. Y tengo por evidente que mi aparato de fonación, mis dedos y mis ojos forman parte de mi cuerpo.

Pero asimismo es una experiencia común y habitual para cada uno de nosotros que nuestro cuerpo a veces no responde a nuestros deseos. Por ejemplo, quiero seguir corriendo y mis piernas doloridas no me lo permiten; deseo escuchar una conversación de dos personas alejadas de mí y mis oídos no lo consiguen; me gustaría levantar una maleta llena de libros y mis brazos no lo logran. Y también tengo por evidente que mis piernas, mis oídos y mis brazos forman parte de mi cuerpo.

Mis éxitos al hacer que mi cuerpo obedezca a mis deseos, y mis fracasos al no obtener que mi cuerpo responda a mis voliciones son, por igual, prueba evidente de que soy un sujeto incorporizado.

Por otra parte, cabe añadir que mi cuerpo es conocido frecuentemente por mí tanto «desde fuera» como «desde dentro». Conozco mis piernas como miembros con los músculos marcados como efecto de la carrera, pero también como una parte dolorida de mi cuerpo; conozco mis brazos como instrumentos delgados y alargados, pero también como parte fatigada de mi cuerpo. Y ello hace que sepa que se trata de mi cuerpo y no de un objeto ajeno a mí.

El filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) pasa, con razón, por ser uno de los autores que mejor han destacado el carácter incorporizado del sujeto cognitivo. En su obra *Phénoménologie de la perception* (1945), analiza en toda su primera parte los caracteres del cuerpo y su papel en el conocimiento, pero nos limitaremos a destacar algunas propiedades que nos parecen especialmente relevantes y actuales, tal como se señalan en el capítulo II de la citada parte.

Para Merleau-Ponty, la psicología clásica ha apuntado varios caracteres del cuerpo propio que lo distinguen de otros objetos. En primer lugar, mi cuerpo se diferencia de una mesa o de una lámpara por el hecho de ser algo constantemente percibido (cuando percibo), por ser un objeto que no me abandona. Dicho de manera más precisa, Merleau-Ponty declara que mi cuerpo permanece independientemente de mis percepciones, está conmigo. En segundo lugar, mi cuerpo me proporciona sensaciones «dobles»; por ejemplo, cuando toco mi mano derecha con mi mano izquierda, el objeto mano derecha tiene la propiedad singular de que también siente, esto es, no sólo siente mi mano izquierda, que toca, sino también mi mano derecha, que es tocada. En tercer lugar, mi propio cuerpo es un objeto afectivo, mientras que los otros objetos sólo son representados; por ejemplo, cuando me duele un pie siento un dolor que viene de mi pie y no simplemente (cabría añadir) me represento un dolor. Y finalmente tenemos las sensaciones cinestésicas, es decir, las sensaciones relativas a los diferentes movimientos de nuestro propio cuerpo, que siento de manera especial, mientras que muevo los objetos exteriores precisamente mediante mi cuerpo.

Para el filósofo francés, la psicología clásica disponía de todo lo necesario para distinguir el cuerpo propio de los demás objetos y, sin embargo, los psicólogos no han sacado las correspondientes consecuencias filosóficas. La razón, según Merleau-Ponty, fue que se situaron en el lugar del pensamiento impersonal habitual en la ciencia; para el sujeto vivo, el cuerpo propio es diferente de todos los objetos exteriores, pero, para el pensamiento no situado del psicólogo, la experiencia del sujeto vivo se convierte a su vez en un objeto.

En nuestros tiempos el neurólogo portugués Antonio Damasio, en su libro *Descartes' Error* (1994), respalda esta concepción del sujeto cognitivo como incorporizado al defender la tesis de que si no hay cuerpo no hay mente, con lo que la mente surge de un organismo (total) y no de un cerebro separado del cuerpo. Para Damasio, a fin de asegurar la supervivencia del cuerpo de la manera más efectiva posible, la naturaleza dio con una solución muy efectiva: representar el mundo externo en términos de las modificaciones que causa en el cuerpo propiamente di-

cho, es decir, representar el ambiente mediante la modificación de las representaciones primordiales del cuerpo propiamente dicho siempre que tiene lugar una interacción entre el organismo y el ambiente.

