

PENSAR LA MENTE

Materiales básicos

Volumen I

Pensar la mente

Parte del tercer capítulo de este libro fue escrito en el marco del Proyecto Regular DICYT de la Universidad de Santiago de Chile: “Wittgenstein, un filósofo en la encrucijada entre modernidad y postmodernidad”. Cód.031853DS (2018-2019).

Pensar la mente

Materiales básicos, volumen 1

Marcelo Díaz Soto

Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2025
Av. Víctor Jara 3453, Estación Central, Santiago de Chile
Tel.: +56 2 2718 0080
www.editorialusach.cl

© Marcelo Díaz Soto, 2025

ISBN edición impresa: 978-956-303-726-5
ISBN edición digital: 978-956-303-727-2

Director editorial: Galo Ghigliotto G.
Edición: Katherine Hoch F. y Luz Astudillo U.
Diseño: Ian Campbell C.

Primera edición, enero 2025

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico o mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo de la Editorial.

Impreso en Chile

MARCELO DÍAZ SOTO

PENSAR LA MENTE

Materiales básicos

Volumen I



Índice

Prólogo.....	13
Introducción	17
PRIMER CAPÍTULO	
El enigma clásico de la filosofía de la mente: la relación mente-cuerpo	23
Introducción.....	23
PRIMERA SECCIÓN / Origen del problema mente-cuerpo	30
SEGUNDA SECCIÓN / El dualismo interaccionista de la <i>res cogitans</i> y de la <i>res extensa</i>	40
TERCERA SECCIÓN / La antropología cartesiana y el problema de las otras mentes o cómo sé que los demás no son meros autómatas	44
SEGUNDO CAPÍTULO	
La crítica a la tradición cartesiana en el contexto del giro lingüístico:	
Gilbert Ryle y el conductismo filosófico.....	55
Introducción	55
PRIMERA SECCIÓN / Ryle en contra de la teoría oficial de la mente o el dogma del fantasma en la máquina	57
SEGUNDA SECCIÓN / Cuestiones epistemológicas y el acceso privilegiado a nuestra mente	65

TERCER CAPÍTULO

La mente y el lenguaje en Ludwig Wittgenstein	75
Introducción.....	75
PRIMERA SECCIÓN / El sujeto metafísico y el ascenso semántico	77
SEGUNDA SECCIÓN / El lenguaje privado y las sensaciones	85
TERCERA SECCIÓN / Experimentos mentales acerca de la percepción de los colores	95
CUARTA SECCIÓN / Wittgenstein y James sobre el reduccionismo, el objeto de estudio y el método de la psicología	107

CUARTO CAPÍTULO

La teoría de la identidad psicofísica en la escuela materialista australiana y la cuestión de la naturaleza de la materia	121
Introducción.....	121
PRIMERA SECCIÓN / La teoría materialista de la mente en la escuela australiana	123
SEGUNDA SECCIÓN / Una pregunta incómoda: ¿qué es la materia? La polémica reabierta por Moulines y un tímido regreso a Aristóteles por parte nuestra.....	132

QUINTO CAPÍTULO

El emergentismo en Karl Popper, John Eccles y Mario Bunge,

una controversia.....	141
Introducción.....	141
PRIMERA SECCIÓN / El mundo 3, la mente humana y el problema mente-cuerpo en Karl Popper	142
SEGUNDA SECCIÓN / Eccles y la hipótesis de la interacción entre la mente autoconsciente y el cerebro de relación	154
TERCERA SECCIÓN / El emergentismo y el materialismo en Mario Bunge	158
Referencias bibliográficas.....	165

*A Lupe, Juanita y mamá Delia,
tres mujeres excepcionales.*

Prólogo

El 4 de septiembre de 1968, en el prólogo a su obra *Idea de la Filosofía*, el pensador chileno Jorge Millas se hacía cargo de la necesidad de justificar su nuevo libro. Los tiempos que corrían hacían necesario llevar adelante esa probanza y no por los méritos intrínsecos de un libro de filosofía relativos a la ciencia y a la sabiduría, más bien se trataba de tomar posición respecto a “su lealtad y hasta su espíritu de servidumbre respecto a las manías ideológicas al uso” (1969, p. 11). El mundo bipolar de esa época con una Guerra Fría en pleno desarrollo, incluidos algunos sucesos bélicos y políticos de gran resonancia como la guerra de Vietnam y la invasión de Checoslovaquia, por ejemplo, presionaban las mentes y voluntades de intelectuales como Jorge Millas que sentían la necesidad de argumentar sobre la peculiaridad y autonomía del saber filosófico en un contexto sobreideologizado.

