



La locomotora cognitiva y la filosofía de la mente

Óscar L. GONZÁLEZ-CASTÁN

Universidad Complutense de Madrid

CHACÓN FUERTES, Pedro (ed.): *Filosofía de la Psicología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001

Esta nueva introducción general a los problemas filosóficos que plantea la investigación contemporánea en áreas tales como la psicología cognitiva, la inteligencia artificial, la lingüística y la neurología, esto es, en lo que se denomina *ciencias cognitivas*, está pensada como una reunión de trabajos, en parte independientes y en parte relacionados, de especialistas en la materia. Esta forma de concebir el texto tiene ventajas importantes respecto de otros libros que tienen el mismo propósito o uno muy similar. Una de las ventajas de haber pensado así este manual universitario, pues es en la colección correspondiente de Biblioteca Nueva donde se nos presentan los artículos que en él se reúnen, es que, en general y como en cualquier otro ámbito del conocimiento humano, ven muchos más problemas y matices varios investigadores que uno sólo. Además, como cada uno de ellos se ha centrado en una cuestión específica bien delimitada, su explicación del tema en el espacio asignado es difícilmente superable. Cada uno de los trabajos presenta una narración fresca y de alto nivel del problema de que se trate. Este nivel elevado de exposición hace que el aprendiz tenga que hacer un esfuerzo importante, adecuado en el ámbito universitario, para comprender toda la información y todos los argumentos que se le ofrecen, que son muchísimos y bien trabados. Al especialista en estos temas le permite también recordar y sistematizar las cuestiones y autores principales en los que se ha diversificado esta clase de investigación filosófica. Por lo tanto, estamos ante un libro de utilidad innegable para todos.

El libro está estructurado en dos grandes ámbitos titulados, respectivamente, “La relación mente cuerpo” y “Conciencia y persona”, más un primer artículo suelto dedicado a la noción metacientífica de paradigma y su aplicación a la psicología.





Lo que encontramos dentro de cada uno de estos dos rótulos amplios son capítulos mezclados de tres tipos muy distintos. Por una parte, hay capítulos que hablan sobre cuestiones históricas que tienen que ver con el desarrollo de unos problemas que han culminado, en una historia compleja de continuidades y rupturas, en nuestras formas contemporáneas de tratar y comprender qué es la mente y la conciencia, y de razonar si hay tales cosas. Por otra parte, hay capítulos que exponen el pensamiento de un filósofo señero, siempre del ámbito académico anglosajón, que tiene un lugar privilegiado en el planteamiento y solución de las cuestiones más debatidas actualmente. Finalmente, encontramos otros capítulos que tratan de problemas y paradigmas en la filosofía de la psicología como el del fisicalismo o el funcionalismo. Cada uno de estos capítulos, sea de la variedad que sea, es autónomo y se puede leer en la mayoría de los casos sin necesidad de apelar a los otros, a no ser que se quiera ampliar y matizar información. Esta variedad en cuanto al criterio y propósito que dirige cada uno de los artículos plantea, sin embargo, algunos problemas tanto formales como de contenido. Desde luego, estas dificultades que voy a señalar no afectan de una forma nociva al fin último del texto como manual de introducción universitario, aunque quizás, en algunos puntos, recogerlas, podrían haberlo afinado.

Empezaré con las cuestiones formales. En primer lugar, no hay referencias cruzadas entre los distintos capítulos lo que da lugar, en ocasiones, a repeticiones innecesarias. Da la sensación de que los textos, en algunos momentos muy limitados, componen un sistema de muñecas rusas en el que unos van ampliando aquí y allá temas que aparecen de formas menos específicas en otros. Esto sucede, por ejemplo, con el argumento famoso de la habitación china de Searle en contra de la inteligencia artificial fuerte, con lo que se dice sobre Popper en los capítulos 1 y 3 y más adelante, o con la cuestión del funcionalismo, casi omnipresente.

Aparte de estas repeticiones, el que unos capítulos no hagan referencias a otros produce una situación en la que vemos que en alguno de ellos se hace alusión a ciertos filósofos o a ciertos temas de los que no sabemos nada hasta más tarde. Así sucede, por ejemplo, con la mención a Fodor en la página 114 o con la tesis del lenguaje del pensamiento en la página 227, cuestiones ambas que sólo se aclararán con cuidado después en el capítulo XII, dedicado a la teoría representacional de la mente. La dificultad que plantea esta situación es que el lector no sabe si algunos de los temas que han aparecido sin desarrollar y sobre los que le gustaría saber algo más van a ser aclarados más tarde y dónde. Solamente en el capítulo IX, dedicado a revisar las perspectivas actuales sobre la conciencia, se hacen estas referencias cruzadas. Sin embargo, ésta no es una dificultad especial pues, de hecho, ocurre en escasísimas ocasiones, y sólo es visible quizás para el profesional de la reseña.