Damasio caracteriza estas representaciones primordiales distinguiendo tres tipos. En primer lugar, la representación de estados de regulación bioquímica en las estructuras del tallo cerebral y del hipotálamo. En segundo lugar, la representación de las vísceras, incluyendo no sólo los órganos de la cabeza, tórax y abdomen, sino también la masa muscular y la piel. Y finalmente la representación del armazón músculoesquelético y su movimiento potencial. En resumen, podemos añadir que el sujeto cognitivo conoce el mundo externo a través de las modificaciones de su propio cuerpo y no solamente, como de manera ingenua sostienen los defensores de la teoría de la identidad mente-cerebro, a través de su cerebro. En todo caso, la evidencia común y trivial de que cada uno de nosotros es un sujeto incorporizado, que habla desde su cuerpo y que conoce a través de su propio cuerpo, queda respaldada por la interacción entre cuerpo total y mente que defiende Damasio tomando como base sus estudios neurológicos.

Por ello este autor concluye que el error de Descartes consiste en la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material de que está hecho el cuerpo, medible, dimensionado, que opera mecánicamente, infinitamente divisible, por una parte, y la esencia de la mente, que no se puede medir, no tiene dimensiones, no opera de modo mecánico y es no divisible, por otra parte. Más concretamente el error de Descartes (en la versión de su radical contraposición entre pensamiento y extensión, debería añadirse) consiste en defender que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico.

5.- EL SUJETO COGNITIVO COMO CATEGORÍA

No sólo cada uno de nosotros puede referirse a sí mismo como sujeto de habla y de representación, sino que además podemos referirnos al sujeto de representación y de habla en general. Ello quiere decir que podemos concebir que cada uno de nosotros constituye un caso de la categoría «sujeto cognitivo». Si no es así, volveríamos al solipsismo, que planteamos al principio como el punto de partida más radical al tiempo que como una posición absurda e inútil. Para hablar científicamente, e incluso para poder hablar en nuestra vida cotidiana, necesitamos el concepto de sujeto cognitivo.

A su vez, para que tenga sentido este concepto o categoría, debemos justificar que, además de la mente que somos, existen otras mentes, esto es, que la mente de cada uno de nosotros junto con las mentes de los demás constituyen los casos de la categoría «mente».

Por supuesto, y con premeditación, estamos usando los términos «mente» y «sujeto cognitivo» como equivalentes. Pero cabe ser más preciso y declarar que mis procesos mentales (mis sensaciones, percepciones, recuerdos, creencias, inferencias, voliciones y sentimientos) son conjuntamente un caso del concepto de sujeto cognitivo, al igual que los procesos mentales de cada uno de mis amigos y enemigos son también tomados de manera global otros tantos casos del mismo concepto.

Pero, como ya indicamos anteriormente, mientras que mis procesos mentales son para mí un dato inmediato y evidente, en cambio los procesos mentales de las personas con las que me comunico son un dato menos inmediato, aunque como veremos igualmente evidente. El paso que va desde mis procesos mentales como causa de mi conducta a los procesos mentales de mis interlocutores como causa de su conducta constituye, en la medida en que pueda haber alguna duda, el tradicional problema de las otras mentes.

Aunque varios filósofos analíticos se han ocupado del problema de las otras mentes, creo que una aportación suficientemente valiosa se encuentra en el ensayo de Alfred Julius Ayer (1910-1989) titulado «One's Knowledge of Other Minds» (1954), que pasamos a resumir y comentar.

Para Ayer, entre otras cosas, resulta claro que yo tengo conocimiento directo de mis propias experiencias mientras que yo no puedo tener conocimiento directo de las experiencias de ningún otro; por consiguiente, 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, añade Ayer, 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.

