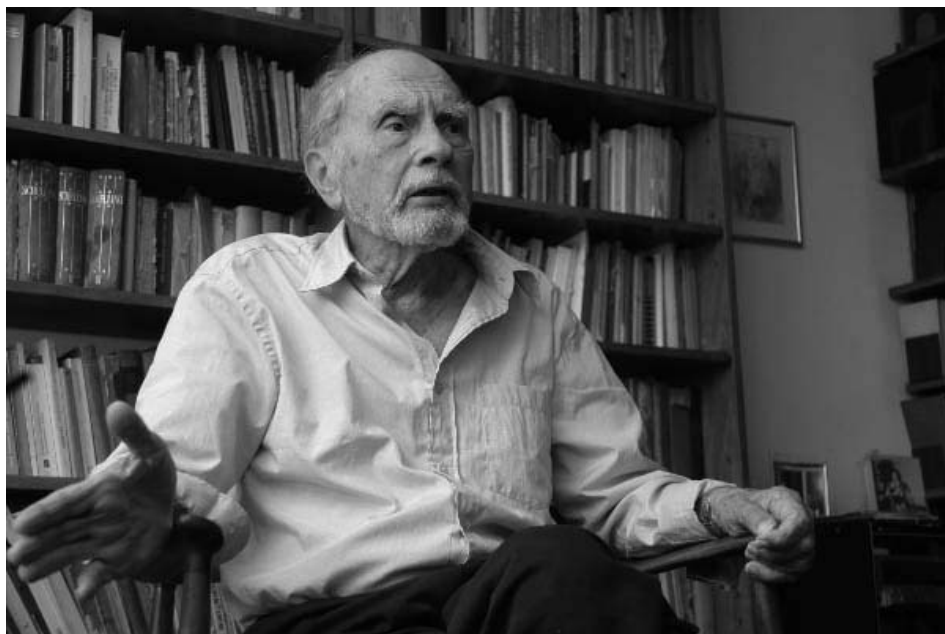


UNA APROXIMACIÓN A LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE

Juan José Rosales Sánchez¹



Entrevista al profesor Ezra Heymann

1. Dos formas de abordar el tema de la mente en la Filosofía pueden ser: preguntar ¿qué es la mente? y ¿qué entendemos por mente?, ¿cuál de estas preguntas le parece más apropiada para avanzar en el área de filosofía de la mente?

Es claramente preferible la segunda formulación. La primera lleva consigo el vicio grande de suponer que hay una cierta entidad llamada ‘mente’ que se presenta por sí misma de manera compacta y bien delimitada (o, en otra versión, que se presume existente), mientras que la segunda pregunta es la específicamente socrática: ella parte de la situación de encontrarnos usando esta palabra de maneras que consideramos legítimas y aun imprescindibles, y de querer comprenderla mejor. Nos valemos de esta palabra en formas múltiples y nos toca entonces reencontrar sus contextos significativos. Así hablamos en un orden de una mentalidad como predisposición de pensar y de interpretar

¹ Universidad Católica Andrés Bello, Caracas - Universidad Central de Venezuela. Entrevista realizada en noviembre de 2010 *Apuntes Filosóficos*. Vol. 20. N° 38 (2011): 261-273.

los sucesos en ciertas formas, en otro orden de la mente como conjunto de actividades de notar y de relacionar, de apreciar y de juzgar.

2. *¿Considerar la mente como una entidad o como una cosa le parece inapropiado filosóficamente?*

Me parece totalmente inapropiado. No hay ninguna razón para transformar en una entidad aparte lo que caracteriza la forma de desenvolverse un ser vivo en el mundo. Para Aristóteles el estudio de la *psique* comienza con los circuitos sensoriales: el movimiento de un ser vivo guiado por su sentir y percibir, su *aisthesis* en movimiento. Con esto no queda relegado el papel del pensamiento en la vida anímica.