Por último, aparece otro pequeño problema formal, despreciable, cuando vemos también, de nuevo en ocasiones mínimas, que en el texto se mencionan trabajos de





autores que no se citan después en la bibliografía que aparece unificada al final del libro. Así sucede cuando se nombra a Nelson en la página 127 a propósito de las explicaciones funcionalistas y su independencia respecto de las explicaciones físicas, o a Lucas en la página 145 en relación con la crítica que este autor hace a la inteligencia artificial basándose en los resultados del teorema de incompletud de Gödel. Desde luego, estas dificultades nimias e inofensivas de tipo formal pueden ser subsanadas fácilmente en reediciones o ediciones posteriores que, estoy seguro, tendrá esta estupenda introducción a la filosofía de la psicología.

Creo que, además, la obra se hubiera beneficiado mucho si hubiera ido acompañada de un introducción general que nos explicara la estructuración interna del conjunto y qué criterios se han seguido en la selección de los materiales que se nos presentan, así como su lugar y sentido en el todo. La necesidad de esta introducción general se hace manifiesta, en primer lugar, cuando pensamos en el título de la obra: *Introducción a la filosofía de la psicología*. Un lector con ideas generales sobre la psicología y su historia podría pensar, a la luz de este título, que se va a encontrar no sólo con reflexiones y argumentaciones filosóficas sobre las ciencias cognitivas, sino también, por ejemplo, con reflexiones igualmente amplias sobre el psicoanálisis de Freud o Lacan o el conductismo de Skinner. Sin embargo, aunque estas corrientes de la psicología se mencionan en algún momento —y algo más y muy bien se hace con el conductismo metodológico de Skinner en el capítulo IV dedicado sobre todo al conductismo filosófico de Ryle y Wittgenstein—, no tienen carta de naturaleza por sí mismas. Además, una dificultad mayor nos encontramos cuando comprobamos que la orientación general que se nos ofrece está enteramente sesgada por la idea filosófica, que constituye el trasfondo fundamental del libro, de que sólo cabe una orientación naturalista-cientificista en la psicología, y que la reflexión filosófica sobre la psicología así concebida no puede descubrir nada más que naturaleza y mundo. Se deja de lado, en este sentido, los trabajos de gran calado en filosofía de la psicología de pensadores como Brentano y Husserl, autores que sí se mencionan aquí y allí, pero que no se analizan a fondo en ningún momento ni se dice por qué no hay que hacer este análisis. Husserl, por ejemplo, pensaba que la psicología empírica era una ciencia natural más que trata sobre hechos del mundo y contribuyó definitivamente a asentar filosóficamente esta tesis, pero no creía sin más que la fundamentación filosófica de la psicología respaldara el materialismo o, más ampliamente, el naturalismo como doctrina única posible en filosofía. La relación que pensó entre la psicología como ciencia empírica y la reflexión filosófica sobre ella, la fenomenología, es muy semejante, aunque no idéntica, a la que se daría, por ejemplo, entre la física y la geometría pura y, en general, a la que se daría entre las ciencias empíricas y las ciencias eidéticas. Lo fundamental es que las ciencias eidéticas no son ciencias de hechos, aunque siempre se puedan referir a ellos, y que reflexionar sobre qué es una ciencia eidética y sus “condiciones de posibili-





dad” hace que nos demos cuenta de que no todo puede ser hechos y mundo, sino que también hay sentido del mundo que no es mundano, un sentido que no es un trozo más de él. Desde luego todas estas tesis son complejas y sumamente discutibles. Lo que creo que importa es tenerlas en cuenta en libros de filosofía de la psicología. Y si estos libros no las tienen en cuenta deben decirnos por qué. En este sentido, la filosofía de la psicología que se ofrece en esta introducción es “monoparadigmática”, esto es, apenas contempla la idea de que se haya hecho y se pueda hacer todavía algo más que no sea servir de cadena de transmisión pasiva y acrítica de la “historia oficial” que ha generado, para el mundo académico general, la academia “analítica” anglosajona. Mientras que vivamos en esta situación “monoparadigmática”, las discusiones filosóficas de gran calado sobre la psicología y, como consecuencia, sobre la ontología, sufrirán enormemente. En este sentido el texto trasmite la misma sensación de inmovilismo que padece el conjunto de este tipo de filosofía de la psicología, que sería mejor llamar “filosofía de la mente” según el uso actual más extendido.

Un último punto menor de por qué hubiera sido conveniente y útil una introducción general al libro radica en la mezcla comentada anteriormente de artículos dedicados a la historia de algunos problemas, de artículos sobre autores y de artículos sobre orientaciones o “escuelas” en la filosofía que reflexiona sobre las ciencias cognitivas. Dada esta heterogeneidad de estrategias expositivas y de materiales, el lector podría haberse orientado mejor desde un principio si se le hubiera ofrecido un hilo conductor o mapa de las cuestiones que justificara por qué precisamente aparece este ordenamiento y esta mezcla y no cualesquiera otros. En resumen, quizás se eche en falta la exposición del criterio o conjunto de criterios, aunque sean heterogéneos, que han llevado a que el libro sea lo que es.