En este punto, cabe comentar que la posición de Ayer es claramente mentalista y no conductista, ya que acepta que existen experiencias privadas o personales (o mejor, procesos mentales) y además que tales experiencias van asociadas a una conducta, sin confundirse con ella.

Para Ayer, la razón por la que no puedo conocer directamente las experiencias de otra persona es sencillamente porque no puedo tenerlas. Cabría decir que en cierto sentido dos personas diferentes perciben el mismo objeto, oyen el mismo sonido o sienten la misma sensación, con

lo que tendrían las mismas experiencias. Pero debe responderse, añade nuestro autor, que, aunque perciban los mismos objetos u oigan los mismos sonidos, no sienten los mismos datos sensoriales, que son privados por definición. Por tanto, querer conocer directamente los pensamientos y las sensaciones de otros es pedir una imposibilidad lógica.

Todo esto puede llevarnos al escepticismo, en cuanto defendiéramos la tesis de que no podemos conocer de modo alguno las experiencias de los demás. Sin embargo, señala Ayer, lo único que hay que hacer para derrotar al escéptico es abandonar la estipulación de que, para conocer lo que pasa en la mente de otro, se tiene que compartir literalmente sus experiencias. Así pues, podemos aclarar, del hecho de que nuestras experiencias sean privadas no se sigue que sean incognoscibles.

Como ya indicamos, el conocimiento de los procesos mentales ajenos está basado en la analogía existente entre su conducta y la mía. Dicho de manera más completa, puesto que entre determinado proceso mental mío, por ejemplo un sentimiento de enfado, y mi conducta, por ejemplo pegar gritos amenazadores, existe una relación causal (o al menos cierta asociación), cuando advierto que la conducta de otro, por ejemplo dar gritos amenazadores, es semejante a la mía, infiero por analogía que tiene el mismo proceso mental, por ejemplo un sentimiento de enfado. Por supuesto que en numerosas ocasiones la inferencia puede fallar, ya sea porque la analogía de conductas no es completa, ya sea porque la conducta del otro es fingida, pero en todo caso el conocimiento de los procesos mentales ajenos, a través de la analogía entre la conducta de los demás y la mía, es posible.

Volviendo a Ayer, nuestro autor señala que la analogía entre dos personas nunca es perfecta, lo cual se sigue del hecho de que son dos personas diferentes, pero puede ser muy amplia y se puede concebir que sea más amplia de lo que es. Infiero, sigue Ayer, que mi amigo tiene dolor por las condiciones en que está su muela, por su sistema nervioso, por los movimientos que hace, etc.; y la conexión de estas propiedades con una sensación de dolor es una conexión que, en principio, puedo comprobar, una conexión que de hecho he comprobado en mi propia experiencia.

En suma, podemos hablar de un sujeto cognitivo como categoría o concepto, del cual somos casos (al menos) los distintos humanos, en el sentido de que cada uno de nosotros puede asegurar y tener por evidente que existe, además de nuestra mente, otras mentes. Esto quiere decir, en términos de la psicología actual, que cada uno de nosotros posee una teoría de la mente, esto es, una representación de los procesos mentales ajenos. Y resulta de gran interés considerar cómo y cuándo surge esta teoría de la mente en los seres humanos.

En el libro editado por Janet Astington, Paul Harris y David Olson, titulado *Developing Theories of Mind* (1988), se reúnen veintiún trabajos escritos por psicólogos acerca del surgimiento de una teoría de la mente en los niños. En la introducción del libro, los editores resumen de forma adecuada los resultados obtenidos en los diversos estudios empíricos.

Para Astington, Harris y Olson, los niños, al menos en las culturas occidentales, adquieren una teoría de la mente entre su segundo y sexto año de vida. Comienzan a adquirir un conjunto de conceptos mentales como saber, pensar, recordar, olvidar, soñar o simular, así como comienzan a predecir y explicar el habla y acción (la conducta) de sí mismos y de los demás por medio de esos conceptos mentales. Como los niños son criaturas lingüísticas, es posible preguntarles acerca de los estados mentales propios y de los atribuidos a otros a fin de determinar si poseen los conceptos relevantes.

