

La psicología cognoscitiva y el conocimiento de otras mentes

(Cognitive psychology and knowing other minds)

Emilio Ribes Iñesta

Universidad de Guadalajara

Es incuestionable la influencia de Descartes en la división existente en la psicología contemporánea entre conocimiento y acción. Al postular Descartes (1980) la existencia de dos sustancias independientes, pero interactuantes, asignó a cada una de ellas distintas funciones o propiedades. El cuerpo, como sustancia material, se regía por los principios de la mecánica, y su función primordial era la acción en respuesta a otros cuerpos. El alma o razón, como sustancia espiritual, se regía por principios paramecánicos en su interacción con el cuerpo y por principios paraópticos en su «interior», y su función por excelencia era el conocimiento.

La concepción cartesiana del hombre como un compuesto de dos sustancias, una cognoscente y otra puramente mecánica, creó el mito del sujeto protagonista y espectador de sí mismo. El alma (o mente) interactuaba con el mundo a través del cuerpo (los órganos de los sentidos y las acciones musculares). Pero a la vez, el alma era capaz de acciones especiales sobre el cuerpo (las acciones volitivas) y de percibir las sensaciones desprovistas de su contenido material al estilo de una luz interior, facultad denominada posteriormente «reflexión» por Locke (1956). La reflexión consistía en realidad en dos operaciones distintas de la mente. Una, tenía que ver con el hecho de que la mente percibía o era conciente de manera automática de todo lo que ocurría en ella. Otra, era que la mente podía escrutar en forma deliberada algunos de sus estados y operaciones. La primera cualidad de la mente daba el carácter de conciente a todos sus estados, ocurrencias y operaciones. En este sentido, mente y conciencia eran equivalentes. La segunda cualidad, la de dirigir su percepción hacia ciertas operaciones o estados de sí misma, fundamentó la introspección como método de conocimiento de lo mental (Wundt, 1896).

Al suponer que el conocimiento verdadero se daba como conocimiento *por* la mente y *en* la mente, el conocimiento del mundo y de las propias experiencias se convirtió en un fenómeno o proceso privilegiado y exclusivo del propio sujeto cognoscente. Solo el sujeto cognoscente tenía acceso a sus experiencias y, como corolario, solo él podía conocerse a sí mismo, en un desdoblamiento de la mente a través de la introspección. Se plantearon dos problemas inevitables. Primero, ¿cómo puedo conocer la existencia y operación de otras mentes? Segundo, ¿cómo sabemos que nuestras experiencias respecto del mundo son equivalentes a las experiencias de otros sujetos frente a los mismos objetos y acontecimientos?

Ambas cuestiones son centrales a la teorización contemporánea en la llamada psicología cognoscitiva. Por una parte, en apego a la tradición cartesiana, se considera que el comportamiento (sea lingüístico o no lingüístico) constituye exclusivamente un indicador de «salida» de los procesos de conocimiento que tienen lugar en la forma de operaciones y/o experiencias mentales. Por otra parte, se supone que en los procesos de comunicación y de interacción social se da una correspondencia intersubjetiva de las representaciones y operaciones mentales de los participantes (Bloom, 2000).

Ryle (1949) ha presentado esta postura, acerca de la existencia de dos mundos que conviven en la misma persona, de la siguiente manera:

Una contraparte natural a la teoría de que las mentes constituyen a un mundo distinto 'del mundo físico' es la teoría de que existen maneras de descubrir los contenidos de este otro mundo que son contrapartes de nuestras maneras de descubrir los contenidos del mundo físico. En la percepción por los sentidos averiguamos lo que existe y ocurre en el espacio; luego lo que existe u ocurre en la mente también debe ser averiguado en la percepción, pero una percepción de clase diferente y refinada, una que no requiere del funcionamiento de órganos corporales gruesos. Más que esto, se ha pensado necesario mostrar que las mentes poseen poderes para aprehender sus propios estados y operaciones superiores a aquellos que poseen para aprehender los hechos del mundo externo. Si voy a conocer, creer, conjeturar o incluso imaginar algo acerca de las cosas y acontecimientos que están fuera de mí, debo, supuestamente, disfrutar de una aprehensión constante y a prueba de errores de estas mismas operaciones cognoscitivas de mí mismo. Por consiguiente, se sostiene a menudo que (1) una mente no puede evitar percartarse constantemente de los supuestos ocupantes de su escenario privado, y (2) de que también puede escrutar deliberadamente por medio de una especie de percepción no sensorial al menos algunos de sus propios estados y operaciones. Más aún, se ha supuesto que ambas, el darse cuenta constante (generalmente llamado 'con-

ciencia'), y esta percepción interna no sensorial (generalmente llamada 'introspección'), están exentas de error. Una mente tiene un doble Acceso Privilegiado a sus propios hechos, que hace a su autoconocimiento superior en calidad. así como previo en génesis, a su captación de otras cosas. Puedo dudar de la evidencia de mis sentidos pero no de las entregas de la conciencia o de la introspección. (p. 154)

Esta teoría, sin embargo, al privilegiar el acceso del sujeto, como mente, a sus propias experiencias y operaciones, excluye la posibilidad de que un sujeto puede observar o percibir directamente las operaciones y contenidos de otra mente, de una mente distinta a la propia. Para remediar esta debilidad se ha propuesto que dado que una persona es conciente de como se correlacionan sus experiencias privadas con sus movimientos corporales y acciones, entonces puede inferir, imputar o establecer analogías respecto de otras mentes a partir de la acciones y desempeños de otros.