Estudiamos la *psique*, señala Aristóteles, a la vez como físicos (la psicología es parte del estudio de la *physis*) y como dialécticos, es decir como estudiosos de la discusión y argumentación (en este caso, de la confrontación de maneras de ver en nuestro interior).

3. *La dupla mente-conciencia está siempre presente en los estudios de la Filosofía de la Mente. ¿Considera que son inseparables? ¿Cómo debe entenderse el tema de la conciencia dentro del problema de la mente?*

De nuevo, si partimos de la suposición que ‘mente’ y ‘conciencia’ son nombres de ciertas entidades, entonces nos cerramos la vía para comprender lo que queremos expresar con estos términos. La palabra latina *conscientia* apunta a una relación de complicidad o de ser testigo, de saber uno acerca de las acciones del otro, y da lugar luego a la idea de un testigo interior con respecto a nuestras intenciones y nuestros actos.

El sentido en el que usamos la palabra *conciencia* ya fuera del contexto moral surgió en una época más reciente. Aparece en el texto latino de las *Meditaciones* de Descartes mientras que no aparece en el texto francés que él mismo redactó. A tal punto le parecía poco integrada al francés la palabra *conscience* en el sentido que se nos ha vuelto usual, que, en el texto francés, define al pensamiento como “*ce que nous apercevons immédiatement*” (lo que aperecimos inmediatamente), mientras que en el texto en latín ya caracteriza al pensamiento como todo aquello de lo cual seamos inmediatamente conscientes (“*immediate conscii simus*”).

De esta manera, nos damos cuenta de cuan poco delimitado es el sentido de la palabra conciencia, a punto que no tenemos ninguna certeza acerca de lo apropiado de la aplicación de esta palabra cuando manejando un auto, o simplemente caminando, tomamos en cuenta las características del entorno sin parar mientes en ello. Tener conciencia de algo puede significar tomar conciencia expresa de ello, o tomarlo sólo implícitamente en cuenta, aun sin notar reflexivamente que de hecho lo hemos tomado en cuenta en nuestros movimientos.

4. Pero ¿la palabra conciencia ha tenido un uso anterior en el terreno de lo moral?

Exactamente, en el terreno de lo moral sí ha tenido un uso bien establecido y significaba algo así: ser testigo de las propias intenciones y de los propios pensamientos, un saber y juzgar acompañante. En cambio, cuando se plantea la relación mente-conciencia surge la duda acerca de si debemos considerar que al tener una estimación de las cosas, un pensamiento acerca de ellas, debemos además saber cuál es este pensamiento, o por el contrario debemos admitir que realizamos también apreciaciones sin darnos cuenta de ellas. Quiere decir que la noción de *mente* o de *lo mental* es un concepto más amplio y no implica necesariamente que, además de tener una estimación de las cosas, o un pensamiento acerca de las cosas, sepamos también cuál es ese pensamiento. Reclamamos sólo la *posibilidad* de tomar conciencia de nuestros actos mentales, de nuestras *estimations* (usando el término medieval), sin exigir que la toma de conciencia se haga siempre efectiva. En este sentido habla Kant del ‘yo pienso’ que *debe poder* acompañar todas mis representaciones.

5. ¿Puede haberse dado una derivación epistemológica de este concepto de conciencia moral? ¿Ha existido, en el caso de Descartes, un uso expreso del término para dar cuenta de asuntos epistemológicos?

Lo común en contextos epistemológicos es hablar de conocimiento, de saber, se puede hablar también de información, pero la palabra *conciencia* parece pertenecer más a una Filosofía de la Psicología y a lo que podemos llamar Psicología Filosófica.

6. Usted ha traído a la discusión a la filosofía cartesiana, y sabemos que Descartes ha dejado abierto un problema central en la Filosofía de la Mente al distinguir alma y cuerpo. Según su perspectiva ¿cuáles serían las consecuencias filosóficas más importantes de esta distinción?