Al margen de las cuestiones formales señaladas, voy a centrarme ahora en algunas otras que tienen que ver con detalles que, de nuevo, interesan más a un posible especialista que a los receptores originarios para los que se ha pensado el libro. Para estos últimos el texto es igualmente provechoso sea lo que sea de estas sutilidades, pues el fin para ellos es que puedan entroncar con la discusión actual de la filosofía de la mente, algo que se logra plenamente al margen de estas cuestiones que voy a intentar señalar. Esta situación quiere decir, por tanto, que los próximos comentarios no afectan al libro, sino a aquello de lo que el libro es un buen reflejo e introducción.

Como se mencionó, esta colección de trabajos se abre con un capítulo, que él solo forma una sección, aunque sin título, sobre la noción de paradigma en Kuhn y su aplicación al estudio y ordenación de la evolución histórica de las teorías psicológicas desde finales del siglo XIX, con la institución de la psicología estructuralista, hasta el paradigma cognitivo. Este capítulo, desde luego, está muy bien pensado para introducir a un estudiante en la noción de paradigma, sin necesidad de recurrir





a los numerosísimos libros y manuales que han expuesto ya este concepto. Lo hace, además, desde una perspectiva histórica adecuada que empieza con la filosofía de la ciencia positivista clásica de Comte y hace dos paradas esperadas y necesarias, una en el positivismo lógico y otra en el criticismo de Popper, antes de llegar a su meta.

Esta exposición, toda ella muy ponderada, parece asumir, sin embargo, una tesis en el plano metacientífico que no se aplica a sí misma y que es también difícil de aplicar al conjunto del libro, como sería necesario hacer si fuera verdad aquella tesis. El texto encarna así una actitud que, por lo demás, es tremendamente común en la filosofía de la ciencia. Tal como transcurre el discurso da la sensación de que las tesis de Kuhn representan para el autor de esta sección una situación a la hora de interpretar la ciencia y su historia que no permite salidas que difieran esencialmente de lo que se asienta con aquellas tesis. Da pie a pensar así el hecho de que, por lo que respecta a las visiones de la ciencia previas a las tesis kuhnianas, el trabajo recoge algunas de las dificultades esenciales con las que se topan estas otras teorías y que parecen incontestables. No sucede lo mismo con las dificultades con las que se enfrenta Kuhn, a no ser las de relativismo e irracionalismo, que el autor inmediatamente corre a solventar. Lo cierto es que la noción de paradigma es usada para sostener, de una manera también ya clásica, que la psicología es una ciencia multiparadigmática, es decir, una ciencia que acoge en su seno teorías que son, de momento, inconmensurables. Para el autor de esta sección, esta característica no es tanto un signo de inmadurez, propio de un periodo de ciencia preparadigmática en el que no se ha destacado todavía un paradigma dominante, en el sentido kuhniano, sino, precisamente, un signo que pone a la par la psicología y la ciencia que ha servido casi en todo momento como base de los estudios de filosofía y historia de la ciencia: la física. También ésta presenta un estado, o lo ha presentado, en el que la teoría relativista ha tenido que vivir con la mecánica cuántica, y viceversa, mostrando así que ella es también multiparadigmática.

Lo interesante de la forma de proceder en este trabajo es que no hay ninguna argumentación por la que debemos adoptar la tesis de que la mejor forma de encarar el estudio de la secuencia de teorías psicológicas o de su convivencia en el panorama cultural y científico actual sea la representada por Kuhn, ampliada a la posibilidad de que haya una ciencia normal multiparadigmática. ¿No habría otra forma igualmente buena, aunque en conflicto con la kuhniana, de reproducir los avatares de la historia de la psicología? ¿Es que no se puede hacer esto con gran interés desde el punto de vista del criticismo popperiano, por ejemplo? De hecho, a lo largo del libro parece asumirse una cierta visión acumulativa tanto dentro de la psicología, como de la filosofía de la psicología y de la filosofía en general, que es más afín a Popper que al modelo multiparadigmático. Dentro de la psicología, ya he aludido a la idea de que los paradigmas de la psicología que no son los de las ciencias cog-





