

la respuesta empiece por cuestionar, como se ha hecho recientemente, la distinción hecho-valor. El problema ontológico parece aguardarnos como el más complicado respecto a la objetividad de la moral.

JAVIER ESQUIVEL

C. McGinn, *The Character of Mind*. Oxford University Press, 1982; vi+128 pp.

En escasas ciento treinta páginas, el profesor Colin McGinn, de la Universidad de Londres, nos ofrece una lúcida discusión de los problemas centrales de la filosofía de la mente y de la acción. El libro no pretende ser más que una introducción a los temas que constituyen esta área de la filosofía y que comienzan ya a ser conocidos y discutidos en nuestro medio. Entre estos temas encontramos el problema de la naturaleza de los fenómenos mentales, las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje, la naturaleza de la acción, de la experiencia perceptual, del yo, y el problema de la identidad personal. Los méritos del libro *The Character of Mind* son de índole diversa: el estilo del autor es ameno y de una claridad ejemplar; las discusiones de tan abstrusos problemas son accesibles a cualquier lector atento, aunque también el estudioso de la filosofía se beneficiará de su lectura; se han suprimido por completo las notas al pie de página —lo cual facilita inmensamente su manejo— y la bibliografía recomendada al final del libro es escueta pero muy bien seleccionada.

Dado el carácter introductorio del libro de McGinn, no es de sorprender que el autor se haya esforzado, no tanto por adelantar una doctrina novedosa sobre alguno de los problemas que se discuten, sino, más bien, por presentar una visión unificada, en la medida de lo posible, de todos los aspectos de nuestra vida mental. Todo intento por unificar teorías, puntos de vista o intuiciones sobre un tema particular presenta sus dificultades pero, en el caso de la mente, el intento por unificar nuestras intuiciones acerca de la naturaleza misma de nuestros conceptos mentales parecería estar fuera de lugar toda vez que la esencia misma de estos conceptos consiste en que podemos auto-adscribirlos sobre la base de la introspección pero los adscribimos a terceros sobre una base muy distinta, a saber, las manifestaciones externas de los estados mentales en la conducta verbal y de otros tipos. El problema aquí es que si abandonamos nuestro intento de unificación parecería que debiésemos optar por una suerte de prioridad lógica entre estas dos maneras de adscribir nuestros conceptos mentalistas; pero la prioridad de la manera como los *auto*-adscribimos nos lleva al cartesianismo mientras que la segunda alternativa nos arroja de lleno al conductismo —y ambos extremos resultan muy poco atractivos. McGinn reconoce el problema: por una parte, es indudable que se trata de los *mismos* conceptos mentales que se adscriben en primera o en tercera persona pero, por la otra, es difícil negar que el

contenido de dichos conceptos no haya de reflejar sus condiciones de adscripción.

Estas dos maneras de adscribir nuestros conceptos mentales, que a su vez reflejan las dos perspectivas desde las cuales toda *persona* puede verse a sí misma, dan cuenta de la perenne dificultad por llegar a una concepción teóricamente satisfactoria de la mente. Por ejemplo, si inquirimos por un *criterio* de lo mental encontramos serias dificultades. Podríamos dividir el mundo de lo mental, como lo sugiere McGinn, en *sensaciones* y *actitudes proposicionales*, pero nuestras razones para considerar a unas y otras como fenómenos de la vida mental de una persona varían mucho en un caso y en otro. Además del problema de tener que ubicar a la experiencia perceptual y al dolor dentro de la categoría de *sensaciones* —siendo que la primera tiene un contenido representacional mientras que el segundo carece por completo de él— nos encontramos con que en el caso de las *sensaciones* la fenomenología es definitiva, es decir, toda sensación se define por la manera como se presenta ante la conciencia del sujeto y, en el caso de las actitudes proposicionales, la fenomenología poco o nada tiene que ver. Esto significa que el ejercicio de la perspectiva de la primera persona es crucial —es decir, definitiva— en el caso de las sensaciones mientras que en el caso de las actitudes proposicionales son otros cánones los que gobiernan su adscripción: adscribimos creencias y deseos, intenciones y proyectos para explicar la conducta de las personas y, aunque en ocasiones podamos adscribir sensaciones para los mismos efectos, sólo en el primer caso nuestra adscripción está gobernada por un ideal de *racionalidad*. El hecho de que el ejercicio del punto de vista de la primera persona esté siempre en juego en el caso de las sensaciones explica el por qué hablar de una sensación *inconsciente* parecería ser algo así como una contradicción en los términos. Pero no hay nada objetable en hablar de una *creencia* o un *deseo* inconsciente. Otra consecuencia de esto es que no parecería posible adscribir, correctamente, actitudes proposicionales a los animales, pero nadie dudaría que los animales tienen *sensaciones* y, por tanto una vida mental. Mal haríamos pues si al estudiar la naturaleza y funcionamiento de “la” mente restringiésemos nuestra atención a la mente *humana*.