Es innegable que Descartes habla de una sustancia pensante y una sustancia extensa; sin embargo, no es nada claro el sentido que le otorga a la palabra sustancia allí, qué pasa al llamar al pensamiento o al alma *sustancia*, si es que se le puede dar un sentido específico a esta la palabra.

De todos modos, a partir de Descartes se plantea vivazmente la cuestión de las relaciones entre cuerpo y alma, una cuestión que queda compendiada en la formulación cartesiana de una *unión sustancial de cuerpo y alma*. Esta última expresión parece más bien negar la atribución independiente de sustancialidad al alma y al cuerpo. La tradición cartesiana y los discípulos inmediatos de Descartes discutían esto: ¿puede hablarse de una interacción entre dos sustancias que no tienen nada en común? Son famosas las expresiones de Descartes en las que se habla de la glándula pineal como el lugar en el cual se tocan los dos, o de algún modo interactúan. Pero Descartes pertenecía plenamente

al grupo de los estudiosos de la naturaleza del siglo XVII a los cuales no se puede atribuir fácilmente tales concepciones fantasmagóricas. No se puede excluir para nada la posibilidad de que Descartes use esta expresión en forma jocosa, que se esté divirtiendo con ella. En el Tratado de las Pasiones del Alma habla a favor de una concepción bien distinta: la de que las reacciones del cuerpo ante las cosas del mundo —sus inicios de movilización y de movimientos de acercamiento o de alejamiento— constituyen para el alma inclinaciones a pensar en maneras que homologan los movimientos iniciados, y apreciar así las cosas como significativas o no, como buenas o malas, deseables o indeseables. Pero así como el pensamiento (=el alma) está inclinado primariamente a la homologación, puede también revisar el juicio que se vino insinuando.

Entonces, cabe pensar más bien que el dualismo cartesiano representa un dualismo de discursos más que de sustancias; que no cabe confundir el discurso físico, el discurso del movimiento de la materia, con el discurso inferencial, esto es el sopesamiento de razones que apoyan un juicio y las consecuencias que puedan derivarse. La dificultad está más bien en que, aun cuando reconocemos plenamente la dualidad de dos tipos de discursos, uno en términos de razones, otro en términos de movimientos físicos, resulta inevitable, no obstante, un discurso mixto: “Juan corrió a la panadería porque Pedro le dijo que están por cerrar”.

Esto es una manera de hablar perfectamente legítima: Pedro le hizo saber algo a Juan, lo que hizo que Juan se ponga en movimiento. No diremos que la razón que había para ir a la panadería puso en movimiento a Juan, porque una razón no es un acontecimiento, no tiene fecha, y una causa tiene que tener una cierta inserción temporal. Pero que esto *llegó a ser* una razón para Juan, es decir, que Juan ha *llegado a saber* esto puede muy bien considerarse como causa de que él se pusiese en movimiento. Al hablarle, Pedro *le dio* una razón para obrar de cierta manera. Esto sí tiene fecha, es un acontecimiento que tiene como efecto otros acontecimientos.

7. En medio de este problema, merece ser revisada la tesis según la cual Descartes reduce lo corporal a puro mecanismo (incluyendo a los animales), hasta el punto en el que el cuerpo podría tener también una especie de movimiento que no es necesariamente mecánico, es decir, una relación en el mundo no mecánica.

Ninguno de nosotros piensa que el cuerpo tiene movimientos sin antecedentes físico-químicos, de modo que no es algo específico de Descartes considerar que cabe una investigación fisiológica y neurológica de las condiciones de la acción. Pero no creemos que la única manera de describir el comportamiento sea la de describirlo en términos de impulsos eléctricos que se dan o no se dan.