Con el fin de argumentar la insostenibilidad de identificar el conocimiento con operaciones o experiencias privadas mentales, y el que una mente pueda conocer la existencia u operaciones de otra(s) mente(s), examinaré la relación entre conciencia y conocimiento, el problema del autoconocimiento, el conocimiento como una experiencia privada, y la posibilidad de conocer a otras mentes por analogía a la propia. Debo aclarar, sin embargo, que, siguiendo a Ryle y a Wittgenstein, cuando utilizo términos referidos a experiencias u ocurrencias mentales, no asumo que estas constituyen acciones, entidades u ocurrencias que ocurren en un mundo distinto al de los actos y dichos de las personas. Como ya lo he expuesto previamente (Ribes, en prensa), los términos mentales son siempre empleados en relación a circunstancias explícitas y a la conducta de un hablante y/o un escucha. Los términos o expresiones mentales no se toman ordinariamente como narraciones de actividades o acontecimientos ocultos. Las expresiones y términos mentales más bien poseen propiedades episódicas o disposicionales. Tienen que ver con descripciones episódicas de logros o maneras en que lo que se hace tiene lugar, o con explicaciones de colecciones de ocurrencias en la forma de propensiones o tendencias que predicen o señalan las condiciones en que determinados actos pueden o no ocurrir. Los términos y expresiones mentales en el lenguaje ordinario son acerca del comportamiento y sus circunstancias. No justifican ni son prueba de la existencia de dos mundos o dos sustancias distintas en una misma persona. Son términos y expresiones vinculadas a los actos en circunstancia de la persona.

CONCIENCIA Y CONOCIMIENTO

De acuerdo con la concepción cartesiana de la conciencia, adoptada posteriormente por los empiristas en su análisis del conocimiento como entendimiento humano, esta

constituye una condición o estado de los actos mentales. Los estados y operaciones mentales son necesariamente 'concientes', en cierto sentido, y esta forma de 'conciencia' no es engañosa. Tal como lo comenta Ryle (1949), las ocurrencias mentales, en tanto experiencias concientes, son autoindicantes. Cuando pienso, recuerdo, siento un dolor, escucho algo, o sueño, sé, de manera simultánea, que ello me ocurre. No se trata de dos actos o procesos ligados indisolublemente, sino que, citando el símil que emplea Ryle, se supone que los procesos mentales son fosforescentes, y se hacen visibles a sí mismos por la luz que ellos mismos emiten, o se 'sobreescuchan' por la propia mente como si fuera un hablante que sobreescucha las palabras que pronuncia.

Esta concepción asume que los procesos mentales son concientes, no en el sentido de que los podemos reportar una vez ocurridos, sino que los indicios de sus propias ocurrencias son propiedades de ellas y no son ocurrencias o estados posteriores. Para los que consideran que la conciencia es una propiedad de las experiencias mentales, en caso de que hubiera algún reporte o expresión verbal de dichas experiencias, estas serían simultáneas, es decir, en tiempo presente y no en pasado. De igual manera, este punto de vista asume que cuando estoy conciente de mis actos y estados mentales, los conozco de manera activa y sé que es lo que estoy experimentando y «haciendo». Cuando me percato de algo me percato al mismo tiempo de que me estoy percatando de ello, como si tuviera lugar un doble estado de atención, uno supraordinado al otro. Ryle ha desarrollado varios argumentos en contra de esta concepción del conocimiento como conciencia inmediata de los actos mentales. Estos argumentos son adicionales a su crítica fundamental del mito del fantasma en la máquina, de la inexistencia de ocurrencias en un segundo mundo supraordinado al mundo físico o corporal y, por consiguiente, de la irrelevancia de suponer la existencia de modos especiales de conocer los acontecimientos de dicho mundo.

El primer argumento es que nadie trata de apoyar sus afirmaciones acerca de algo diciendo que lo averiguó «a partir de su conciencia», como «efecto directo de su conciencia», o por el hecho de estar «vividamente conciente de ello». Más bien, apoyará sus afirmaciones con base en el hecho de haber visto u oído algo, o de recordar haberlo visto u oído, por ejemplo, pero nunca en el hecho de «ser conciente de ello».

En segundo lugar, suponer que ser conciente de mis estados u operaciones mentales es equivalente a conocerlas o es la condición necesaria y suficiente para hacerlo, constituye un abuso de la lógica y la gramática del verbo «conocer». Es absurdo hablar de conocer o no conocer una superficie coloreada, el sonido de un trueno, o el presenciar una broma. Saber o conocer y no saber o no conocer siempre se refieren a que algo es el caso, es decir, es saber o ser ignorante de algo en particular, como que dicha superficie coloreada es la tapa de una caja de galletas o que el ruido que se oye es en efecto el sonido de un trueno. Poder reconocer estos objetos y acontecimientos o afirmar que los

conocemos no es equivalente a mirarlos u oírlos, pues podemos verlos u oírlos y, sin embargo, equivocarnos acerca de lo que estamos viendo u oyendo. La metáfora de la buena iluminación justifica en última instancia la experiencia de lo que vemos u oímos, pero no de lo que reconocemos al ver u oír, pues ello requeriría de una segunda luz que iluminara a la primera. No se requiere de una luz especial para ver y de otra para reconocer qué es lo que vemos.