nitivas quedan muy marginados en este libro, y no precisamente porque se piense que la psicología es ciencia multiparadigmática, sino porque se piensa que un libro actual de filosofía de la psicología los debe dejar al margen, al menos si se quiere sintonizar con lo establecido. Por lo que respecta a la propia filosofía de la psicología, también se adopta en ciertos momentos a lo largo del libro una visión acumulativa. Por ejemplo, se sostiene, acertadamente, que el materialismo eliminativista surge como superación de las limitaciones de la teoría de la identidad mente-cuerpo. Sin embargo, donde todo el libro permanece en un estado completamente opuesto al espíritu kuhniano es, como comenté anteriormente, en las discusiones de fundamento más propiamente filosóficas sobre las tesis que deben dirigir la interpretación de la psicología como ciencia natural y, por lo tanto, la interpretación de la ciencia natural misma y el concepto de mundo en el que se basa. En este punto no veo que se adopte otro punto de vista que el positivista. Hay lo que el conjunto de las ciencias naturales dice que hay, y es verdad lo que las comunidades científicas están dispuestas a sostener con más o menos consenso en cada momento. La filosofía, por tanto, sólo puede ser filosofía de la ciencia, a la vez que coordinación o enciclopedia de los resultados parciales y especializados de las distintas ciencias. Toda la riqueza e interés de la filosofía y de su tradición, compleja y múltiple como es en este punto, se deja totalmente de lado en esta visión. Por lo tanto, la fundamentación última de esta filosofía de la psicología es “monoparadigmática”. Desde luego, hay que reconocer que si se tuvieran en cuenta todas estas cuestiones, un libro introductorio, sea del tipo que sea, sería seguramente inviable. Por este motivo, insisto en que estas dificultades pueden interesar algo más al especialista que al público a quien apunta de lleno el libro.

Sin embargo, hay otras cuestiones que, según me parece, afectan más a la comprensión de algunos de los temas por parte de un lector culto pero no especialista en el tema. Así, es curioso que a lo largo del libro se utilice sin más el término “mente” como si su comprensión, tanto general como más precisa, fuera clara de por sí. Más bien, lo que denotan los distintos capítulos es que no hay una noción clara y unívoca del concepto de mente. Por ejemplo, cuando en el capítulo IV se expone *El concepto de lo mental* de Ryle, es claro que por mental no se está entendiendo lo mismo que por mental en el caso del funcionalismo. El estudiante puede sentirse desorientado si no se le advierte que las críticas al mentalismo cartesiano por parte de Ryle no tienen por qué tener incidencia, al menos directa, en las reivindicaciones del mentalismo por parte de algunos funcionalistas. Un mentalismo se le atribuye a Descartes mientras que el mentalismo funcionalista se quiere alejar de él.

El funcionalismo, o, al menos, el que no es reductivista, trata de evitar el problema del “fantasma en la máquina” en el que supuestamente incurrió abiertamente el “pobre” Descartes, pero manteniéndose estrictamente dentro de las coordenadas mentalistas, o, al menos, de un cierto tipo de comprensión de lo mental en la





que se puede ser un monista de las sustancias —sólo hay sustancias físicas—, pero un dualista de las propiedades —hay propiedades psicológicas de los organismos que no se pueden eliminar o reducir a propiedades físicas. Sin embargo, el funcionalismo, junto con otras muchas teorías contemporáneas sobre la mente, incurren abiertamente en “la metáfora paramecánica de la mente”, que criticara Ryle, desde el momento en que se hace uso amplio de la metáfora del ordenador. Sucede que no por estar bajo el dominio de esta potente y fructífera metáfora, la filosofía de la mente contemporánea incurre, o pretende hacerlo, en el mito del fantasma en la máquina. Todo lo contrario. Dicho de una forma resumida y con más precisión, Ryle jugaba con un concepto de lo mental en el que la crítica al dualismo, condensada en la crítica al fantasma del cartesianismo, y la crítica a las metáforas mecánicas modernas de la mente no podían separarse. En gran medida, en los últimos cuarenta años, lo que se ha pretendido es tener un concepto de lo mental en el que criticar lo primero corra por un sendero distinto de la crítica a lo segundo. Este estado de cosas sólo indica que ha habido un cambio profundo, semántico y ontológico, en la idea que la academia tiene de lo mental. También indica que la crítica al concepto de lo mental por parte de Ryle no tiene una aplicación directa al concepto de lo mental actual, si es que hay tal noción uniforme. (Algo de esto se indica en el artículo dedicado a la teoría de Fodor, cuando se dice en la página 248 que las críticas de Ryle al papel que se asigna a los estados mentales en la explicación causal de la conducta pueden ser contestadas desde la teoría mentalista de Fodor, sin incurrir por ello en un dualismo de sustancias, aunque sí de propiedades.)