Un mismo tipo de acción biológica puede realizarse por medio de condiciones neurológicas muy diferentes entre sí: agarrar es la descripción de una acción biológica y

no está dicho para nada que cuando un animal agarra algo se den siempre en su cerebro y en todo su cuerpo los mismos antecedentes. Cuando tú le preguntas a alguien cuánto son dos más dos, hoy se moviliza para esto una cierta región del cerebro, un cierto grupo de neuronas; en otro momento este grupo estará ocupado con algo más interesante y le pasará el trabajo a otro grupo, así como una llamada telefónica a una central pasa una vez a una operadora y la vez siguiente a otra. Se trata del argumento conocido como el de la realización múltiple que fue introducido en la discusión actual por Putnam: una misma función, el procesamiento de cierta información puede realizarse de maneras físicamente diferentes, así como dos calculadoras pueden tener los mismos programas y funcionar la una en base a impulsos eléctricos y la otra, como las de antaño, con ruedas dentadas.

Quiere decir entonces que se describe el comportamiento animal de manera independiente de la descripción de los circuitos nerviosos involucrados en el momento dado, y en este sentido no hay reducción de un discurso a otro, así como tampoco hay reducción del nivel de pensamiento al nivel en el cual describimos una acción en términos de movimientos. Tenemos así dos desniveles de descripción: el proponerme a agarrar algo no determina todavía la manera en que lo voy a agarrar; y a su vez, cuando se determina la manera en que lo voy a agarrar (con cuál mano y con cuáles dedos) no está dicho con ello que necesariamente haya tenido lugar un único mecanismo cerebral. Ninguno de estos dos niveles es reducible a un único proceso físico-químico, y todos estos niveles de descripción tienen su papel irremplazable en su propio contexto. Aun si una ciencia futura pudiera dar una descripción completa de lo que pasa en un ser viviente a nivel neuronal, no estaría todavía nada dicho acerca de lo que está haciendo en el mundo, y menos acerca de cómo lo piensa.

Volviendo a Descartes se debe dar importancia a la manera en que habla del pensamiento y de la vida corporal en su *Tratado de las pasiones del alma*.

Define a las pasiones del alma como la inclinación del alma a pensar conforme a la respuesta que el cuerpo dio ante ciertos estímulos antes de toda intervención específica del pensamiento, y así lo que hace el cuerpo no se describe únicamente en términos de desplazamientos físicos. Sus movimientos se describen también como búsquedas de unión o de rechazo, así que lo que señalábamos nosotros como inevitable diferencia de niveles de descripción de la vida animal está muy presente en Descartes. Similarmente para el joven Descartes en el *Tratado del hombre* la tranquilidad de espíritu es una condición corporal, y puede darse por igual paseando, sentado en la mesa o trabajando. Es decir, Descartes no ha sido cartesiano en el sentido escolar de la palabra.

8. Respecto a este tema, ¿cabe mirar atrás nuevamente? Usted ha mencionado a Aristóteles. ¿Se puede hallar también en *De anima*, por ejemplo, contribuciones en este sentido?

Sí. Es en las primeras páginas de *De anima* que encontramos claramente la distinción entre lo físico y lo psíquico como una distinción del punto de vista y no de dos sustancias. Él lo dice con toda claridad: la psicología, el estudio de la psique, puede hacerse de dos maneras: el físico entenderá, por ejemplo, por la ira una agitación de la sangre y del calor en la región cardíaca. En cambio, el dialéctico entenderá por la ira el deseo de vengar una supuesta afrenta.

Cabe preguntarse ¿por qué, de repente, habla Aristóteles aquí del dialéctico?

Una posible explicación es ésta: porque el pensamiento “hay que vengar algo porque es una afrenta”, es algo discutible, da una cierta razón que puede eventualmente ser rebatida. Otro puede decir, “mira, no es para tanto”. O: “esto fue más una broma que una afrenta”. Es decir, en este orden entramos en el plano de las argumentaciones. Entonces en un orden lo psíquico es para Aristóteles acontecimiento corporal: algo se moviliza, alguien se relaja, etc. En otro orden lo psíquico es pensamiento, consideración de razones, interpretación de señales.