En nuestro tiempo, ya un tanto ajeno al contexto político e ideológico de esa segunda mitad del siglo xx, pero no menos complejo en sus desafíos y peligros, nos encontramos inmersos en lo que algunos llaman “sociedad del conocimiento”, otros “sociedad de la información” y más recientemente “sociedad del rendimiento” (Byung-Chul Han, 2012). Las nuevas tecnologías han permeado completamente las sociedades occidentales desarrolladas (o en vías de serlo) y varias orientales, al punto de que nuestras relaciones

personales y sociales han sufrido un cambio tan radical que las tecnologías, al menos en su omnipresencia comunicacional, resultan un fenómeno cultural tan avasallador e invasivo como lo fueron en tiempos pretéritos la religión para las personas del medioevo, o la Revolución Industrial para los británicos o los súbditos del Imperio austrohúngaro en el siglo XIX. Entonces, cabe preguntarse si es necesario hoy por hoy justificar un libro de filosofía tal como lo fue para Jorge Millas en su momento.

Considero que *Pensar la mente* es un libro que sigue siendo necesario justificarlo extramuros, es decir, más allá de las aulas o de los circuitos académicos en que se reúnen los especialistas y estudiantes (léase congresos, seminarios, simposios). Es necesario hacerlo debido a que el lector culto, pero ajeno a la academia, tiene hoy a mano una cantidad de información exponencial con solo darse el tiempo para digitar en un teclado de computador o en su teléfono celular para acceder al sorprendente mundo de las bibliotecas virtuales, o bien puede ver y escuchar una videoconferencia dictada por un especialista al otro lado del mundo. Nada sugiere que los eventuales lectores de un libro de filosofía, especialmente si es en formato de papel y contiene más folios que los que hay en un artículo de revista especializada indexada, se vayan a sentir conmovidos por las cavilaciones de personas que se dieron a la tarea de pensar y escribir sobre la libertad, la democracia, la verdad, la mente, la cognición, o sobre varios otros tópicos que quedan cubiertos en lo que el gremio académico reconoce como “filosofía” o, en nuestro caso, como “filosofía de la mente” y “filosofía de las ciencias cognitivas”.

De manera que al autor de un libro que aborde cualquier tema filosófico en una “sociedad del rendimiento”¹, como parece serlo la

1 La expresión pertenece al filósofo Byung-Chul Han en su breve ensayo *La sociedad del cansancio*, 2012. Una de sus tesis es que la sociedad actual ha superado ya la etapa de sociedad disciplinaria (Foucault) porque, entre otras razones, se trata ahora de una sociedad de la positividad, del poder sin límites (recordemos el eslogan del candidato Barak Obama: “yes, we can”); en cambio la sociedad disciplinaria era una sociedad de la negatividad, de la prohibición.

del siglo XXI en este primer cuarto de la centuria, le es imperioso justificarlo, dar razón de él, toda vez que podemos constatar que hay un exceso de positividad manifestado, asimismo, como un exceso de estímulos, informaciones e impulsos. Justificación no solo de la elección de los temas y problemas abordados relativos a la ciencia y la sabiduría, los que sin duda deberían resultar pertinentes a los especialistas; también tiene que justificarse para quien, sin ser especialista, considere que su lectura puede llevarlo al aburrimiento.

Como lo destaca Byung-Chul Han, los seres humanos de la sociedad del rendimiento experimentan una cierta regresión. Al igual que los animales salvajes necesitan una atención múltiple (*multi-tasking*) para hacerse cargo del exceso de estímulos e información. Pero esta hipertención tiene un aspecto negativo, pues nos aleja de la atención profunda y contemplativa que es tan propia de los logros culturales como lo es la filosofía. De manera que este libro tiene como desafío entusiasmar a los eventuales lectores de este texto, *Pensar la mente*, para invitarlos a una progresiva y contemplativa atención. Si ello ocurriera, el libro estaría justificado.

Champa, marzo de 2024

Introducción

Esta introducción estaba pensada originalmente para un único libro con el título de *Pensar la mente*, pero al ir desarrollando los temas caí en la cuenta de que el resultado final iba a ser un texto muy voluminoso, de modo que me vi en la necesidad de dividirlo en dos textos. El que ahora usted comienza a leer está dedicado a temas y autores que configuran lo que habitualmente llamamos filosofía de la mente y lleva por subtítulo *Materiales básicos*, volumen I; en cambio, el segundo texto se hará cargo de la filosofía de la mente que se ha desarrollado a partir de la consolidación de las llamadas ciencias cognitivas y que, muchas veces, se suele denominar filosofía de las ciencias cognitivas. El subtítulo que llevará será: *La irrupción de las ciencias cognitivas*, volumen II. Sin embargo, en ambos textos predominará una idéntica estrategia de acercamiento a los temas y problemas tal como lo expongo a continuación.