Entre los logros incluidos en una teoría de la mente, estos autores destacan los siguientes. En primer lugar, los niños se las arreglan para desconectar o desacoplar las representaciones respecto de las cosas de las que son representaciones. A veces ya en su segundo año de vida acontece que estas representaciones separadas se incorporan en funciones representacionales tales como simular. En segundo lugar, entre su segundo y cuarto año los niños adquieren un conjunto de conceptos para referirse a actividades mentales tales como pensar, soñar, imaginar y simular, así como los términos que indican estos conceptos. En tercer lugar, los niños se hacen habilidosos en el uso de esos conceptos para explicar y predecir acciones basadas en falsas creencias, distinguir creencias actuales discrepantes de creencias anteriores, distinguir apariencias que discrepan de la realidad, distinguir intenciones que discrepan de las acciones, o preferencias que discrepan de creencias e intenciones, o expresiones faciales que discrepan de sentimientos reales. Este tercer logro, es decir, el uso de conceptos mentales para comprender y predecir lo que se dice y hace, comienza en torno a los cuatro años de edad.

En cuanto a los factores implicados en esta adquisición de una teoría de la mente, Astington, Harris y Olson señalan tres. Para empezar, la emergencia regular y rápida de la comprensión por los niños, entre dos y cuatro años, de su propia mente y de la de los demás sugiere que el desarrollo, al menos en parte, es de madurez. En segundo lugar, el hecho de que los niños se hayan convertido recientemente en criaturas que usan un lenguaje cuando comienzan a formar metarepresentaciones sugiere que el lenguaje o una capacidad simbólica más general puede ser un elemento importante en el desarrollo de esa comprensión de la mente propia y ajena. Finalmente, el hecho de que los niños están adquiriendo

un vocabulario mentalista en esa época sugiere asimismo que los conceptos particulares presentes en ese vocabulario juegan un papel importante.

En suma, los descubrimientos psicológicos y las observaciones filosóficas justifican hablar de un sujeto cognitivo como categoría que incluye no sólo la mente de cada uno de nosotros sino también las mentes de los demás con los que nos comunicamos. Puesto que la comunicación con otras personas (e incluso con algunos animales) es eficaz y no ilusoria, también es real y no ilusoria la existencia de otras mentes, no solamente humanas sino además animales.

6.- REALIDAD Y MUNDOS PERCIBIDOS.

En cierta ocasión, Leticia, una niña de cinco años que es mi segunda nieta, sostuvo conmigo en mi casa la siguiente conversación. Le pregunté sucesivamente cómo estaba su madre, cómo estaba su padre y cómo estaba su hermana. La respuesta en los tres casos fue que no lo sabía. Extrañado, le pregunté por qué decía que no lo sabía, y me respondió que porque no los estaba viendo. Esta última respuesta indica la lógica inexorable del empirismo de los datos perceptivos inmediatos, al que denominaré «empirismo de Leticia». (Supongo que si Jerry Fodor tiene derecho a hablar de su abuelita, yo también tengo derecho a hablar de mi nieta).

El empirismo de Leticia consiste en admitir como fuente de información acerca de la realidad exclusivamente las percepciones actuales. Por ello Leticia no recurría a los recuerdos de cómo había visto a su familia aquella mañana en su casa, ni tampoco a las posibles inferencias acerca de cómo se encontrarían en aquel momento. Para ella, sólo contaban las percepciones actuales y, como su familia no era objeto de percepción actual, no sabía cómo estaba.