Es realmente notable cómo Aristóteles asienta las bases para una concepción de la distinción *alma-cuerpo* como distinción discursiva o distinción de perspectiva, y no como la de dos entidades diferentes.

9 ¿Son dos campos distintos la Filosofía de la Mente y la Psicología Filosófica?

Podemos admitir esta distinción entendiendo por filosofía de la mente, así como lo venimos haciendo, la aclaración de la noción de vida mental y de los conceptos involucrados: conceptos fundamentales como percepción y sentir, pensamiento, entendimiento y lenguaje, deseo, propósito, coherencia y dispersión del querer y apreciar. Con todos estos conceptos se asocia la noción de intencionalidad y la noción de lo que se designa, de manera un poco torpe pero igualmente útil, como *contenidos mentales*. A diferencia de esta investigación conceptual propondría entender por psicología filosófica una manera de hacer psicología basada en la búsqueda de una comprensión de la dramática que moviliza la vida anímica y que orienta su desenvolvimiento. Es lo que Dilthey llamaba psicología comprensiva y en cierto momento se solía llamar psicología existencial, y que en realidad coincide con lo que ha sido desde siempre aquella búsqueda de sabiduría que constituye el núcleo más íntimo de la preocupación filosófica. El amor, el odio y la indiferencia; las combinaciones de espontaneidad y autocontrol; autonomía y atención pendiente de lo que se presenta; la preocupación por sí y la generosidad; la forma temporal, esto es, la presencia tanto implícita como expresamente evocada del pasado, el sentido de lo presente y la orientación hacia un futuro; vida individual, soledad esencial y socialización: son las nociones existenciales que constituyen los temas de esta búsqueda de sabiduría, filosofía en el sentido literal, que puede llamarse psicología filosófica.

10. *¿Cómo entiende usted la intencionalidad? ¿En el sentido de apertura hacia las cosas? ¿Qué puede decirnos respecto a si hay una intencionalidad originaria, propia, característica de un ser? O, como lo plantea Dennett, ¿es puramente derivada, atribuida?*

Efectivamente, se nos plantea de manera central la noción de intencionalidad introducida por Brentano. Sin duda, podemos comprobar en el animal una orientación diferenciada hacia cosas. Algunas le interesan, otras no, y le interesan ya para acercarse, ya para alejarse de ellas. De modo que la intencionalidad, entendida no ya como el tener propósitos, sino de manera más elemental como la orientación hacia objetos discriminados, es una realidad biológica fundamental.

Ahora bien, cuando hablamos ya más específicamente de pensamiento, entonces debemos notar que un pensamiento no se identifica con un particular acontecimiento biológico y que tampoco se limita a ser un episodio psicológico puntual.

Un pensamiento es algo *evaluado* como pensamiento, y esto quiere decir que es así evaluado por *otro* pensamiento tanto en el orden intersubjetivo como en la secuencia de la historia personal. En ese sentido decimos que tiene un cierto *contenido* (algo que puede ser captado y expresado por otro pensamiento). Pero en este mismo orden debemos decir también que es algo atribuido. Si un pensamiento no es un mero episodio que ocurre como una reacción momentánea entonces es algo que ha de ser interpretado y evaluado por un pensamiento ulterior, algo reconocido en el continuo del pensar.

Con Dennett notamos que la intencionalidad no consiste meramente en el movimiento que va hacia a un objeto, ya que esto vale también para un misil, y sin embargo al misil no le atribuimos intencionalidad. Si interpretamos un movimiento en el orden intencional, entonces le atribuimos consistencia y racionalidad, y estos calificativos pertenecen ya al orden de las evaluaciones. Por esto creo que tiene razón Dennett al decir que la intencionalidad propiamente dicha es esencialmente atribuida. Pero no solamente tú me atribuyes intencionalidad, yo también me la atribuyo a mí mismo. Tú evalúas mis actos y comienzas por suponer en ellos cierta racionalidad, y yo mismo estoy involucrado en un proceso en el cual los evalúo y reinterpreto.