Este libro podría considerarse en una primera aproximación como de “filosofía de la mente”, entendiendo con ello que en esta rama de la filosofía de raigambre analítica, bastante nueva, por cierto², se tratan un conjunto de problemas tradicionales que exhiben

2

Como disciplina filosófica institucionalizada, como cátedra impartida primero exclusivamente en el nivel de posgrado y bastante más tarde en pregrado, su acta de nacimiento es en los años 50 del siglo pasado en el medio anglosajón. Suele precisarse que una obra seminal fue la publicación en 1949 del libro de Gilbert

distintos rostros: (a) metafísico, (b) epistemológico, (c) semántico y (d) metodológico. Así, respectivamente:

- (a) El problema mente-cuerpo (o mente-cerebro como se le suele denominar en la actualidad) es, qué duda puede haber, un problema metafísico u ontológico que en su formulación más tradicional es la cuestión bastante antigua de la relación entre el espíritu y la materia.
- (b) En cambio, el problema del autoconocimiento o del acceso privilegiado tiene un tinte marcadamente moderno y epistemológico, pues se decanta en la pregunta acerca de la diferencia que habría entre la manera como accedemos cognoscitivamente a nuestra propia mente y la manera como accedemos cognoscitivamente al mundo externo;
- (c) Un tercer grupo de temas y problemas lo constituyen la semántica de los términos mentales como “desear”, “tener la intención”, “imaginar”, “sentir dolor”, etc. En este caso nos remitimos a la filosofía del lenguaje;
- (d) Y finalmente la cuestión de cuáles sean las características del método (o los métodos), objetos de estudio, características de los constructos teóricos, etcétera, que debe tener la ciencia de lo psíquico o de lo mental, nos acerca a una filosofía de las ciencias de carácter específico, se trata de los temas que caracterizan a la filosofía de la psicología.

Estamos, por cierto, asumiendo que la llamada “filosofía de la psicología” en la actualidad es preferentemente —aunque no exclusivamente— filosofía de la psicología cognitiva (y mucho menos

Ryle: *The Concept of Mind*. Lo mismo cabe decir del libro de Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* (1953).

filosofía de la psicología freudiana o conductista, por ejemplo) y, en consecuencia, que la reflexión filosófica sobre la ciencia de lo mental se ha ampliado a lo que llamamos “filosofía de las ciencias cognitivas”, es decir, al conjunto de ciencias y tecnologías de la cognición y de la mente que quedan cubiertos por el denominado “paradigma cognitivista”. Entre estas se encuentran la ya mencionada psicología cognitiva, pero también la lingüística cognitiva, la biología y neurociencia cognitiva, la inteligencia artificial y la teoría de la información.

De manera que la distinción —con fines pedagógicos— que hacemos a veces entre filosofía de la mente y filosofía de las ciencias cognitivas nos resulta útil para recordarnos que la primera es “más tradicional” que la segunda, dado que nos remite preferentemente, sin olvidar por supuesto a los clásicos griegos como Platón y Aristóteles, a la obra de ilustres pensadores que van desde el siglo xvii hasta los años setenta del siglo xx; en cambio, la segunda tiene su acta de nacimiento justamente a mediados de los años setenta, cuando se consolida el paradigma cognitivista o la revolución informática y surgen varios filósofos de las ciencias cognitivas como Jerry Fodor, Paul y Patricia Churchland, John Searle, Daniel Dennett, David Chalmers, por nombrar algunos de los más leídos y comentados autores de los últimos cuarenta años, que se han dado a la tarea de pensar tanto en los fundamentos como en las consecuencias de lo que produjeron los científicos cognitivos que siguieron la senda trazada por Alan Turing, Alan Newell, Noam Chomsky y demás precursores de la revolución cognitivista.

Pero también nos topamos con pensadores que indudablemente cuentan como grandes filósofos de la psicología anteriores a la revolución informática (entre ellos William James y Franz Brentano como casos emblemáticos de pensadores del siglo xix), los que resultan decisivos para esclarecer determinadas discusiones que se

están dando en las ciencias cognitivas actuales³. De manera que en este libro —y esperamos en el que le siga— se considerará a modo de hipótesis o tesis central que vertebrará la exposición de los temas y problemas pertinentes, que la línea de demarcación entre lo que es propiamente filosofía de la mente y lo que es filosofía de las ciencias cognitivas (especialmente lo que es filosofía de la psicología) es, en algunos casos, borrosa y, por tanto, cuando la situación lo requiera, debería ignorarse. De manera que el texto que tiene enfrente de usted, estimado lector, *Pensar la mente*, se ha concebido como satisfaciendo a la vez lo que fácilmente identificaríamos como temáticas de la filosofía de la mente y también como una reflexión filosófica acerca de los fundamentos que están presentes en algunas de las corrientes de las ciencias cognitivas.

La totalidad de los temas y problemas que se podrían abarcar no son posibles en un solo volumen. De manera que dejaremos para el segundo volumen aquellos que, por ahora, nos saltaremos, entre ellos el problema de la conciencia fenoménica (el problema de los *qualia*), la concepción representacional de la cognición, las concepciones constructivistas de la cognición y de la mente (mente corporeizada o extendida), la teoría evolucionista del conocimiento, etcétera.

En el primer capítulo se tratarán los fundamentos del problema mente - cuerpo, con énfasis en la manera cómo surge este dilema en la filosofía de René Descartes (primera sección). Asimismo, se verá la conexión entre la antropología cartesiana y el surgimiento del

3 En el caso de James (*Principles of Psychology*, 1952) su estudio pormenorizado de los estados de conciencia es sorprendentemente actual y en el presente libro diremos algo breve de su pensamiento en el tercer capítulo. En lo que toca a Brentano (*Psychologie von empirischen standpunkt*, 1874) su caracterización de lo psíquico como actos de conciencia dirigidos a algo (la intencionalidad de lo mental) está a la vista en parte importante de los cognitivistas de la primera etapa, los llamados partidarios del computacionalismo y también en el cognitivismo de última hora de la corriente conocida como mente o cognición corporeizada o extendida (Varela, Lakoff, Johnson, etc.). La obra de Brentano será abordada en el segundo volumen.

llamado problema de las otras mentes o de la condición humana del otro (segunda sección).