En tercer lugar, si la conciencia fuera un conocimiento inmediato de las propias experiencias mentales, sería lógicamente imposible que las personas se equivocaran al reconocer sus propias experiencias, pero ello ocurre con frecuencia en relación al engañarse respecto de los propios motivos, a desconocer que se está soñando, a percartarse de que algo dejó de ocurrir cuando no se había notado previamente que ello ocurría, o a negar que se está en un estado emocional cuando evidentemente se está afectado. Las contradicciones en lo que se afirma de uno mismo y la propia experiencia son usuales.

Finalmente, aun cuando el autoindicio inherente a todo estado mental no supone necesariamente un acto de atención separado, es importante subrayar que aquello de lo que soy consciente al inferir algo es distinto de aquello de lo que se infiere. Ryle pone como ejemplo de que, al identificar un problema geométrico, soy consciente de un proceso de inferencia, pero mi inferencia es de una conclusión geométrica a partir de premisas geométricas. La expresión verbal de la inferencia podría ser, 'dado que este es un triángulo equilátero, cada lado tiene 60 grados', pero la expresión verbal de la que soy consciente podría ser 'Aquí deduzco tal y tal de tal y tal'. Pero, si esto fuera así, tendría sentido preguntar si no estoy también consciente de ser consciente de que infiero, eso es, poder decir 'Aquí me doy cuenta de que estoy diciendo tal y tal de tal y tal'. Y entonces no habría punto final, y se daría un regresión al infinito de todos los actos de conciencia de cualquier proceso o estado mental. Al rechazar esta suposición de estados infinitos de conciencia sobre cualquier acto mental, hay que suponer solamente que ciertos elementos de dichos actos no son el tipo de cosas de las que se puede ser consciente y que, por consiguiente, la conciencia no es una propiedad definitiva de lo mental.

EL PROBLEMA DEL AUTOCONOCIMIENTO

El autoconocimiento está vinculado estrechamente al concepto de introspección. Se ha considerado a la introspección como un tipo especial de percepción, percepción interna dirigida a la experiencia o acto mental que supuestamente acompaña a la percepción de otro acontecimiento como contemplar una pintura, oír un instrumento musical, saborear un platillo o incluso sufrir una quemadura, por ejemplo. La introspección es vista como una observación no sensorial en varios sentidos. Primero, solo puede ser ejercitada por

el poseedor del acto mental bajo escrutinio. Segundo, a diferencia de la observación sensorial, la introspección no involucra ningún órgano corporal en su funcionamiento. Finalmente, a diferencia de la percepción sensorial, que puede ser ilusoria o monótona, la introspección es siempre perfecta y se ajusta a un criterio de percepción verídica, aún cuando requiera de entrenamiento especial. La introspección es una operación atenta que se realiza ocasionalmente, mientras que la conciencia es un elemento constante de todo proceso mental y que no requiere de atención especial para sus revelaciones.

Es muy probable que el concepto de introspección no sea otra cosa más que una derivación de la 'reflexión' de Locke, quien supuso que las ideas eran el producto de la percepción interna de nuestras propias mentes sobre las sensaciones originadas externamente o sobre las operaciones de la mente. Así, mientras la idea de 'rojo' provenía de la reflexión paraóptica de la mente sobre la sensación «roja» producida por un cuerpo cromático exterior, percibir por medio de la mente la propia operación respecto de la sensación producía la idea de 'percepción'. Reportar estas ideas, como método de conocimiento para otro, consistía exclusivamente en asignar palabras a las ideas, palabras cuya naturaleza era arbitraria y cuyo único significado era la idea que rotulaban o nombraban. Desde este sentido, la reflexión como una percepción interna era lo que procuraba conocimiento sobre los contenidos, experiencias y operaciones de la mente. La introspección, como método, constituiría solamente un entrenamiento especial para poder asignar palabras convencionales a las ideas, y su utilidad se limitaría a la comunicación a otros.

Hay dos argumentos en contra de la introspección como método privilegiado de percepción interior de la mente.

El primer argumento fue propuesto por Ryle (1949). Ryle planteó que, en el caso de que existieran eventos mentales a los que solo la propia mente pudiera tener acceso, el acto de introspección requeriría que el observador atendiera a dos cosas al mismo tiempo. Por ejemplo, tendría que recordar una cosa y al mismo tiempo atender a su acto de recordar. Sin embargo, dado que debe haber un límite al número posible de actos sincrónicos de atender, se desprende que deben haber actos mentales que no son introspectables al rebasarse el número de actos simultáneos observables por la propia mente. De ser así, el conocimiento de estos actos no podría atribuirse a la introspección, y podría recurrirse nuevamente a las entregas directas de la conciencia, como recurso alternativo de conocimiento. Ryle propone que en realidad cuando se habla familiarmente de introspección, se hace referencia a un proceso de retrospectión, proceso que evita el problema de la multiplicación de una atención dividida o de la imposibilidad de escrutar internamente estados de agitación como el pánico, la ira, o la desesperación, que no son susceptibles de introspección, sino de retrospectión u observación posterior. No existe nada fantasmal acerca de los objetos de retrospectión. Lo que puedo recordar u observar

posteriormente es algo que se expresa en la forma de 'yo haciendo esto y esto'. No recuerdo un trueno, sino oír un trueno. Los objetos de retrospectión son elementos autobiográficos, y desde ese punto de vista puedo reportar los cálculos «mentales» que hice para resolver un problema de la misma manera que los que realicé directamente sobre una calculadora o un pizarrón. Tal como lo expresa Ryle, «un diario no es un crónica de episodios fantasmales, sino que es una fuente valiosa de información acerca del carácter, lucidez y carrera del diarista» (p. 167).