Todo esto también apunta a la idea de que no hay, hoy por hoy, “el” concepto de lo mental. Quizás hubiera merecido la pena subrayar que el concepto de “mente” no está cargado en absoluto de claridad semántica por parte de quienes lo usan para la formulación de las distintas teorías, como si su significado se pudiera identificar a lo largo de todas ellas. Esta carencia no puede ser corregida tampoco por la precompresión que de este término, medio técnico, medio cotidiano, se tiene en el habla común. El sentido común es lo que menos contenidos tiene en común sobre esta cuestión y, seguramente, sobre muchas otras. ¿Qué quiere decir “mental” cuando unos creen que aquello a lo que se refiere esta palabra puede reducirse a lo neurofisiológico, otros creen que simplemente puede eliminarse, otros pretenden salvar su especificidad, mientras que otros adoptan posturas intermedias o ajenas a estos planteamientos? Parece que ahora mismo tenemos, en el ámbito de los trabajos académicos, más un paquete de discusiones múltiples que se amalgaman unas con otras sin una unidad temática clara, de tal forma que su desarrollo y debate ha hecho florecer grupos activos de discusión que sustentan y crean esas mismas discusiones, que un objeto de análisis diferenciado. Lo que es importante de estas reflexiones es destacar que el concepto de mente es un concepto teórico que no conserva una uniformidad semántica a lo largo de las distintas teorías, sean psicológicas o de filoso-





fía de la psicología. Pero decir esto es, en gran medida, sostener que, en tanto que estas teorías sean inconmensurables entre sí, no hay un sentido neutral, ateorico, de la palabra “mente”. Funcionar a lo largo del libro de tal manera que no se haga un esfuerzo por aclarar esta cuestión en cada contexto de uso puede mermar seriamente la capacidad de comprensión del lector.

Lo mismo que sucede con el concepto de mente sucede con otros de radical importancia para entender algunos de los problemas que se discuten. Por ejemplo, en el capítulo II, en la sección dedicada al dualismo cartesiano, aparecen estas frases: “En tanto que ese *yo* se identifica con el propio *sujeto* y se le otorga autonomía respecto del cuerpo, se entra en una dinámica de contrastes....En principio, sobre la *mente* no cabe dudar, mientras que sobre el cuerpo incluso cabría imaginar que no existiera” (p. 56; las cursivas son mías). En ningún momento tenemos una clave para comprender de verdad frases de este estilo. El autor puede que confíe en que su sentido puede hacerse pleno dado que en ellas se utilizan palabras que también se usan en el habla cotidiana. Quizás se espera que estos sentidos cotidianos, por lo demás nada claros, ayuden en la confección unívoca del significado en estos otros contextos de exposición filosófica. Sin embargo, esta estrategia es sólo una ilusión. ¿A qué clase de situación nos estamos refiriendo cuando decimos que el yo se identifica con el sujeto cuando no se nos ha dicho ni qué es el yo ni qué es el sujeto? ¿Se nos está proponiendo algo más que una aclaración sobre cómo se van a usar las palabras? ¿Y qué tiene que ver el yo o el sujeto con la mente? ¿Son acaso, simplemente, términos sinónimos? ¿Por qué lo son? Además, ¿son estos términos sinónimos idénticos con el de “conciencia”, que también se usa profusamente a lo largo del texto? En muchas tradiciones no lo son y, por lo tanto, hay que desgranar mucho más estas cuestiones para lograr una comprensión lo más plena posible de las teorías que usan estos términos.

Sólo en el capítulo VIII dedicado al naturalismo biológico de Searle se nos dice, de pasada, que no cabe un realismo ingenuo en ciencia en el que se pueda apelar a hechos que contendrían en sí todo su significado al margen de las teorías y de los términos teóricos que los utilizan como base empírica de sus hipótesis. Esta concepción está superada en epistemología hace mucho tiempo. Sin embargo, en relación con los conceptos que usa la filosofía de la mente contemporánea, no se aplica la misma disciplina epistemológica. Aquí hay, de nuevo, una asimetría entre lo que se dice en el texto y la amplitud y consistencia con que se lo aplica a sí mismo.

Desde un punto de vista filosófico técnico, sobre la “mente” siempre se han albergado muchas dudas. El propio Descartes no fue ajeno a ellas. Pues, como él dice en la segunda meditación, sé perfectamente que existo pero no sé aún en qué consisto. En otras palabras, el conocimiento insuperable que tengo de mi existencia es compatible con el conocimiento inadecuado, o incluso desconocimiento, de mi naturaleza, de “mis propiedades”, de mi “mente”. En lo que no se repara en este





capítulo II, ni lo hace la filosofía de la mente en general, es que una situación de este estilo nos empuja a meditar en que ella sólo es posible si hay algo que se entienda perfectamente sobre quién soy, gracias a lo cual puedo decir con certeza apodíctica que existo, aunque también se empiece por reconocer que no entiendo suficientemente quién soy; quién soy, por ejemplo, como mente.