En el segundo capítulo, la primera sección está centrada en la obra de Gilbert Ryle y su famoso conductismo lógico o analítico; ahí se expondrá y comentará cómo la filosofía de la mente se desarrolló en la época del giro lingüístico que afectó a la filosofía anglosajona. Se verá entonces la crítica a la tradición cartesiana y su proyección en la filosofía analítica y también algunas de las cuestiones semánticas que plantea la pregunta acerca de las peculiaridades lógicas que exhibe el lenguaje de lo mental. En la segunda sección, también dedicada a Ryle, se hará énfasis en las cuestiones epistemológicas que dicen relación con el autoconocimiento.

En el tercer capítulo iremos un tanto contra la corriente, se va a examinar la obra de Ludwig Wittgenstein no como habitualmente se ha hecho, esto es, como si fuera un representante también de una forma de conductismo lógico similar al de Ryle. Nos alejaremos ocasionalmente de sus *Philosophical Investigations* (1953) para poner algunas piezas del rompecabezas —aún no reconstruido totalmente— que constituye el conjunto de varias obras suyas, supuestamente menores, que han sido publicadas en los últimos treinta años⁴. Veremos los siguientes temas: los supuestos e implicaciones de su famoso argumento en contra del lenguaje privado (el lenguaje de las sensaciones); sus análisis sobre la inversión cromática durante el año académico 1935-1936 en la Universidad de Cambridge; sus coincidencias con William James acerca del método y el objeto de estudio de la psicología.

La visión materialista de la mente nos ocupará en todo el cuarto capítulo. Se expondrá y comentará a David Armstrong, representante de la escuela materialista australiana, y luego al filósofo y

⁴ Se trata de obras que, con la excepción de *Observaciones filosóficas* y *Gramática filosófica*, no fueron redactadas por Wittgenstein para ser publicadas como libros de texto, más bien son pensamientos sueltos, notas dictadas a sus pares, recuerdos de sus discípulos y pares, apuntes de clases tomados por los estudiantes. Más detalles al respecto se entregarán en el capítulo dedicado a este pensador.

psicólogo británico Ullin Place. Finalmente, en este capítulo, se intentará compartir con los lectores la desazón que produce la discusión acerca de lo que es la materia en el contexto de las filosofías que identificamos como materialistas. La figura de Aristóteles estará recortándose tímidamente detrás de esta discusión.

Para el último capítulo, el quinto, hemos reservado dos versiones del emergentismo. En la primera sección se examinará el emergentismo de tendencia dualista (o trialista) representado por Karl Popper y John Eccles y, en la segunda sección, el de tendencia monista y materialista signado por Mario Bunge. Al inicio del segundo volumen retomaremos el tema del emergentismo de la mano de nuevos enfoques acerca del naturalismo.

PRIMER CAPÍTULO

El enigma clásico de la filosofía de la mente: la relación mente-cuerpo

Introducción

Sería casi una *petitio principii* comenzar esta investigación asumiendo que lo que llamamos “mente” o “lo mental” se caracteriza por una serie fija y determinada de características. Definir de inmediato a la mente o lo mental por una lista de rasgos, sería inducir rápidamente al lector en una determinada manera de acercarse a estas problemáticas; pero con ello no se haría justicia a la complejidad que vamos encontrando en este asunto cuando nos acercamos desde los principales pensadores que se dieron a la tarea de lo que, para abreviar, podemos llamar “el lugar de la mente en el mundo”.

Es posible tomar como ejemplos de lo que los filósofos han dicho sobre cuáles serían las propiedades de la mente, las siguientes listas tomadas al azar:

1. La lista de propiedades presentada por Herbert Feigl (*The Mental and the Physical*, 1958): la subjetividad (privado); la no espacialidad; su carácter cualitativo; su propositividad; su carácter mnémico; su holismo; su emergencia; su rasgo intencional.

2. Richar Rorty, por su lado (*Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979), presenta una lista que parcialmente coincide con la anterior: acceso privilegiado; capacidad de existir con independencia del cuerpo; no espacialidad; captar los universales; intencionalidad; lenguaje; libertad; ser uno de nosotros; diferenciación respecto a cualquier objeto.
3. José Luis González Quiroz, filósofo español, señalaba tres aspectos habitualmente atribuidos a lo mental desde Descartes hasta acá: inmediatez, no espacialidad, intencionalidad (*Mente y cerebro en el pensamiento contemporáneo. Críticas de las teorías materialistas de la mente*, 1988).
4. En una apretada síntesis de la opinión de varios autores, recientemente un filósofo chileno, Alfredo Gaete, recoge lo siguiente de los usos principales que tienen los términos “mente” y “mental” en la psicología y filosofía de la mente: como conciencia fenoménica; como inteligencia o uso agencial⁵, uso intencional o representacional; uso funcionalista⁶.