Por supuesto, cuando hablamos de experiencia no nos limitamos a los datos perceptivos inmediatos fruto de las percepciones actuales, sino, más en general, nos referimos a todos los datos perceptivos que hemos ido acumulando y que recordamos, a los datos perceptivos actuales e, incluso, a los datos que podemos inferir como perceptibles. En el lenguaje común, un hombre o una mujer de experiencia no es aquella persona atenta a sus percepciones presentes, sino justamente aquella persona que ha acumulado y puede prever una enorme cantidad de datos perceptivos.

En mi trabajo «Epistemología con sujetos cognitivos» (1998), he distinguido dos tipos de representaciones mentales, que son básicas para

la adquisición de conocimiento consciente: las representaciones primarias y las representaciones secundarias. Las primeras poseen una clara conexión causal con los objetos representados, mientras que las segundas son producto de una elaboración mayor por parte del sujeto cognitivo. En términos más concretos, las representaciones perceptivas son las representaciones primarias. (Aunque las sensaciones también son representaciones y de tipo primario, interesan para la adquisición de conocimiento consciente en la medida en que se integran en percepciones). Por ejemplo, un gato visto, un trueno escuchado, cierto perfume oído, un bombón paladeado o el pinchazo de un alfiler sentido, son casos de representaciones primarias. En cambio, son ejemplos de representaciones secundarias las imágenes construidas, como un centauro, los conceptos o ideas, como la forma triangular, o bien las palabras y las proposiciones pensadas (ni escritas ni proferidas).

Esta distinción entre representaciones primarias y secundarias pretende apuntar al hecho de que la mente humana produce representaciones más o menos elaboradas. Pero en todo caso parece que debemos hacer nuestro el principio de corte empirista de que una representación mental es un episodio de nuestra mente que reproduce, recuerda o construye segmentos que se refieren en última instancia a la realidad percibida. En efecto, nos encontramos con tres posibilidades diferentes en el grado de elaboración del conocimiento. En primera instancia, y a través de la sensación, reproducimos la realidad percibida, advirtiendo objetos con movimientos, colores, formas u olores, aunque esta reproducción incluye ya una notable elaboración. En segunda instancia, recordamos nuestras percepciones, con notables alteraciones en cuanto a sus cualidades, momentos y tiempos, puesto que la memoria es considerablemente falible. Y finalmente, podemos construir elementos que, aunque conectados con nuestras percepciones, se alejan de modo notable de la realidad percibida, como cuando construimos imágenes mentales (como fantasmas o centauros), o como cuando elaboramos conceptos teóricos (como electrón, spin o gen), o como cuando usamos un lenguaje pensado.

Estamos hablando de percepciones y de realidad percibida, desde el empirismo de Leticia, limitado a las percepciones actuales, hasta el empirismo más completo, que añade percepciones recordadas e inferencia de datos perceptivos. Pero quizás se puede hablar de realidad sin más, ajena a nuestras percepciones.

Una realidad ajena a nuestras percepciones es algo que admitimos naturalmente, es decir, que aparece como un ingrediente de nuestro sentido común. Aunque Leticia declare que no sabe cómo está su padre, no duda de que su padre sigue existiendo a pesar de que no lo percibe.

Leticia no es solamente un empirista de los datos perceptivos inmediatos, sino además una realista natural. En general es posible combinar la tesis de que sólo sabemos lo que percibimos aquí y ahora con la tesis de que existe una realidad independiente de nuestras mentes.

Por ello el problema de conocer o no una realidad independiente de nuestras mentes es distinto del problema de admitir o no la existencia de una realidad independiente de nuestras mentes. Una prueba de esto es que puedo admitir que existe en efecto una realidad independiente de mi mente y sostener al mismo tiempo que esa realidad me resulta incognoscible. Tal fue la postura de Immanuel Kant (1724-1804). En este caso combinamos un realismo ontológico (hay una realidad independiente de las mentes) con un antirrealismo epistemológico (no es posible conocer la realidad independiente de las mentes). Y también, por otra parte, puedo admitir que existe efectivamente una realidad independiente de mi mente y defender al mismo tiempo que tal realidad es cognoscible. En este segundo caso se combinan realismo ontológico y realismo epistemológico.