Según McGinn, la conciencia, como ya hemos visto, es algo intrínseco a las sensaciones y extrínseco a las actitudes proposicionales, v. gr., las creencias. Esta conclusión debería convencernos ya de lo fútil de buscar un “criterio” de lo mental. Pero ¿es cierto que *ningún* tipo de creencia va acompañada de una cierta fenomenología? Es discutible si hay o no creencias o pensamientos cuyo contenido sólo podemos especificar mencionando al objeto del pensamiento o creencia: ésta es la disputa sobre las actitudes proposicionales *de re*: creencias y pensamientos, deseos e intenciones cuya adscripción requiere de una referencia singular. Como ejemplos de este tipo de creencias están las expresadas por oraciones en las que figuran pronombres personales y demostrativos. Ahora

bien, si expresamos la creencia de que hay una taza enfrente de mí mediante la emisión de la oración “Esta es una taza”, ¿no podríamos decir acaso que la fenomenología que acompaña a mi experiencia perceptual de la taza en cuestión acompaña también a mi creencia dado que mi experiencia perceptual es *parte* del contenido de mi creencia de que hay en efecto una taza enfrente de mí? ¿Qué relación existe entre la *experiencia perceptual* y la *creencia* de que hay una taza enfrente de mí?

McGinn intenta responder esta última pregunta en uno de los mejores capítulos del libro que ahora reseñamos. Dicho capítulo lleva como título “Conocimiento directo (*acquaintance*) de Cosas”. En él, McGinn discute la percepción de objetos físicos, el conocimiento de nuestras propias experiencias (conciencia introspectiva) y el conocimiento de nuestro *yo*. Veamos algunos de los problemas que surgen en el análisis de la percepción. En todo caso de percepción de un objeto podemos distinguir dos cosas: (i) el objeto que es visto (trataré exclusivamente de la percepción *visual*); y (ii) la manera como se ve al objeto —o sea, el objeto es visto *como* una taza, o *como* un libro, etc. A este segundo elemento se le llama el *contenido* de la experiencia perceptual y puede expresarse con oraciones de la forma: “me parece como si viese un objeto en forma de libro con tales o cuales características”. Así descrito, es obvio que yo puedo ser el sujeto de una experiencia perceptual con este contenido sin que de hecho exista ningún libro a mi alrededor. En otras palabras, mi experiencia perceptual puede ser idéntica en cuanto a su contenido, ya sea que haya o no un *objeto* al que corresponda la experiencia perceptual en cuestión. También resultó obvio que el contenido de mi experiencia perceptual puede no identificar unívocamente al objeto de mi percepción: muchos libros pueden corresponder perfectamente al contenido de mi experiencia perceptual. Y, para redondear el tema, bien puede suceder que el contenido de mi experiencia perceptual falsifique algunas notas que de hecho posee el objeto de mi percepción. En resumen: no podemos deducir el contenido de una experiencia perceptual en base a nuestro conocimiento del objeto y no podemos deducir la identidad del objeto a partir de nuestro conocimiento del contenido de la experiencia perceptual. El contenido y el objeto de una experiencia perceptual son mutuamente independientes.