En las cuatro listas es posible reconocer que hay rasgos que se repiten y se pueden retener: la intencionalidad y la no espacialidad. Cualquier pregunta acerca de por qué no incluir alguna otra característica, por ejemplo, la conciencia fenoménica y la subjetividad, nos llevará a caer en lo que pretendemos evitar: la *petitio principii*. A continuación, muy brevemente, se verá cómo se fue

5 Al respecto escribe Alfredo Gaete: “(...) un fenómeno que tiene que ver con la capacidad de un agente de conducir su comportamiento de manera racional, esto es, motivado por razones o fines” (“¿Qué es la mente?” en P. López-Silva y F. Osorio editores: *Filosofía de la mente y psicología*, 2020, p. 26).

6 Se refiere al uso que es hijo de la revolución cognitivista según el cual “lo mental está dado por ciertos procesos y estados que se encuentran a mitad de camino en la cadena causal que va desde el estímulo a la respuesta” (“¿Qué es la mente?”, p. 27).

desenvolviendo lo que nos dijeron los clásicos griegos sobre este tópico: Platón y Aristóteles.

De Platón conocemos sus famosos argumentos a favor de la inmortalidad de alma en el diálogo *Fedón*⁷. Esos argumentos vienen a reforzar la tesis del dualismo entre alma y el cuerpo y son, como sabemos, tres: el argumento del ciclo o del origen de los contrarios (*Fedón* 69 e - 72 e); el argumento de la reminiscencia (*Fedón* 72 e - 77 e); el argumento de la afinidad o de la indisolubilidad de lo simple (*Fedón* 78 b - 84 b). Más importante para nosotros es la doctrina que Platón nos presenta en *La República* 435-441 acerca de las partes del alma: el apetito, la actividad (energía o vitalidad) y la razón. Como cabría esperar de su visión de las Ideas (o Formas Universales) como verdaderas realidades cognoscibles solo por una operación intelectual, Platón insiste en que es la razón la que debe controlar a las otras dos partes del alma. Pero cada parte del alma tiene su propio papel que jugar, el ideal para el hombre es un armónico acuerdo entre las tres partes bajo el control de la razón. En su diálogo *Fedro* compara el alma con un carro tirado por dos caballos alados guiados por un auriga y, a propósito de ello, Luca Vanzago ha precisado lo siguiente:

El caballo negro representa la tendencia del alma al deseo, el apetito y, por tanto, a perderse en el laberinto de la realidad sensible. El caballo blanco, en cambio muestra la capacidad del alma de querer, de imponerse a sí misma un comportamiento recto, cuya virtud está garantizada por la razón, encarnada en el auriga (2011, p. 40).

Ahora bien, como para Platón —y en general para los griegos— vivir en sociedad es natural al hombre, cabe preguntarse quién la dirigirá. Tal responsabilidad recaerá en quienes tengan conocimiento

7 Platón: *Fedón*. Traducción de Conrado Eggers Lan, Eudeba, Bueno Aires, 2008. Se ha seguido también la lectura que hace de estos argumentos Stephan Priest: *Teorías y filosofía de la mente*. Traducción al español de Carmen García y Susana Nuccetelli, Madrid, Cátedra, 1994.

de cómo vivir moralmente bien. Estos serán los reyes-filósofos cuya finalidad es conocer mediante la razón las Ideas y, entre ellas, fundamentalmente la Idea del Bien.

Por su parte, Aristóteles también distingue en el alma, además de una parte nutritiva y otra sensitiva, una parte racional (*nous poietikós* o intelecto agente) que le viene al hombre “desde fuera” (*thyra-then*). Pero la teoría de Aristóteles a diferencia de la de Platón “es una teoría biológica más bien que de inspiración política o ética”, según Popper y Eccles en su libro *El yo y su cerebro* (1980, p. 187).

Aunque para Aristóteles las almas son formas o esencias, “virtualmente” no cree como Platón que estas pertenezcan a un mundo separado y autónomo. Estamos usando la palabra “virtualmente” para advertir que el estagirita, tal como lo advierte William Bechtel, “juega con la idea de que el alma pensante podría ser capaz de sobrevivir a la disolución del cuerpo” (1991, p. 110). Más bien las almas son inherentes a los cuerpos mismos, es decir, estas formas de las almas vivientes no son una parte discreta de ellas sino más bien su carácter definidor. Esto último quiere decir que —en la perspectiva metafísica de Aristóteles— la unidad en un ser humano concreto es desde el comienzo. De manera que el problema ya no es el de la unión del cuerpo y el alma (cuándo, cómo y dónde se unen), sino que es el problema general de la materia y la forma (qué son ambas).