El punto de vista del sentido común parece adherirse a esta segunda postura. De manera natural creemos que existe una realidad independiente de nuestra mente y que la conocemos tal como es. Por un lado, creo que mi casa, mi gata o mi nieta siguen existiendo aunque no las perciba, y, por otro lado, puedo creer también que conozco esos tres objetos reales tal como realmente son. Esto sería realismo ingenuo, que puede ir unido al sentido común.

Pero las dudas sobre este realismo ingenuo, en particular sobre su parte de realismo epistemológico, surgen enseguida y de manera natural. En efecto, también pertenece al sentido común darnos cuenta de que una misma realidad no es conocida por todos del mismo modo. Consideremos la situación de un partido de fútbol contemplado por miles de espectadores. Todos sabemos que el partido no es conocido del mismo modo por un espectador sentado en lo alto de la tribuna y por un espectador colocado enfrente junto al terreno de juego. Por ello naturalmente creemos que la realidad es conocida de diversos modos y, por ende, resulta problemático creer que conocemos la realidad tal cual es. Dicho de otra forma, puesto que cada uno de nosotros puede conocer una misma realidad de diversos modos, no tiene sentido decir que la conocemos tal como es realmente, salvo que uno de nosotros posea el conocimiento real y todos los demás un conocimiento erróneo, sin que sepamos quien es el afortunado.

Así pues, parece obligado distinguir entre la realidad (que es independiente de nuestras mentes) y el mundo percibido. Y más exactamen-

te entre la realidad y los diferentes mundos percibidos, con diferencias no sólo entre los individuos humanos sino también entre los humanos y otras especies animales.

Que hay una realidad independiente de nuestras mentes, que está al margen de nuestras representaciones, parece evidente si tenemos en cuenta que el universo tiene una edad de unos quince mil millones de años mientras que los humanos tienen una edad de unos cien mil años. Tal realidad, además, debe poseer algún tipo de estructura propia, no siendo una masa informe y caótica. Cabe el siguiente argumento, que ya apunté en mi trabajo antes citado «Epistemología con sujetos cognitivos» (1998), para defender que la realidad tiene una estructura propia. Para cada uno de nosotros, las mentes de los demás forman parte de la realidad, no del mundo percibido por nosotros, ya que, como vimos antes, las mentes de los demás son objeto de inferencia, no son objeto de percepción. Ahora bien, cada mente tiene una estructura (al menos neuronal) y con ello la realidad tiene una estructura ya que las mentes forman parte de ella.

Por otro lado, el mundo percibido por cada mente humana es diferente del mundo percibido por las otras mentes humanas. Sin embargo, no debe exagerarse en este punto hasta llegar a una posición de relativismo o perspectivismo radical. Según tal posición, los diversos mundos percibidos por los humanos son tan diferentes que no tiene sentido hablar de un conocimiento objetivo. Pero los hechos biológicos de que los humanos poseemos básicamente un mismo sistema de representación y una misma competencia lingüística garantizan la posibilidad de un conocimiento objetivo. En otros términos, aunque los mundos percibidos son diversos entre los humanos cabe hablar con sentido de una realidad compartida a través de unos mismos resortes perceptivos.

También existen diferencias entre el mundo percibido por la especie humana y los diversos mundos percibidos por otras especies animales. Entre los autores que han señalado este aspecto se encuentra Derek Bickerton, quien lo pone de relieve en su obra *Language and Species* (1990), en particular en su capítulo 4. Para él, ninguna criatura, incluidos nosotros mismos, recibe de sus sentidos más que una selección de toda la información potencialmente disponible. Las criaturas tienen los sentidos que necesitan para desarrollar las conductas de las que son capaces. Si dejan de necesitarlos los pierden, como pierden la vista las especies que habitan en cuevas y como los primates, que culminan en nosotros, han ido perdiendo el olfato. Además, continúa Bickerton, lo que los sentidos presentan a cualquier especie, incluidos nosotros, no es la «realidad», sino una visión de la realidad específica de cada especie, no es «lo que hay ahí fuera», sino lo que a la especie le resulta útil saber de lo que hay ahí fuera.