Dennett tiene el doble mérito de habernos llamado la atención que intencionalidad no es meramente la dirección hacia un objeto, sino que implica la coherencia de los pensamientos que convergen en este objeto (con lo que retoma de hecho un pensamiento kantiano), y de que pertenece al orden del acreditar un sentido, y con ello al orden de las atribuciones. Pero en definitiva no nos interesa homogeneizar, sino diferenciar. A un misil no le atribuimos intencionalidad aun cuando posea un cierto sensorio, así como lo posee un termostato; a la máquina con la cual jugamos un partido de ajedrez la tenemos que considerar como un sistema intencional mientras jugamos con ella, esto

es, como haciendo jugadas que tienen un sentido racional que se trata de descubrir; en el caso del animal comprobamos que el atribuirle una actividad cognoscitiva con sus creencias y anhelos se conjuga y se corrobora con los movimientos por los cuales se dirige efectivamente a objetos, lo que, recordémoslo, representa la idea de intencionalidad en su germen inicial.

Aquí nos volvemos al problema básico que se vincula con el planteamiento de la intencionalidad por parte de Brentano. ¿Debemos considerar al objeto intencional como interno, como esencialmente mental, o como externo, como siendo esencialmente parte del mundo en el que nos movemos y nos desempeñamos?

Conocemos la respuesta rotunda que da Brentano: El objeto intencional es interno, es esencialmente algo representado a lo cual no le corresponde necesariamente algo en el mundo exterior. Conocemos igualmente la respuesta opuesta que se vino dando en el pensamiento fenomenológico, de manera explícita en las formulaciones de Heidegger y Sartre, y en la filosofía analítica bajo el nombre de *externalismo*: la vida mental es parte del ser-en-el-mundo, y con ello del manejarse con las realidades de nuestro entorno. Heidegger radicalizará esta idea negando la pertinencia de la distinción interior/exterior. La existencia humana no comienza encerrada en sí misma, sino que *es* esencialmente ser-en-el-mundo. La intencionalidad es transcendencia no sólo hacia los entes, sino más allá de cada ente particular hacia su horizonte que es el mundo. Sartre radicalizará este pensamiento con otro acento, dirigiendo su crítica a la imagen de la conciencia-caja. La conciencia no es un continente, sino un dirigirse a los objetos que es posibilitado por dejar el sujeto de ser un ente compacto, un ente en sí, por su capacidad de des-solidarizarse y escapar de sí mismo, lo que se expresa también en Sartre con el término de *transcendencia*.

Se trata de señalamientos muy vigorosos. Pero al reconocer su vigencia ¿debemos descartar el valor heurístico de la distinción interior/exterior? ¿Podemos admitir la concepción sartreana de la conciencia como una pura nada, como una pura disponibilidad para ser la conciencia del mundo? Una concepción de la conciencia como nueva en cada momento, siempre libre y fresca como un clavel, no tiene visos de credibilidad ni en el orden de las realidades, ni como un ideal concebido. Así como en general un ser vivo considera y conoce las cosas en función de sus intereses dadas con su misma existencia, así también el pensamiento dirige a sus objetos preguntas a partir de expectativas con las cuales se acerca a las cosas, esto es, a partir de una concepción de posibilidades y de conocimientos ya adquiridos. Esto es lo que expresamos cuando decimos que se conoce a través de conceptos, sea que se considere estos como a priori o como condicionados por la experiencia previa.