La definición aristotélica del alma, en su texto *Acerca del Alma*, como “forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (1988, p. 168)⁸ apunta a que la forma actúa sobre la materia prima (o substrato del cual se forman los cuerpos), obteniéndose así un individuo. Al plantearse de esta manera la relación entre el

8 La vida del cuerpo natural permanecería solo en potencia si el alma no la mantuviera constantemente en acto. Pierre Aubenque lo ha sintetizado de la siguiente manera: “... el alma es definida por consiguiente como el principio vital mediante el cual el cuerpo se encuentra animado y a falta del cual retorna a la pura materialidad” (“Aristóteles y el Liceo” en B. Parain, ed. *Historia de la Filosofía*, Madrid, Siglo XXI, vol. 2, 1985, p. 225).

cuerpo y el alma se elimina el problema de su unión, pues materia y forma no son resultado de un proceso temporal, sino que se dan simultáneamente porque se trata de la realización de una forma en un cuerpo.

Esto lleva a que podamos decir con fuerza que no hay entonces, propiamente hablando, un problema mente-cuerpo en Aristóteles porque la parte racional del alma (el *nous poietikós*) no es una sustancia, con lo cual desaparece la dificultad con que se encontró Descartes, esto es, la relación entre dos sustancias cualitativa y esencialmente diferentes. Para que surja el problema al menos, en principio, deberíamos saber desde dónde le viene al hombre el *nous poietikós*, asunto que el estagirita nunca esclarece. Por tanto, como ha escrito Laín Entralgo: “nada preciso podemos decir en torno a la concepción de la antropogénesis” (1991, p. 188).

Además, para plantear tal problema, Aristóteles tendría que haber indicado de qué manera los estados de conciencia, como las sensaciones (a saber, hechos de la vida interior), se diferencian de los hechos externos. Pero esto resultó imposible para él, como también para toda la tradición griega que le precedió a partir de Homero, debido a que tal contraste no existía al incluirse la sensación en la parte corporal; los modernos, en cambio, introdujeron el término “sensación” para hacer posible el hablar de un estado de conciencia sin comprometerse con la cuestión de la naturaleza y existencia de estímulos externos.

Pero es en el siglo xvii con René Descartes cuando se da el punto de arranque a las problemáticas que pueblan la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas. Su distinción radical entre la *res cogitans* y la *res extensa*, entre la mente o el espíritu y el cuerpo o la materia, coprincipios que constituirían al ser humano, generó una discusión metafísica, epistemológica, semántica y metodológica de la cual aún nos nutrimos.

Nos satisfaga o no la reflexión cartesiana sobre la mente, no es posible negar su presencia, muchas veces larvada, en la obra de

científicos (neurobiólogos, psicólogos, lingüistas) y, por supuesto, filósofos. Así, por ejemplo, su impronta la encontramos en la obra de Jerry Fodor (*The Language of Thought*, 1975; *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, 1987), pensador norteamericano al que asociamos la versión más contundente de lo que llamamos funcionalismo, el influyente funcionalismo representacional, esto es, el enfoque filosófico que está en la base de la teoría computacional de la mente, mirada con la que se inaugura la etapa clásica del paradigma cognitivista que se desarrolla en los años setenta y ochenta.

Fodor ha traído al presente, una vez más, la necesidad de reconocer a los estados internos de la mente un rol causal sobre la conducta y, por tanto, reivindica una psicología mentalista que toma distancia tanto del conductismo psicológico, que insistía en que lo mental interno forma parte de la caja negra que debe ser obviada en una psicología científica, como del conductismo filosófico que exige la traducción, sin pérdida de significado, del lenguaje de lo mental a un lenguaje acerca de conductas actuales o potenciales.

La influencia de Descartes se hace notar también en la lingüística generativo-transformacional de Noam Chomsky (*Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, 1966), quien expresamente ha reconocido que su propuesta se entronca con Descartes y la escuela que en él se inspiró (en un sentido muy amplio la llamada Escuela cartesiana de Port Royal de la segunda mitad del siglo xvii). El pensador norteamericano incluso pone en la pluma de los miembros de esta escuela y también en Géraud de Cordemoy, principalmente, los fundamentos teóricos que permitirían refutar la teoría conductista del aprendizaje lingüístico. De manera que —cree Chomsky— los inmediatos seguidores de Descartes habrían anticipado ya en la segunda mitad del siglo xvii la falsedad de cualquier enfoque conductista.

Asimismo, a fines de la década de los setenta, el filósofo Karl Popper y el neurobiólogo John Eccles (*The Self and its Brain. An*

Argument for Interaccionism, 1977) se atrevieron, en el contexto de una teoría ontológicamente pluralista o trialista (la teoría de los mundos 1, 2 y 3), a replantear una de las tesis más emblemáticas de Descartes, aquella que afirma la existencia de una entidad no física: el yo inmaterial, activo y autoconsciente según Popper y Eccles (la *res cogitans*, según Descartes).