Comentando estos textos, podemos decir que cada especie animal, incluida la humana, posee sentidos adaptados a sus necesidades, con lo que las representaciones perceptivas (si se dan) son distintas para cada especie: el mundo humano no es el mundo de los gatos, ni el mundo de las ranas. Por ejemplo, las ranas atrapan de forma rápida y eficaz los insectos que vuelan cerca de ellas, pero pueden morir de hambre si los insectos próximos a ellas están inmóviles (moscas muertas, pongamos por caso); en cambio, nosotros identificamos los insectos tanto cuando vuelan como cuando están inmóviles.

Pero aunque hay tantos mundos percibidos como visiones específicas de cada especie animal, sigue siendo legítimo y necesario hablar de una realidad compartida por los individuos de las diferentes especies. La teoría biológica de la evolución de las especies por selección natural sólo puede adquirir sentido si admitimos tal realidad compartida. En efecto, la selección natural consiste en la supervivencia y éxito reproductivo de una parte de los individuos de una población, supervivencia y éxito reproductivo que no se producen al azar, sino que se deben a los caracteres que poseen esos individuos en ese momento, caracteres que aumentan precisamente su capacidad de supervivencia y de reproducción. Sin embargo, tales ventajas consisten en el mejor funcionamiento de la fisiología de algunos individuos que les permite adaptarse mejor que otros individuos al ambiente. Pero esto, obviamente, exige admitir un ambiente como realidad compartida entre los individuos que tienen éxito y los individuos que no tienen tal éxito.

Volviendo al asunto del realismo ontológico y del realismo epistemológico, parece claro que, frente al realismo ingenuo, debemos mantener unidos, tal como he apuntado en mi ya citado «Epistemología con sujetos cognitivos» (1998), el realismo ontológico y el idealismo epistemológico. Con ello quiero decir que *hay* una realidad independiente de las mentes, que *existen* diversos mundos percibidos, que son diversos entre las diferentes especies y asimismo diversos entre los individuos de cada especie (sin que esta diversidad individual rompa las peculiaridades específicas), y que las distintas representaciones son acerca de lo que existe. *Lo que hay ahí fuera* se da al margen de las representaciones mentales (realismo ontológico), pero las representaciones mentales (al menos) humanas versan sobre *lo que existe*, es decir, sobre una realidad construida en gran medida por la mente (idealismo epistemológico).

Dicho de otro modo, la actitud o posición básica es el realismo, aunque un realismo que se limita a creer (con una especie de fe adaptativa) en que hay o se da una realidad que es independiente de nuestras repre-

sentaciones. Con todo, podemos esgrimir argumentos que hacen muy plausible tal creencia. Por ejemplo, el argumento ya indicado de la mayor edad del universo respecto de la especie humana (desde la cual inevitablemente nos vemos forzados a pensar), o también el argumento antes señalado de la necesidad de una realidad compartida para poder explicar la selección natural.

Ahora bien, entre *lo que hay* y *lo que existe* para nuestra mente tiene que darse algún tipo de conexión causal, ya que nuestras representaciones no se limitan a ser meras imágenes mentales sino que alcanzan a captar (bajo determinados recursos perceptivos) nuestro entorno o ambiente. Por tanto la postura kantiana no resulta admisible, puesto que conocemos de algún modo y en cierta medida la realidad, esto es, el mundo externo donde se encuentran mi vecino, mi gata y mi coche, tal como señalé anteriormente. El fracaso de muchos de nuestros deseos o voliciones son fuente de prueba de que se da tal entorno o ambiente, puesto que frecuentemente nos vemos contrariados por la tozuda resistencia de tal entorno a ajustarse a nuestros deseos, con lo que se apoya el realismo ontológico. Pero, aunque las representaciones mentales representan objetos distintos de ellas mismas y pueden ser causadas desde la realidad o mundo externo, adquieren sentido merced a nuestras interpretaciones, que, como he descrito en mi trabajo «Representación e interpretación» (1993), son representaciones de segundo orden y por ello exclusivamente mentales, con lo que se apoya el idealismo epistemológico.