El segundo argumento fue desarrollado por Wittgenstein (1953, 1958). Wittgenstein muestra como *dissolver* el falso problema de la introspección. Para hacerlo, Wittgenstein alienta examinar cuidadosamente lo que realmente pasa cuando ocurre algún fenómeno mental particular. Por ejemplo, cuando se trata de recordar, comprender o decidir algo. Estos episodios constituyen eventos mentales en la medida en que representan ocurrencias en determinado momento. Si la introspección informara sobre dichos acontecimientos mentales, nos debería permitir aislar los eventos que constituyen recordar, comprender o decidir. Pero esto no es posible, porque recordar, comprender o decidir no constituyen por sí mismos eventos u ocurrencias separadas. Cuando comprendemos una fórmula matemática o comprendemos la fórmula que subyace a una serie numérica, no podemos señalar algo que corresponda directa y unívocamente al hecho de comprender y que podamos atender. Comprender no es un evento, sino el resultado de una serie de *eventos acompañantes* que tienen lugar durante el fenómeno. Al comprender algo, no hay ningún evento adicional a los acompañamientos característicos que se realizan para comprender. Es a ese conjunto de acompañamientos y al hecho de comprender (logro) a lo que llamamos comprender.

Sin embargo, como lo señala Malcolm (1971), la técnica de la disolución puede aplicarse sin cuestionamiento a fenómenos mentales intangibles, como decidir, recordar, etc. Pero, ella no es suficiente para rechazar la pertinencia de la introspección respecto de los fenómenos mentales tangibles, compuestos por sensaciones e imágenes, y a la posibilidad de concebir los fenómenos mentales intangibles, en un sentido lockeano, como ideas complejas construidas por reflexiones sucesivas a partir de dichos eventos mentales con contenido «directo» (Russell, 1921). Wittgenstein utiliza otro argumento para demostrar la inviabilidad de la introspección como modo de conocimiento interno, y emplea como ejemplo el caso del dolor y de como aprendemos a reconocer que tenemos dolor. Entender el concepto de dolor no solo implica conectar la palabra 'dolor' con cierta *conducta* en determinadas *circunstancias*, sino que significa conectar la palabra con el dolor propiamente dicho, *el dolor en sí mismo*. El aprendizaje que comprende asociar la palabra 'dolor' con el señalamiento ostensivo de alguien que sufre dolor no sería suficiente para saber qué es el *dolor*, dado que no habría una representación interna o experimental mental conectada con la palabra.

Siguiendo el argumento de J.S. Mill (1949), el nombre 'dolor' adquiere connotación cuando uno se dice a sí mismo «Esto es dolor» mientras fija su atención en una sensación determinada. Esta 'ceremonia', como la denomina Wittgenstein, permite aplicar el nombre 'dolor' a esa misma sensación cuando ocurre nuevamente. Para aprender el significado de la palabra 'dolor' es necesario, pues, que la definición ostensiva sea interna y privada. 'Dolor' significa algo para nosotros aunque no tengamos ninguna información acerca de la sensación. Es conocimiento por familiaridad y no por verdad. La definición ostensiva interna de qué es el 'dolor' permite conocer el dolor aún sin tener conocimiento previo acerca de él. Sin embargo, para Wittgenstein, este sentido de la definición ostensiva como un acto privado dirigido hacia 'adentro', no permite explicar como se aprende a saber que se tiene 'dolor'. En primer lugar, la palabra 'dolor' es una palabra empleada por muchas personas. Si cada uno de nosotros diera una definición ostensiva interna, ello no permitiría saber qué es el 'dolor', pues su aplicación sería diferente en cada persona, dado que el objeto interno de referencia sería distinto en cada caso. El uso interno de la definición sería incompatible con un el uso común de la palabra y por lo tanto sería inútil y sin sentido. En segundo lugar, al dar una definición ostensiva interna del dolor, esto significaría que en el futuro llamaría de la misma manera a la misma ocurrencia. Pero ¿qué quiere decir escoger o señalar la *misma* ocurrencia? Para que tenga sentido la expresión de decir que sentimos lo mismo, es necesario tener un criterio de identidad, criterio que varía en cada término general. Para decir que una manzana es la misma que otra el criterio es distinto que para decir que un libro es el mismo que otro. Si a la expresión de sentir lo *mismo* no se agrega un término general, no es posible determinar si la aplicación del término es correcta o incorrecta. Cuando se conecta por primera vez la palabra 'dolor' con una sensación determinada por ostensión interna, no hay manera de que ello me permita saber *qué es el dolor*. Ni siquiera se puede determinar a que apliqué el término 'dolor'. Por ello, la 'ceremonia' de aplicar la palabra 'dolor' a la *misma* cosa en el futuro, carece de sentido y es totalmente vacía.