Una consecuencia importante derivada de la tesis de la independencia entre objeto y contenido es que el *contenido* de una experiencia perceptual debe especificarse *exclusivamente* en términos generales, es decir, no debe existir, en dicha especificación, ninguna expresión singular referencial que haga mención al objeto particular de la experiencia. La experiencia, podemos decir, es esencialmente *general* en su modo de representación. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza de la relación diádica en vuelta en la percepción? Si el hecho de que un objeto particular satisfaga los conceptos generales que caracterizan el contenido de una experiencia no basta para afirmar que *ese* objeto es el objeto de la experiencia, lo que

se requiere es una relación *causal* entre el objeto y la experiencia: el que la experiencia dependa causalmente del objeto es una condición necesaria para percibir un objeto. El que la relación causal sea *parte* del concepto de percepción no es algo que quede aún sujeto a disputa. Pero una cosa es decir esto y otra muy distinta sería afirmar que podemos *analizar* exhaustivamente a la percepción en términos causales. Esta última tesis —la que, además de reconocer que la relación causal es una condición necesaria, insiste en que también podemos elaborar en términos causales condiciones *suficientes* para la percepción— es muy discutible. Volvamos ahora a nuestra pregunta original: ¿qué relación existe entre la experiencia perceptual, digamos, de una taza, y la creencia de que hay una taza enfrente de mí? La dificultad para contestar adecuadamente esta pregunta, en opinión de McGinn, estriba en lo siguiente: dado que el contenido de la experiencia perceptual es enteramente general, las creencias a que da lugar la percepción deben tener un contenido igualmente general. Pero, de hecho, adscribimos constantemente creencias y pensamientos cuya especificación requiere esencialmente mencionar al objeto de esos pensamientos y creencias, por lo que la especificación del contenido debe contener una expresión singular que refiera a ese objeto en particular. Tres posibilidades se abren ante nosotros: o bien negamos que el contenido de una experiencia debe expresarse en términos puramente generales, o nos abstenemos de identificar el contenido proposicional de nuestras creencias perceptuales con el contenido de una experiencia, o insistimos que el contenido de nuestros pensamientos y creencias es puramente general y nos olvidamos de la posible adscripción de pensamientos y creencias *singulares*, o sea, *de re*.

McGinn recomienda la segunda alternativa: en su opinión, debemos considerar el contenido de una creencia perceptual como si comprendiese *tanto* al contenido de la experiencia —que es puramente general— como al objeto de la percepción —que es perfectamente singular. Para McGinn, los modos de presentación asociados con la percepción-*cum*-memoria son enteramente generales. Por esta razón, saber cuáles fueron los conceptos que constituyen a esos modos de presentación no basta para enterarnos de qué creencia (singular) tiene una persona: es necesario, además, saber cuál objeto es el relevante. Pero, si para explicar la conducta de una persona *basta* saber cómo le *parecen* las cosas, es decir, si una persona actúa de acuerdo a lo que cree y no, necesariamente, de acuerdo a lo que sabe, ¿por qué hemos de incluir el objeto de la creencia como parte del contenido de la misma? En otras palabras, ¿qué justificación puede ofrecerse para aceptar creencias que combinen ambos ingredientes: contenido general y el objeto de la creencia? McGinn nos dice: “La respuesta natural a esta pregunta. . . es que las creencias son relaciones con proposiciones y las proposiciones son portadoras de la verdad y la falsedad; por tanto, para obtener las condiciones de verdad adecuadas para este tipo de creencias debemos incorporar a los objetos” (49).

Dejo aquí la discusión sobre la percepción y paso a examinar lo que McGinn tiene que decirnos acerca de la naturaleza de la acción. McGinn quiere argumentar en favor de un vínculo *conceptual* entre el conocimiento y la acción. Lo hace siempre fiel a lo que a su juicio constituye el auténtico método filosófico, o sea, argumentando en forma *a priori* que la tesis que le interesa sostener se cumple no sólo en nuestro mundo, en donde se dan unas condiciones evolutivas específicas, sino en todo mundo posible. (Esto es, dicho sea de paso, lo que distingue el trabajo filosófico sobre la mente de otros tipos de estudios empíricos como lo es la psicología experimental.) Es por esto que vale la pena preguntarse si sería posible que Dios crease un tipo de criaturas capaces de percepción y conocimiento pero que, por carecer por completo de voluntad, le resultase imposible mover sus cuerpos; o si sería posible crear un tipo de criaturas las cuales, dotadas de voluntad, la ejerciesen sin problema alguno para satisfacer sus deseos, sin necesidad alguna de apelar a su conocimiento del mundo que los rodea. Ambas preguntas deben responderse negativamente: cf. pp. 84 ss.