De Descartes, además, se dibuja a lo largo del libro, como suele ser habitual, una imagen demasiado tópica que le hace carne de cañón fácil e inexperta de la artillería ligera de la filosofía de la mente contemporánea. Se olvida, por ejemplo, que Descartes fue una de los autores principales que contribuyeron a la naturalización del alma. Basta echar una ojeada detenida a *El tratado del hombre* para darse cuenta de ello. En este opúsculo, concebido como parte de su *Tratado de la luz*, Descartes propone un análisis funcional y mecanicista riguroso de las facultades vegetativas y sensitivas del alma y deja abierta, por tanto, la puerta para desarrollos posteriores en los que se abrace su estrategia funcionalista, aunque para ello haya que criticar otras partes importantes del cartesianismo. La ampliación podría estar basada en este razonamiento. Si las facultades anímicas que, como la vegetativa y sensitiva, pueden ser imitadas por sistemas meramente mecánicos tienen su origen en la materia, entonces si hubiese un sistema físico que imitara las funciones propias del alma racional, esas funciones tendrían también su origen en la extensión, en la materia. Por tanto, no creo acertado decir que en Descartes “el cuerpo pasa a ser plenamente objeto para la ciencia, quedando al margen de lo científico el concepto de alma, siempre discutible y comprometido religiosamente. Estamos, pues, muy alejados de la concepción antigua del alma asociada al concepto de vida y presente en todos los niveles de la misma” (p. 57). Lo que, en todo caso, quedaría al margen de un análisis científico-natural en Descartes sería el alma racional y no lo que se había venido llamando “alma” en todos sus matices y niveles jerárquicos; no el alma vegetativa y sensitiva. Por tanto, no es que con Descartes estemos alejados, por ejemplo, de la concepción aristotélica en la que el estudio del alma surge cuando se quieren entender de una forma naturalista los cuerpos con vida, sino que con Descartes se da un giro radical para entender la vida en términos mecanicistas y funcionalistas.

Esta idea se recuerda de pasada en el capítulo V, p.98. Sin embargo, en este mismo capítulo V, en la misma página, se nos dice, tópicamente, que Descartes separa radicalmente la *res pensante* de la *res extensa*, cuando en el capítulo II se nos había ofrecido una imagen de su filosofía más refinada y compleja, pues ahí se recordaba que el alma no está en el cuerpo como el capitán en su navío, sino que forman como una sola sustancia. (La traducción de la cita dice que cuerpo y yo forman “un solo todo”, pero esta expresión no es correcta.)

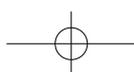
Algo semejante a lo que sucedía con los conceptos de mente, yo, sujeto o conciencia, sucede con los conceptos importantísimos de “representaciones simbóli-





cas” o de “proceso interno” o de la unión de ambos en la idea de “código de representación interna” o de “símbolo interno”. Tampoco se aprecia aquí una aclaración última del significado de estos términos teóricos. Esta cuestión tiene la máxima importancia cuando, por ejemplo, en el capítulo dedicado a Fodor se le atribuye correctamente la idea de que los estados mentales consisten en relaciones del organismo o del sistema físico de que se trate en la teoría psicológica con símbolos mentales que forman un código de representación interno. También en el capítulo VI, dedicado al funcionalismo, se nos dice que las mentes humanas y los ordenadores compartirían la propiedad de “computar representaciones simbólicas” (p. 121) sin hacer ningún trabajo riguroso sobre el concepto de representación o sobre el concepto de símbolo. Hablar de representación simbólica, por ejemplo, podría ser simplemente una redundancia, pues una representación siempre se ha considerado un signo y, por lo tanto, una clase de símbolo en nosotros de aquello que representa. Igualmente, en el capítulo VIII se nos introduce, sin aclarar, el concepto de “símbolo formal” (p. 154). Creo que hubiera sido conveniente que en algún momento al lector se le explique si ha habido un cambio semántico y ontológico radical por lo que respecta a los conceptos de símbolo, de representación y de interno respecto de las tradiciones heredadas.

Me centraré para ilustrar esta cuestión en el uso del adjetivo “interno”. Lo vemos usado en expresiones como “proceso interno”, “símbolo o representación internos” o “estado mental interno”. La cuestión es si en todas estas expresiones el adjetivo tiene el mismo sentido y función, y si este sentido sirve para explicar alguna de estas expresiones en términos de las otras. La historia oficial dice que se puede recuperar para la investigación psicológica científica una noción adecuada de estado mental en general, y de estado mental consciente o “interno” en particular, apelando a la idea de “estado interno” de un sistema funcional. De esta manera, se piensa que estamos diciendo lo mismo cuando afirmamos que un estado mental es un estado interno del sujeto, y decir que un estado mental es un estado interno de un sistema funcional. Explicamos adecuadamente aquél en términos de éste. Tendríamos ahora una manera clara desde el punto de vista tecnológico y, por lo tanto, en gran medida, aparentemente intuitiva para nuestras sociedades, de traducir qué se quería decir antes con la noción de estado interno de un sujeto. Este tipo de salto característico, nada cuidadoso con la realidad sobre las teorías del sujeto o del yo, es, creo, de todo punto engañoso, aunque está apoyado en cierto paralelismo. Hay, al menos, una similitud importante entre el sentido de “interno” cuando se aplica a un estado mental y a un estado funcional. Ni los estados “internos” de un sujeto ni los estados funcionales “internos” de una máquina son accesibles a la percepción externa o, como me parece más acertado decir, siguiendo a Husserl, transcendente de otros sujetos. Abre el cráneo de un ser humano, mira la masa gris que hay en su interior, y no sabrás nada de lo que “está pasando por esa cabeza”, qué