EL CONOCIMIENTO COMO EXPERIENCIA PRIVADA Y EL CONOCIMIENTO DE OTRAS MENTES

El argumento del conocimiento y autoconocimiento como fenómenos que tienen lugar en la mente y por la mente se fundamenta en la existencia de objetos internos de conocimiento y en la posibilidad de conocer directamente los contenidos y operaciones de la propia mente. De acuerdo con esta suposición, las expresiones que describen o se refieren a ocurrencias internas o las expresiones en primera persona que emplean términos o conceptos mentales, se basan en la identificación de los objetos mentales propios. Sin

embargo, como lo ha demostrado Wittgenstein, dichas expresiones no pueden derivarse de la conexión solipsista entre mi observación interna y una palabra que ilustra un concepto, pues se carece de un criterio que permita determinar si en efecto la palabra corresponde con el estado u operación mental que se nombra. Pero nombrar algo no implica entenderlo. Entender un concepto tiene que ver con lo que se *puede hacer*, de modo que el uso *correcto* de una palabra o expresión mental es la única evidencia de que se posee el concepto correspondiente, tal como lo analizamos en el caso del 'dolor'. Saber qué es el 'dolor' implica experimentarlo. No se puede entender qué es el dolor solo mediante una identificación ostensiva en otros. Tengo que 'sufrir el dolor' y poder identificarlo como tal para entender el concepto de dolor. De ahí que el aprendizaje de un concepto se dé solamente como parte del aprendizaje del lenguaje. Aprender un lenguaje significa poder usar las palabras y expresiones en las circunstancias *correctas*, es decir, cumplir un criterio de que se dice cuando se está en determinada circunstancia.

El problema del autoconocimiento o del conocimiento de la propia mente está indisolublemente ligado al problema del conocimiento de otras mentes. Solo puedo afirmar la existencia de *mi* mente y establecer correlaciones entre mis estados de conciencia y mis estados corporales en la medida en que tengo el concepto de sujetos de experiencia distintos que yo mismo. Solo teniendo el concepto de *otras* mentes tiene sentido hablar de *mi* mente. Si lo único a lo que tengo acceso es a mi mente, sus contenidos y operaciones, no puedo identificarla como mía en ausencia de contraposición con otras mentes y otros cuerpos.

La doctrina del autoconocimiento de la mente supone que dado que una persona es directamente conciente de las correlaciones entre sus propias experiencias privadas y sus acciones manifiestas, puede entender los desempeños de otros imputándoles una correlación semejante. La comprensión de otras mentes sería equivalente a una adivinación psicológica realizada por la observación directa del adivinador de las correlaciones entre su propia vida interna y las vidas externas o vidas de otros. Sin embargo, aunque se tuviera el privilegio de adscribir conceptos mentales a los propios actos, sería falaz inferir por analogía los procesos mentales de otros. Puede suponerse que la inferencia de los procesos mentales de otros podría basarse en la observación de sus actos y desempeños, es decir, de las expresiones manifiestas de sus mentes, pero esto implica que a hechos y palabras semejantes corresponden procesos internos semejantes, lo cual no puede ser probado por la propia teoría dado que no tiene acceso directo a los procesos mentales de otros. Supone también, de manera inapropiada, que al pasar por ciertos procesos internos, los puedo apreciar perfectamente, sin error o sesgo y que, por consiguiente, puedo establecer correlaciones precisas entre mis propios actos y dichos y los procesos mentales en cuestión. Se asume, en pocas palabras, que las cualidades y operaciones de las mentes de las personas se reflejan en la cosas que

hacen y dicen. Sin embargo, como lo apunta Ryle, los desempeños de las personas no constituyen pistas sobre las operaciones y funcionamiento de las mentes. Los desempeños son esas operaciones y funciones. No se infieren las operaciones de esas mentes. Se siguen al apreciar cómo se realizan esas operaciones. Saber acerca de las mentes de otros es simplemente saber que los otros son capaces y propensos a hacer ciertas clases de cosas, y lo sabemos al atestiguar lo que hacen y dicen, y que lo que hacen y dicen se ajusta a los criterios que compartimos como parte de un lenguaje común, compartido.

La contrapropuesta a la existencia de dos substancias y dos mundos en un mismo individuo consiste en asumir el concepto filosófico de persona (Strawson, 1959). No es la mente la que conoce y el cuerpo el que actúa, sino que es la persona la que conoce actuando, es decir, haciendo y diciendo algo en el contexto de una práctica constituida por lenguaje compartido con otras personas. Los fenómenos mentales no son distintas a lo que la gente hace y dice. Son sinónimos del hacer de las personas como parte de una «forma de vida» (Wittgenstein, 1953). Los fenómenos mentales son fenómenos que solo tienen sentido como fenómenos del lenguaje y «dentro» del lenguaje. Sin embargo, aunque los conceptos y expresiones relativos a fenómenos mentales se aprenden y se aplican en acuerdo con los ejemplos y demostraciones iniciales (protofenómenos), cada «familia» de conceptos (o juego de lenguaje) se aprende de manera distinta y con distintos criterios. De este modo, aclarando en principio que el uso por mi parte del término «mental» no representa la aceptación de un mundo distinto al de los actos cotidianos de los humanos en relación unos con otros (Ribes, en prensa), podemos preguntarnos si las expresiones mentales en primera persona, que algunos han identificado equivocadamente con el conocimiento de la propia mente, se adquieren o no de la misma manera y bajo los mismos criterios que las expresiones mentales en tercera persona, el supuesto conocimiento de otras mentes. ¿Cómo se adscriben predicados mentales a uno mismo? ¿Se trata de un proceso distinto al de la adscripción de predicados mentales a otros cuerpos?