7.- RESUMEN.

En conclusión, aunque desde un punto de vista especulativo y dudando de todo podemos partir de un sujeto solipsista, el realismo natural o ingenuo nos obliga a considerar otros sujetos. De éstos, algunos son, como cada uno de nosotros, sujetos de habla. Además los sujetos de habla son también sujetos de representación y, bajo ambos aspectos, se refieren a un mundo externo. Otra consideración importante nos lleva al hecho de que los humanos somos sujetos incorporizados, que hablamos y conocemos a través de nuestro cuerpo, con lo que no tiene sentido identificar mente y espíritu (aunque tampoco tiene sentido identificar mente y cerebro). En una etapa más, podemos advertir que el sujeto cognitivo es una categoría de la que cada uno de nosotros es un caso, lo cual nos obliga a resolver positivamente el problema del conocimiento de otras mentes, que antes admitíamos como un dato ingenuo. Y finalmente cabe considerar que el mundo externo al que nos referíamos anteriormente es la realidad compartida que se fragmenta (por así decir) en

tantos tipos de mundos percibidos como especies, e incluso, dentro de nuestra especie humana, en tantos mundos percibidos como individuos, aunque, puesto que poseemos básicamente un mismo sistema de representación y una misma competencia lingüística, es posible el conocimiento objetivo del mundo percibido por los humanos y, a través de él, de la realidad.

REFERENCIAS

- ASTINGTON, Janet W., HARRIS, Paul L., OLSON, David R. (eds.), *Developing Theories of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- AUSTIN, John, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford, 1962.
- AYER, Alfred Julius, *Ensayos Filosóficos* (trad. Francisco Béjar), Ariel, Barcelona, 1979.
- BICKERTON, Derek, *Lenguaje y especies* (trad. Miguel Ángel Valladares), Alianza, Madrid, 1994.
- BRENTANO, Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint* (ed. Oskar Kraus, trad. A. C. Rancurello, D. B. Terrell y L. McAlister), Routledge, London, 1995.
- CRAIK, Kenneth, *The Nature of Explanation*, Cambridge University Press, London, 1943.
- FODOR, Jerry A., *El lenguaje del pensamiento* (trad. Jesús Fernández Zulaica), Alianza, Madrid, 1984.
- DAMASIO, Antonio R., *El error de Descartes* (trad. Joandomènec Ros), Crítica, Barcelona, 1996.
- MARTINEZ-FREIRE, Pascual F., «Filosofía y lógica en el primer Wittgenstein», *Philosophica Malacitana*, vol. II (1989), 153-167.
- MARTINEZ-FREIRE, Pascual F., «Representación e interpretación», *Themata*, 11 (1993), 37-46.
- MARTINEZ-FREIRE, Pascual F., «El impacto de las ciencias cognitivas en la filosofía del conocimiento», Pascual F. Martínez-Freire (ed.), *Filosofía y Ciencias Cognitivas*, Suplemento nº 3 de *Philosophica Malacitana*, Málaga, 1995.
- MARTINEZ-FREIRE, Pascual F., «Wittgenstein y Fodor sobre el lenguaje privado», *Anuario Filosófico*, XXVIII-2 (1995), 357-376.
- MARTINEZ-FREIRE, Pascual F., «Epistemología con sujetos cognitivos», Pascual F. Martínez-Freire (ed.), *Filosofía actual de la ciencia*, Suplemento 3 de *Contrastes*, Málaga, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

SPIEGELBERG, Herbert, «Intention and Intentionality in the Scholastics. Brentano and Husserl», Linda L. McAlister (ed.), *The Philosophy of Brentano*, Duckworth, London, 1976.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.