Según McGinn, la acción posee una naturaleza híbrida: tiene una parte mental: un intento (*trying*) y una parte física: un movimiento. El interés de esta tesis radica, en mi opinión, en forzarnos a integrar las dos perspectivas: la perspectiva de la primera y de la tercera persona. Si nos concentramos exclusivamente en una de éstas resaltaremos tan sólo un aspecto de la acción y no podremos acercarnos jamás a su verdadero núcleo. Al pensar en la acción desde el punto de vista del agente tendemos a resaltar los sucesos internos de la voluntad con respecto a los cuales el sujeto tiene un conocimiento privilegiado y, por tanto, es la primera autoridad. Si adoptamos el punto de vista de un tercero, resaltaremos los movimientos corporales, accesibles a cualquiera situado en una posición adecuada. Los sucesos internos de la voluntad no adolecen de una naturaleza híbrida; los movimientos corporales tampoco. Pero sus naturalezas distintas —mental la primera y física la segunda— explican, al considerarlas conjuntamente, la naturaleza híbrida de la acción. El problema, repito, es ver en detalle cómo pueden existir ambas perspectivas en perfecta y sistemática coordinación.

El último capítulo del libro *The Character of Mind*, dedicado al problema de la identidad personal, es un intento honesto por salvar nuestras intuiciones acerca de lo que importa en la supervivencia de una persona, a saber, su misma identidad, frente al ataque de teorías descendientes de la que Hume expuso en el *Tratado*. El concepto común y ordinario del *yo* ve en él una sustancia simple e indivisible, imposible de ser reducida a otro tipo de entidades o de relaciones, cuya presencia no admite grados y cuyo sobrevivir implica su identidad a través del tiempo. Pero ¿habrá realmente algo en el mundo que posea todas estas propiedades? Hume pensaba que el concepto del *yo*, así entendido, era mera invención de los filósofos. Se ha dicho que el concepto de libertad es indis-

pensable para hacer los juicios que cotidianamente hacemos sobre las personas, sus acciones y sus decisiones, pero que, en la medida en que podemos entender las exigencias que nos impone ese concepto, ningún suceso en el mundo puede calificarse de *libre* —la noción de espontaneidad pura no parece tener cabida en nuestra concepción del mundo. ¿Podríamos decir algo similar respecto a nuestro concepto del yo: no podemos prescindir de ese concepto pero sabemos que no hay nada bajo el sol que caiga bajo él? Los argumentos que mayor plausibilidad han dado a esta conclusión derivan de la posible división del cerebro, pero hasta no convencernos de la absoluta coherencia de la descripción de estos casos, cualquier conclusión sería apresurada.

Hay muchas otras discusiones interesantes en el libro de McGinn que ni siquiera he mencionado. Hay todo un capítulo dedicado al problema de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, en donde se ven interactuar tesis de estas dos áreas, quizá las de mayor importancia en la filosofía: la filosofía del lenguaje y de la mente. Hay también un epílogo sobre el lugar central que debe ocupar la filosofía de la mente que, en mi opinión, podría haberse omitido sin ningún menoscabo del resto de la obra.

ÁLVARO RODRÍGUEZ TIRADO

Ernest Mally: *Logische Schriften (Grosses Logik fragment-Grundgesetze des Sollens)*. K. Wolf y P. Weingarther, Ed. Holland: D. Reidel Publishing Company, 1971: 347 pp.

Ernst Mally (1879-1944), filósofo austriaco, discípulo y colaborador de Meinong, dedicó buena parte de su actividad académica en Graz a problemas de psicología pedagógica. Su obra, en la que se advierte también la fuerte influencia de la fenomenología, permaneció olvidada, aun cuando varios autores recuerdan —pero sin advertirse un estudio o influencia directa— los estudios sobre lógica del deber (*Sollen*). Así, por ejemplo, Hans Kelsen y G. von Wright aluden a esa obra que vuelve a aparecer en la recopilación comentada.

La misma recoge dos obras, la primera es un manuscrito denominado “Gran fragmento de lógica”, donde el autor se ocupa, desde una perspectiva objetivista husserliana, de interpretar algunos resultados, sobre todo en la lógica cuantificacional, de *Principia Mathematica*. La segunda es la denominada “Leyes fundamentales del deber”, donde Mally emprende lo que por mucho tiempo fue considerado el primer esbozo de una lógica deóntica.

La lógica de las modalidades deónticas es vista como expresión de ciertas legalidades psicológicas propias de la voluntad: en ese sentido Mally no recoge las insinuaciones para el desarrollo de una lógica deóntica que puede encontrarse en Leibniz, y sí, según parece (indica Georg