Sin embargo, en la actualidad es políticamente correcto escribir y pensar sobre la mente y la cognición tomando distancia de las enseñanzas de Descartes. Con todo resulta un tanto perturbador constatar que parte importante de la discusión en filosofía de la mente y en las ciencias cognitivas no ha podido desembarazarse completamente de las nociones y problemáticas que el francés nos legó. El asunto no es entonces declararse anticartesiano sin más y dar por sentado que estamos, al menos en filosofía de la mente y en ciencias cognitivas, en una etapa que ha superado totalmente el cartesianismo. Lo que ha ocurrido más bien es que hemos asimilado incorrectamente su pensamiento a los habituales y anquilosados “ismos” (dualismo, racionalismo, innatismo). O simplemente por insensibilidad filosófica lo hemos visto como un típico pensador reduccionista y con ello hemos momificado su filosofía, la que más bien sigue viva e interpelándonos cuando queremos reflexionar sobre la mente y la cognición⁹.

Igualmente cabe reconocer que el dualismo psicofísico, que no siempre es de cuño cartesiano y casi siempre motivado por factores culturales y religiosos, está presente en nuestra manera cotidiana y no científica de vernos a nosotros mismos y a nuestros semejantes. Todos entendemos y compartimos lo que se ha dado por llamar a

9 A veces, “una simple encuesta sociológica nos mostraría —como lo advierte Víctor Gómez Pin—, probablemente, que el término *cartesianismo* se halla lastrado por un rosario de connotaciones peyorativas. *Cartesiana* sería una disposición espiritual ávida de intolerable voluntad reduccionista: reducción de la naturaleza y de la vida a juego de fuerzas; reducción de la ley que rige la fuerza a combinatoria mecánica; reducción de la mecánica a coordinación geométrica; adscripción de la geometría a coordinación lineal...” (*Descartes. La exigencia filosófica*, Madrid, Ediciones Akal, 1996, p. 6).

veces en la literatura especializada “psicología popular” (*folk psychology*) o “psicología de sentido común”, un conjunto impreciso de ideas acerca de cómo estamos constituidos y funcionamos y que nos lleva a decir y a pensar que somos no solamente un cuerpo o un cerebro, sino también que tenemos pensamientos, estados de ánimo, sentimientos, creencias, intenciones, recuerdos, etcétera, que se despliegan en un medio no físico, nuestra mente. Además, suscribimos la mayor de las veces sin que se nos ocurra cuestionarla, la tesis o creencia que nuestra conducta, incluyendo la verbal, se explica por lo que nos ocurre internamente, reconociendo con ello que la mente tiene un rol causal respecto de la conducta.

De manera que resulta oportuno traer a colación el pensamiento de Descartes sobre estos problemas, en particular el dilema que, al decir de Popper, constituye el más difícil problema que se le ha planteado al pensamiento occidental: el problema mente-cuerpo (*The Self and its Brain. An Argument for Interaccionism*, 1977).

PRIMERA SECCIÓN

Origen del problema mente-cuerpo

Al comienzo de la Primera meditación, Descartes nos anuncia que el propósito que lo ha llevado a emprender la aventura intelectual de someter a revisión sus creencias es encontrar “alguna cosa firme y constante en las ciencias” (*Oeuvres IX-1:13*). Se trata de buscar el fundamento sobre el cual erigir el edificio del conocimiento¹⁰, fundamento que para él tiene que ser diferente de lo fundado. Es decir, si lo fundado consiste en un sistema de proposiciones científicas, se sigue que el fundamento no puede consistir en otro sistema de

10 En Descartes como en tantos pensadores modernos y contemporáneos es un lugar común representar el desarrollo del conocimiento científico en los términos de un edificio. Tal concepción acumulativa de la ciencia ha sido criticada fuertemente en la segunda mitad del siglo xx por diversos autores, entre los que destaca Thomas Kuhn (véase *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962).

proposiciones científicas. Tal fundamento se va a revelar, como lo veremos más adelante, como una realidad metafísica.

La empresa intelectual cartesiana puede compararse, siguiendo a Henri Gouhier (1978, p. 58), con un tratamiento de *shock* en el que se comete un infanticidio. Se trata de poner en acción una estrategia metodológica consistente en someter a una duda sistemática los principios en que se apoyan las verdades con que está equipado un adulto culto. Se trata de “eliminar al niño que todos llevamos dentro”.

Sin embargo, esta duda metódica no consiste en la vacilación que impide determinar si un conocimiento es verdadero o no, tampoco consiste en la negación de la verdad. Más bien exige someterse provisionalmente a la suposición de que es falso todo lo que sea dudoso. Con ello el análisis racional y desprejuiciado de las verdades adquiridas tendría que quedar garantizado. Es en este sentido de la expresión “duda metódica” que cabe hablar de escepticismo cartesiano (¡escepticismo metodológico y nunca ontológico!).

¿Hay motivos para dudar de las verdades adquiridas?, ¿se justifica realizar una epistemología de la certeza? Sabemos que Descartes en la Primera meditación responde afirmativamente a ambas preguntas: hay motivos para dudar de las verdades que provienen de la percepción sensorial aplicada a los objetos externos de tamaño medio, de la percepción de nuestro propio cuerpo y entorno inmediato, de la imaginación constructiva que se aplica a la síntesis de elementos (sean físicamente reales o no) y de los razonamientos acerca de entes matemáticos.