Pero entonces, así como tenemos objetos en un sentido primario que pertenecen al mundo, así se constituyen para el pensamiento reflexivo nuestros propios patrones de

conocimiento, nuestros esquemas, los hábitos de pensamiento con los cuales venimos al encuentro de las cosas, como objetos secundarios que pertenecen a nuestra interioridad. Podemos hablar entonces de una intencionalidad primaria dirigida al mundo, y de una intencionalidad secundaria en la cual encaramos nuestros propios pensamientos en tanto tales. Reencontramos así la distinción de una *intentio recta* y una *intentio obliqua*, y con ello la distinción entre un ámbito exterior y uno interior.

11. La relación entre mente y experiencia, con toda la riqueza de significados de “experiencia”, ha llevado a desarrollos muy interesantes y problemáticos en estos últimos tiempos. Se habla de experiencia interna y de experiencia externa, ¿considera usted pertinente esta distinción?

Ya que hemos hablado de un ámbito exterior y de uno interior variemos ahora los términos y hablemos de la experiencia del mundo y de la experiencia de sí, y para comenzar, del sentir las cosas y del sentirse.

Es algo que han tematizado especialmente los filósofos estoicos, y hace tres días tuvimos una tesis sumamente elaborada sobre su noción de *oikeiosis*.

Ha sido de interés especial para los estoicos señalar cómo en nuestra experiencia se reúnen la experiencia de objetos y una experiencia de sí mismo: dos cosas necesarias para que haya experiencia y que sin embargo no colapsan en una.

Al sentir algo, con la mano por ejemplo, me siento también a mí mismo. Pero en mi interés puede prevalecer en forma decisiva el averiguar cómo es y se comporta el objeto, así como puede prevalecer el interés acerca de cómo me afecta, cómo me siento al tocarlo, verlo u olerlo. Me señaló una vez el profesor Javier Aoiz, que Aristóteles conocía esta distinción por cuanto señala que, cuanto más dolor o placer tenemos en el trato con las cosas, tanto menos *aisthesis*. Es decir, cuanto más importa el sentimiento de sí tanto menos tiene lugar un sentir cognoscitivo del objeto. De todos modos las dos cosas van juntas, es decir, se dan juntas, pero la atención va ya en una dirección, ya en la otra. En la teoría de la percepción actual quedó muy enfatizada esta distinción a partir de los trabajos de J.J. Gibson. Percepción (darse cuenta de cosas) y sensación (vivencia personal), señala Gibson, pertenecen a órdenes distintos.

12. Siguiendo estos mismos temas, en los encuentros entre Filosofía de la Mente y Epistemología, ha tomado cuerpo la discusión sobre los contenidos. Se habla de contenidos conceptuales y no-conceptuales, ¿le parece apropiada esta distinción?

Sí, me parece apropiada, aun cuando hay que reconocer lo obvio, que no podemos hablar de los contenidos no-conceptuales sin conceptualizarlos.

Si he de decir cuál es el saber no-conceptual que tiene alguien de su ambiente, no lo puedo decir sino formando proposiciones, es decir usando conceptos. La conceptualización hace explícito un conocimiento que bien puede ser y que de todos modos comienza por ser no-conceptual. Pero notemos que la noción de *concepto* no está muy bien delimitada. Se entiende con esta palabra ya la definición que se da de un término, o por lo menos una explicación suya, ya aquello que ha sido previamente comprendido de manera implícita.

13. *¿Para poder moverse en este orden de explicación haría falta la intencionalidad, para atribuir a otro ser cierta inteligencia al obrar?*