El argumento para justificar cómo una mente puede conocer otras mentes es que tal conocimiento se puede establecer por analogía entre las correlaciones de mis experiencias mentales con mis acciones y cambios corporales y las acciones y supuestos cambios corporales en otros. Sin embargo, como ya lo examinamos en la sección precedente, este argumento no puede asegurar que la correlación entre acciones y experiencias mentales seas la misma en dos individuos distintos y, por consiguiente, no puede justificar la posibilidad de que dicho criterio de analogía opere. El conocimiento acerca de uno mismo o acerca de otros no puede provenir de la introspección.

Dado que el significado de las expresiones acerca de otras mentes no puede ser basado en una analogía sobre el conocimiento de la propia mente, se podría concluir que dichas expresiones deberían entenderse solo en referencia al comportamiento

observable propio y de otros. Siguiendo el argumento de Carnap (1959) de que para todo concepto psicológico puede construirse una definición (o expresión) que deriva directa o indirectamente de conceptos físicos, se ha supuesto que toda sentencia o expresión sobre la propia mente u otras mentes es traducible al lenguaje físico. Esto significa que las expresiones sobre la propia mente y las mentes de otras son simétricas respecto a su criterio de verificación con base en el comportamiento observable. De este modo, el argumento fisicalista invierte el sentido y dirección del conocimiento de la propia mente y la mente de otros. Dado que no se puede sostener que hay un conocimiento directo de la propia mente a través de una verificación ostensiva interna por la introspección, el conocimiento del estado de otras mentes no puede basarse en una analogía en el conocimiento de la propia mente. Por consiguiente, y dado que la única manera en que podemos verificar el significado de expresiones sobre otras mentes es mediante la observación de la conducta de otros, especialmente como cambios corporales, la identificación y verificación de los propios estados mentales se hace de manera simétrica con base en la identificación de las propias condiciones y cambios corporales como conducta.

Sin embargo, esta no parece ser una solución acertada. Tiene sentido decir que identifico que otra persona está enojada cuando la veo temblando y enrojecida, y que ante otra persona no persuadida de mi enojo tenga que hacerle notar que yo estoy temblando y enrojecido, pero lo que carece totalmente de sentido es suponer que yo identifico mi enojo porque me observo temblando y enrojecido, y que solo a partir de dicha observación de mis propios cambios y condiciones corporales puedo darme cuenta de que, en efecto, estoy enojado. De cierta manera, este argumento se asemeja, pero solo en apariencia, a la teoría de James-Lange sobre las emociones. Esta teoría concebía las emociones como expresiones o epifenómenos de ciertos estados corporales, pero nunca propuso que sentirse triste o enojado, y expresarlo o describirlo, consistía en identificar primeramente los cambios corporales propios que correspondían a la identificación posterior, de manera correlativa, de ciertos estados mentales en la forma de sentimientos o emociones. Sin embargo, la suposición de que las expresiones que reflejan o manifiestan estados mentales o intenciones dependen de que el propio sujeto se percate o sea conciente de eventos (privados) o cambios en su propio cuerpo, carece de bases sólidas.

Es cuestionable que las expresiones "ciertas" o "verdaderas" de las propias intenciones, ideas o deseos depende de la observación de algo. A pesar de que otros nos aplican conceptos mentales basados en algún cambio de expresión, de semblante o en una acción física (y lo mismo hacemos nosotros de ellos), nosotros no acostumbramos aplicarnos dichos conceptos mentales basados primero en la observación de nuestra apariencia o de nuestros movimientos o cambios corporales. Es absurdo suponer que

me percato de mi decisión de bañarme cuando me veo desnudo en la ducha, o de que tengo miedo de un perro cuando me veo corriendo en sentido contrario a su presencia. Tiene poco sentido también suponer que me doy cuenta de mi intención de retirarme de una fiesta a partir del hecho de que me levanto de mi silla y me pongo el saco. Sean exclamaciones o reportes, las expresiones acerca de los estados mentales propios son asimétricas en su aplicación respecto de las expresiones acerca de otras mentes.

Para entender la asimetría en la expresión y atribución de estados mentales a uno mismo y a otros, es necesario considerar dos argumentos planteados por Wittgenstein (1953) y por Malcolm (1971). El primero, tiene que ver que nuestra relación con otros (y con los objetos) no consiste en una complejo proceso de discriminación de propiedades geométricas, sino que, en realidad, desde un principio *aprendemos* a percibir personas y cosas. El segundo, tiene que ver con la naturaleza del lenguaje siempre vinculado al contexto en que las personas aprenden y se relacionan mediante acciones a las cosas.