está sintiendo o pensado ese sujeto, al menos sin ayuda de aparatos muy sofisticados que indican la existencia de estados mentales genéricos porque antes se han puesto en correlación los estados del aparato con los estados mentales del sujeto gracias a los informes de éste. Abre un ordenador, mira las placas de circuitos y cables que hay en su interior y no tendrás ni idea del programa que está ejecutándose en su “interior”.

Sin embargo, esta analogía y otras que puedan establecerse entre los llamados “estados internos de un sujeto” y los “estados internos de un sistema funcional” sólo arañan muy superficialmente la piel del problema. Como sucede a lo largo del libro, cuando se habla de “interno” para referirse a los estados internos de un sujeto, este vocablo se usa muchas veces en dos contextos muy diferentes. En uno se pone en relación directa con los problemas de la introspección, de la conciencia, de la intencionalidad y de la autoridad de la primera persona. En el otro tipo de contextos se habla de “representaciones o símbolos internos” para referirse a ciertos procesos que suceden en los sistemas computacionales y quizás también neuronales. Por lo que se refiere al primer contexto de uso, el libro no se hace cargo del mare mágnum de teorías importantes que nos ha legado la tradición, y no se ofrece, por tanto, una visión nítida sobre ellas, porque no la hay. A pesar de ello, con “interno” uno podría perfectamente bien referirse a una idea como la siguiente. Un estado mental “interno” del sujeto sería un estado respecto del cual sólo se puede distinguir entre el estado y el sujeto que “lo tiene” dada la asunción de que los estados mentales no son átomos o mónadas o unidades independientes, como pensaba Brentano, que se suceden temporalmente unos a otros sin referencia a un “polo común” que los vive a lo largo del tiempo. Este polo común sería el yo que se “va constituyendo”, como dice la fenomenología husserliana, gracias, precisamente, y quizás entre otras cosas, a la sucesión temporal de sus estados mentales o intencionales. Este yo tiene una relación peculiar con sus estados mentales, o, al menos, con muchos de ellos. Una relación “interna”, si se quiere llamarla así. De ellos tiene o puede tener una percepción inmanente, es decir, el sujeto siempre tiene la posibilidad de reflexionar sobre sus estados mentales intencionales y sus partes constituyentes y convertirlo, así, en objeto intencional de una nueva vivencia con el fin, por ejemplo, de describirlo. Así, en la percepción inmanente tenemos conciencia de un objeto intencional, que es, a su vez, una vivencia intencional, de tal manera que el acto mediante el cual tenemos conciencia del objeto y el propio objeto forman ambos parte de la misma corriente de conciencia, de la misma corriente de tiempo, formándola. En la percepción trascendente no ocurre así. El objeto no es parte integrante de la corriente temporal de la conciencia. Cuando veo un árbol, el árbol, como objeto trascendente a mí, no forma parte de mi acto de verlo. El objeto no forma parte de mi corriente de conciencia. De los objetos de percepción inmanente no hay ni puede haber percepción trascendente. Este dato explicaría por qué no podemos saber directamente con

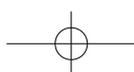




la percepción trascendente, ampliada y potenciada con instrumentos de observación empírica, qué sucede en la conciencia de un sujeto. Hay que distinguir, por tanto, entre auto-fenomenología y hetero-fenomenología.