Sí, en la medida en la cual hablamos de contenidos de pensamiento. Lo que usted pregunta plantea esta cuestión: cuando tengo un cierto contenido, un cierto enunciado, digamos “La casa está enfrente”, para evaluar el contenido de este enunciado ¿tengo o no tengo que relacionar el contenido del enunciado con un posible saber de alguien? En otras palabras, ¿es la semántica dependiente o independiente de una epistemología y de una filosofía de la mente? Aquí se dan decisiones filosóficas importantes. La Semántica formal hace pundonor de su independencia de la Filosofía de la Mente y de la Epistemología, pero cabe dudar de la opción que ella presenta. Pensando en lo que quiere decir “casa”, tanto como lo que quiere decir “enfrente” y “estar”, se entienden estas expresiones sólo a partir del sistema cognoscitivo de un ser vivo, y por lo tanto, en última instancia, la semántica se explica en términos de una filosofía de la mente. Pero esto es inaceptable para muchos, y ha sido combatido como psicologismo. Para Frege esto es inaceptable, mientras que Husserl, a pesar de su propia crítica del psicologismo, no sólo usa términos mentales y cognoscitivos, sino que las reclama expresamente. En definitiva, ha dedicado los Prolegómenos de *Las Investigaciones Lógicas* a combatir casi obsesivamente el psicologismo, y no por ello deja de tratar la lógica, desde la primera de las *Investigaciones* que siguen, en términos de actos mentales específicos, y sabe reivindicar esta postura.

14. *Contemporáneamente Donald Davidson y Robert Brandom han escrito que “mente” y “lenguaje” son caras de la misma moneda ¿cómo entiende usted esta afirmación y qué críticas le haría?*

La entiendo como radicalmente falsa. Creo que, en realidad, en la vida cotidiana nadie va a dudar de que podemos con buenas razones atribuir actitudes mentales a seres que no poseen lenguaje. Yo puedo decir que el perro teme tal cosa, o que se da cuenta de que estoy por salir. Nadie se va a privar de ese lenguaje.

Entonces ¿por qué fingir de repente un concepto de “mental” que excluye de antemano tales actitudes y actividades connotadoras? ¿Por qué negar que el perro conoce perfectamente cada recoveco de la casa, que conoce algunas personas hasta en sus hábitos

menos obvios, mientras que a este otro lo desconoce? La exigencia de Davidson de que se hable de creencia sólo en el caso de seres que tengan una *noción* de creencia no está justificada en absoluto. Hace falta que un ser tenga una noción de creencia para que podamos atribuirle una actividad de crítica de sus propias creencias, pero aun nuestras propias creencias exceden con mucho nuestra capacidad de examinarlas y criticarlas. Desde luego es una tautología decir que no se puede hablar de lo mental sino hablando, pero no se justifica para nada negarle actividad mental a aquellos seres que no pueden hablar o aun pensar acerca de lo mental.

15. Para continuar con los filósofos contemporáneos vale la pena destacar la obra de John MacDowell, de 1994, Mente y Mundo. La preocupación central de este libro, según el autor, es la conexión de la mente con el mundo, evitar un hiato. ¿Cómo valora usted este esfuerzo de MacDowell y su apelación a la filosofía de Kant?

Se ha hablado mucho de la separación sujeto-objeto, de un hiato, y a este respecto caben muchos malentendidos. En un sentido de la palabra, en un sentido fundamental, por supuesto que el sujeto debe poder desprenderse del objeto. Si no, habría que buscar de urgencia un cirujano para que separe a los mellizos siameses. Yo puedo conocer un objeto cuando tengo movimiento libre frente a él. Ahora bien, me puedo separar de cada objeto (mi propio cuerpo es cuestión aparte y presenta limitaciones propias), pero no me puedo separar del mundo.

Por esto puede decir Kant que el *mundo* no es objeto de conocimiento. Vivimos en el mundo, lo conocemos moviéndonos en él, pero conocemos siempre partes del mundo, partes distinguidas que podemos también distinguir de nosotros mismos. De modo que no puede haber separación ni hiato entre yo y el mundo, aunque haya separación e hiato entre mí y la mesa, la casa y aun la ciudad en que vivo, así como, en forma dramática, entre una persona y la otra. Pero es dentro del mundo que se conoce y no desde fuera. En el conocimiento formamos comunidad con entes separados de nosotros y juntos pertenecemos al mundo.

Bueno, le agradecemos al Profesor Heymann por concedernos la entrevista.

Gracias, profesor.