El primer argumento es que, a pesar de que nos basamos en la conductas y semblantes de otros para reconocer sus estados mentales, dicho reconocimiento no consiste en la discriminación y composición de características, propiedades y rasgos físicos o geométricos. Así como cuando nos presentan un árbol vemos o reconocemos *directamente* un árbol y no un conjunto de colores y contornos diferenciados de distinta forma que interpretamos a continuación como un árbol, de la misma manera cuando vemos o reconocemos una persona riendose, o con un semblante preocupado, o crispada por la angustia, la vemos como tal y no como un conjunto de indicadores corporales, con características perceptuales de tipo físico y geométrico. Reconocemos sus expresiones y sus actos como expresiones de alegría, preocupación o angustia. De hecho, no podríamos describir ninguna expresión o acto de alegría, preocupación o angustia basados en descripciones físico-geométricas, ni tampoco reconocer o recomponer a partir de dichas descripciones, expresión o experiencia mental alguna. Malcolm (1971) afirma que:

...Percibimos a la gente bajo descripciones mentales (como impaciente, triste, afectuoso) y respondemos en concordancia. Esta forma de percepción es natural para nosotros, pero no la percepción bajo un descripción puramente física. Quizá no comprendamos cómo esto puede ser así; pero esto no nos debería impedir reconocer que esto es así...Primero, nuestra percepción de la gente bajo descripciones mentales es inmediata, en el sentido de que estas descripciones no están basadas en descripciones de diferente tipo...Veo regocijo en su rostro, u hosquedad en su postura. No estoy obligado a inferir estas cosas a partir de otra cosa que estoy viendo...Segundo, no podemos hacer o siquiera comprender la mayor parte de las descripciones puramente físicas de la conducta humana...Nuestras reacciones, nuestras actitudes naturales, hacia las expresiones, movimientos y menciones de la gente constituyen una

dimensión de nuestros conceptos mentales. Esta dimensión es una contribución del sujeto que percibe, que responde. (pp. 100-102).

El segundo argumento tiene que ver con la naturaleza misma del lenguaje y de cómo lo aprendemos. El problema del conocimiento, como conocimiento expresado, no puede, ni tiene sentido desvincularlo del lenguaje y, mucho menos, cuando se tratan expresiones, afirmaciones o descripciones que tienen que ver con el conocimiento inicial o primitivo del mundo y de nosotros mismos. Wittgenstein enfatiza este hecho cuando dice que «...imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.» (1953, p. 8, 19). La diversidad del lenguaje, como fundamento mismo de la vida humana, implica que el lenguaje no constituye algo aparte de la naturaleza humana y su mundo, sino que está *orgánicamente* integrado en el ser social de los individuos y en el conjunto de significaciones que poseen los objetos y los otros para el individuo. El lenguaje, en realidad, constituye, como forma de vida, un sinnúmero de juegos que se entrelazan y dan sentido a diversidad de formas de actuar:

Permanecemos inconscientes de la prodigiosa diversidad de todos los juegos de lenguaje cotidianos debido a que el ropaje de nuestro lenguaje hace que todo sea parecido. (1953, p. 224, Ixi)

...el término 'juego de lenguaje' intenta destacar el hecho de que hablar un lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida. (1953, p. 12, 23)

Los juegos de lenguaje, como expresiones prácticas de las formas de vida, están *ahí*, como las propias prácticas sociales que dan contexto y sentido al individuo y su hacer cotidiano. El sentido compartido es el lenguaje compartido y no el lenguaje para acordar respecto de algo diferente de aquello que se vive como lenguaje. Por eso, para Wittgenstein, el lenguaje como forma de vida, incluye a los objetos como objetos vinculados siempre al lenguaje como práctica:

Estamos acostumbrados a una clasificación particular de las cosas, con el lenguaje, o los lenguajes, se han convertido en una segunda naturaleza para nosotros. (1980, II, p. 115, 678)

Conocer y hacer no son distintos. Uno no precede al otro. Conocer es hacer dentro de uno u otro juego de lenguaje y, por ende, los modos de conocer (saber) y lo que se conoce son indisolubles del hacer práctico en el contexto de los múltiples juegos de lenguaje. De allí que Wittgenstein comente que «el concepto de saber (o conocer) está acoplado con el de juego de lenguaje.» (1969, 560)

Los juegos de lenguaje se aprenden siempre en la práctica y como prácticas, y esa

es la circunstancia que explica que cuando aprendemos a usar una palabra, tenga o no un criterio ostensivo de aplicación evidente, todos usamos la palabra y/o la expresión de la misma manera y en el mismo sentido. Esto da cuenta para Wittgenstein de cómo aprendemos a usar los conceptos mentales respecto de otros y de nosotros mismos, pues aunque para los otros, a diferencia de para uno mismo, existen criterios ostensivos basados en el reconocimiento de actos, cambios corporales y semblantes, las *circunstancias* en que se usan las palabras hacia uno y hacia otros son las mismas. Mi acto y cambios en circunstancia corresponden al criterio de aplicación de los conceptos mentales de la misma manera o en forma equivalente a cómo se aplica en otros y para otros. Por ello, aunque aprendo a identificar la aplicación de un concepto mental en otros a partir de sus actos, cambios y semblantes, las circunstancias de aplicación, es decir, lo que sucede y me y nos sucede a todos, son equivalentes. Ello da cuenta de la asimetría en el criterio de aplicación de los conceptos mentales en primera y segunda o tercera personas. El indicador empleado es distinto, pero la *circunstancia* de aplicación es la misma. Wittgenstein apunta a esta característica de los juegos de lenguaje cuando dice que:

...el juego puede ser aprendido de manera puramente práctica, sin aprender reglas explícitas (1969, 95). Todo juego de lenguaje se aprende primeramente como hechos, hechos prácticos frente a las cosas y las personas, Estos hechos son coherentes unos con otros y no se aprenden como hechos aislados incoherentes. El juego de lenguaje siempre se aprende como un sistema articulado de prácticas y sus consecuencias. Los hechos prácticos se entrelazan y se dan sentido unos a otros. Ello es el corazón mismo de los juegos de lenguaje. Se aprende a hacer algo, y en la medida en que se hace, se crea en lo que se hace. Las palabras y las acciones se aprenden y adquieren sentido como hechos: «Si no estás cierto de ningún hecho, no puedes estar tampoco seguro del significado de las palabras». (1969, 114)

BREVE CONCLUSIÓN

Independientemente de mi desacuerdo con la suposición de que el ser humano está compuesto de dos sustancias, el cuerpo y la mente, he examinado la insostenibilidad de los supuestos y argumentos que afirman que la mente puede conocerse a sí misma y que puede conocer a otras mentes. Los cuestionamientos aquí expuestos, apuntan a una incomprensión conceptual profunda de la naturaleza del lenguaje por parte de ciertas posturas filosóficas y de la psicología cognoscitiva. Mientras no se reconozca que toda la vida y, por consiguiente, el conocimiento humano están articulados y fundamentados en el complejo entramado del lenguaje, aislarlo como expresión de lo mental, epifenómeno del conocimiento verdadero, o un tipo especial de comportamiento, perpetuará falsos

problemas acerca del conocimiento en general, y del comportamiento humano, en lo particular.

REFERENCIAS

- Bloom, P. (2000). *How children learn the meaning of words*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Carnap, R. (1959). Psychology in physical language. En, A.J. Ayer (Ed.), *Logical Positivism* (p. 165). Glencoe, Ill.: Free Press.
- Descartes, R. (1980). *El discurso del método*. México: Porrúa.
- Locke, J.B. (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México:Fondo de Cultura Económica.
- Malcolm, N. (1971). *Problems of mind: Descartes to Wittgenstein*. Nueva York: Harper Torchbook.
- Mill, J.S. (1941, 8a. ed.). *A system of logic*. Londres: Longmans Green .
- Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. New York: Barnes & Noble.
- Ribes, E. (en prensa). Behavior is abstraction, not ostension: Conceptual and historical remarks on the nature of psychology. *Behavior & Philosophy*.
- Russell, B. (1921). *The analysis of mind*. Nueva York: MacMillan Co.
- Strawson, P.F. (1959). *Individuals*. Bristol: J. W. Arrowsmith.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1958). *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969). *On certainty*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980). *Remarks on the philosophy of psychology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wundt, W. (1896). *Grundriss der Psychologie*. Leipzig: Engelmann.

RESUMEN

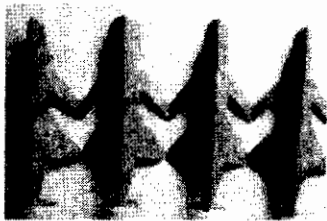
La psicología cognoscitiva ha planteado el conocimiento de otras mentes como un proceso de extensión por analogía o por generalización de la mente propia. Esta concepción desempeña un papel central en la explicación del desarrollo del lenguaje y la comunicación, y se fundamenta epistemológicamente en el supuesto de un lenguaje original en primera persona y el autoconocimiento como introspección. Se exponen varios argumentos que apuntan a la insostenibilidad de estos supuestos y, por consiguiente, a la imposibilidad de conocer otras mentes a partir del conocimiento de la propia mente.

Palabras clave: introspección, autoconocimiento, juego de lenguaje, otras mentes

ABSTRACT

Cognitive psychology has assumed that knowing other minds as an extension process by analogy or generalization of one's own mind. This conception plays a central role in the explanation of language development and communication, and it is epistemologically based upon the assumption of an original language in first person and on introspection as self-knowledge. I propose several arguments that point out that these assumptions are untenable and, hence, that knowing other minds from the knowledge of one's own mind is impossible.

Kew words: introspection, self-knowledge, language game, other minds



**Add dimension to
your sociological
research**

sociological abstracts



Comprehensive, cost-effective, timely

Abstracts of articles, books, and conference papers from nearly 2,500 journals published in 35 countries; citations of relevant dissertations as well as books and other media.

Available in print or electronically through the Internet Database Service from Cambridge Scientific Abstracts (www.csa.com).

Contact sales@csa.com for trial Internet access or a sample issue.

sociological abstracts

Published by CSA



Cambridge Scientific Abstracts

7200 Wisconsin Avenue
Bethesda, Maryland 20814 USA

Tel: +1 301-961-6700
Fax: +1 301-961-6720

E-Mail: sales@csa.com
Web: www.csa.com