Por el contrario, cuando se habla de un estado interno de un sistema funcional no se quiere decir nada de esto. Sin embargo, la semejanza superficial antes apuntada ha producido un vuelco en el corazón a aquellos investigadores que tienen oídos poco avisados e ingenuos. El funcionalismo se ha dicho lo siguiente: “Ahora que nadie nos ve, ahora que hemos conseguido ser sabios siendo ignorantes, escuchados siendo sordos, vamos a caracterizar lo interno de los estados mentales como si fuera coextensivo, semántica y ontológicamente, con lo interno de los estados funcionales”. Esta estrategia es también la que ha propiciado que autores como Dennett consideren que la perspectiva intencional, aunque útil para determinados fines, no sea la decisiva ontológicamente respecto de la psicología. Se ha pensado que el motivo por el que no podemos saber mediante la percepción externa o trascendente qué programa está corriendo en un sistema computacional es el mismo por el que no sabemos, también de la misma forma, qué sucede en la conciencia de un sujeto. En los dos casos “interno” se referiría a que ambos tienen estados y procesos físicos que pueden ser descritos correctamente como manipulaciones sintácticas de símbolos con carga semántica, o algo por el estilo. Pero en el caso de la percepción inmanente y de la corriente temporal de la conciencia, sencillamente, no se trata de esta cuestión. La corriente temporal de la conciencia no es un programa de ordenador que no se ve cuando miro al soporte físico del sistema computacional en el que se ejecuta. Sin embargo, la idea de estado funcional “interno” ha hecho que se midiera con el baremo propio de los estados funcionales de un sistema los estados conscientes del sujeto. Ha habido un corrimiento curioso en este sentido. Muchas de estas dificultades y malos entendidos se podrían disipar si se dijera desde un principio que el uso del adjetivo “interno” es muy distinto cuando se aplica a los estados funcionales de una máquina o a los estados mentales de un sujeto, y se aclara uno y otro. Y si se usa indistintamente, hay que explicar muy bien en qué sentido se hace y por qué.

Este tipo de desplazamiento semántico en el sentido de las palabras clave para analizar algunas cuestiones reaparece en algunos otros momentos. Uno llamativo lo encontramos en el capítulo XII, página 254, cuando, hablando de las máquinas de Turing, se dice —no se sabe si refiriéndose a ellas o no— que la sintaxis “no consiste al fin y al cabo más que en propiedades físicas de orden superior (o sea, configuraciones de propiedades físicas, ya sea la forma de los símbolos, su conductividad eléctrica, etc.)”. Desde luego esta es una idea bien rara de sintaxis que habría que explicar a cualquier lector, pues no veo ninguna forma inteligible de interpretar como una propiedad física de orden superior las relaciones sintácticas. El intento de naturalizar cualquier concepto parece aquí apresurado. ¿Qué tiene que ver con su





conductividad eléctrica, con su tamaño o con su forma el hecho de que en muchos tipos de oraciones alemanas el verbo vaya al final o que en inglés el adjetivo siempre vaya antes del nombre? Que un elemento de un lenguaje, por ser un verbo o un adjetivo, tenga que ir en un determinado lugar de la oración no parece que dependa de propiedades físicas específicas. Las propiedades físicas de algo que se considere un verbo pueden ser idénticas en distintos lenguajes y no por ello ese elemento lingüístico se usa sintácticamente igual en esos lenguajes. Pero tampoco un programa de ordenador, como secuencia reglada de instrucciones que deben obedecer una determinada sintaxis, tiene que ver con esas propiedades físicas por motivos muy parecidos.

Como puede observarse, todos estos comentarios han estado dirigidos a tocar, sin analizarlos realmente con detenimiento, algunos aspectos de la filosofía de la mente contemporánea que me parecen especialmente problemáticos y oscuros. Esta introducción a la filosofía de la psicología, por ser precisamente una introducción a estos problemas, los plantea y refleja con precisión. Esta situación, lejos de ser un problema grave, sitúa al lector inmediatamente en el corazón de las dificultades centrales por las que atraviesa desde hace tiempo la filosofía de la mente y su historia. Le hará, por tanto, pensar, lo cual, sólo por sí mismo, bastaría para recomendar calurosamente este texto exhaustivo. Estas dificultades, como he sugerido, mantienen a la filosofía de la mente en un estado de indefensión e inmovilismo, aunque disimulado en ocasiones con fuertes dosis de tecnicismos. Una prueba, no concluyente por sí misma, de esta situación de inmovilismo es que, en lo esencial, todas las introducciones a la filosofía de la mente se parecen muchísimo desde hace muchos años. Lo que van incorporando las más nuevas respecto de las anteriores, es la última ocurrencia, ingeniosa y bien argumentada, de alguno de los grandes nombres de esta rama de la filosofía o de los que la academia va considerando así progresivamente para no aburrirse y tener nueva materia de discusión. Todo refuerzo es poco cuando se tratan problemas tan difíciles y enmarañados. Este libro, desde luego, es una de las últimas versiones actualizadas y bien documentadas que se pueden tener de todas estas discusiones.

También se habrá podido comprobar que lo que he dicho afecta en concreto, si es que lo hace, a unas cuantas pocas palabras o páginas de este extenso libro introductorio. Esto quiere decir que, desde mi punto de vista, la inmensa mayoría del texto está lleno de aciertos, de exposiciones bien medidas y argumentadas, de muchísima información diversa, importante y bien coordinada y de sugerencias bien seleccionadas para continuar con las lecturas y la investigación. Un libro redondo, pues no lo hay más que el que plantea dificultades. El que no lo haga, o está muerto o es un libro vacío.