Mediante pruebas empíricas y otras que hoy llamaríamos “experimentos pensados o mentales”, Descartes va sucesivamente poniendo en duda, y en consecuencia falseando, las diferentes fuentes de las verdades. El punto máximo de la tensión escéptica viene representado por la hipótesis del genio maligno o, como se le ha

reformulado por parte del filósofo de la ciencia Hilary Putnam, del cerebro en una cubeta¹¹.

Cabe preguntar qué queda, epistemológicamente hablando, cuando incluso las relaciones necesarias entre entidades simples (matemáticas) que se dan entre los entes reales (por ejemplo, en la suma de dos ovejas más dos ovejas) o entre entes ficticios (tal como en la suma de dos fantasmas más dos fantasmas) son puestas en duda mediante esta hipótesis. Es decir, cómo escapar a la duda que se genera al admitir que un ser malévolo podría estar engañándome incluso cuando genero pensamientos matemáticos. La respuesta que ofrece Descartes es que “sin lugar a duda que yo soy, si él me engaña; y engáñeme cuanto quiera, que nunca conseguirá hacer que yo no sea nada en tanto yo esté pensando que soy algo” (*Oeuvres IX-1:19*). De manera que, continúa Descartes, “por último hay que concluir y tener por constante que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera toda vez que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu” (*Oeuvres IX-1:19*).

Descartes destaca en esta cita las expresiones “yo soy”, “yo existo”. Sin embargo, la versión estereotipada del principio cartesiano es “pienso, luego soy” (*cogito ergo sum*) y se encuentra, principalmente, en las obras de divulgación del pensador francés. En un

11 El espíritu malévolo cartesiano o el cerebro en un recipiente conectado a un computador putniano constituyen situaciones modélicas mediante las cuales se plantea el problema del realismo, esto es, la cuestión de si hay o no un mundo real externo (véase H. Putnam: *Razón, verdad e historia*. Tecnos, Madrid, 1988). Sin embargo, la semejanza debe manejarse con cuidado debido a que en el caso planteado por Putnam se trata de algo material, un cerebro, como condición para que el experimento mental funcione; no es así en el caso de Descartes como veremos. Por otro lado, existen otras maneras de plantear tal problema con modelos que incluso resulten más intuitivos o populares, tal es el caso del modelo que presenta Ulises Moulines en su ensayo “¿Es la vida sueño?”. Moulines utiliza el drama *La vida es sueño* de Calderón de la Barca como un fuerte alegato a favor del antirrealismo (sea el escepticismo o el solipsismo), en el que Segismundo, el príncipe polaco confinado desde su infancia a una torre remota por su padre el rey Basilio, concluye que su vida es totalmente un sueño. Véase *Dianoia, Anuario de Filosofía* (1992), vol. XXXVIII, 17-33.

largo pasaje del *Discours de la Méthode* escribe Descartes, a propósito del itinerario de la duda, lo siguiente:

Y finalmente considerando que hasta los pensamientos que tenemos estando despiertos nos pueden venir cuando dormimos, sin que ninguno en tal estado sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero inmediatamente después advertí que, mientras quería pensar de este modo que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y notando que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y tan segura, que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulos, como el primer principio de la filosofía que yo buscaba (*Oeuvres* VI: 32).

Ahora bien, la expresión proposicional de esta certeza no es, como puede constatarse por la propia aclaración de Descartes, en los *Principes de la Philosophie* y en la *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, un primer conocimiento. La proposición como tal presupone el conocimiento previo de las nociones que la constituyen (duda, pensamiento, existencia), pero por ser nociones autoevidentes y ulteriormente inanalizables quedarían fuera de la problemática de la certeza¹².

12

Al respecto escribe Descartes en los *Principes de la Philosophie*: “Y cuando dije que esta proposición: *pienso, luego soy*, es la primera y más cierta que se presenta a él que conduce sus pensamientos con orden, no negué por eso que sea necesario saber antes qué es pensamiento, certidumbre, existencia, y que para pensar es necesario ser, y otras semejantes. Pero puesto que éstas son nociones tan simples que ellas mismas no nos proporcionan conocimientos de ninguna cosa que exista, no juzgué que debieran ser aquí consideradas” (*Oeuvres* IX-2:29). Más revelador aún es el pasaje de *La Recherche*: “Ciertamente Epistemón, coincido con vos en que debemos saber qué es la duda, el pensamiento y la existencia antes de que podamos convencernos de la verdad de este razonamiento: *dudo, luego soy*, o, lo que es lo mismo, *pienso, luego soy*. Pero no vayáis a imaginar que tenemos que violentar y martirizar nuestro ingenio para saberlo, componiendo su definición por el género próximo y la diferencia específica. Esto es para los académicos que

Ya en su Respuesta a las Segundas Objeciones de sus *Méditations*, Descartes se vio en la necesidad de despejar las interpretaciones erróneas a que había dado lugar el principio *cogito ergo sum*. Se trataba fundamentalmente de precisar que no forma parte de un silogismo (entinema), en el que implícitamente se encuentre una proposición general del tipo “todo lo que piensa es”. El asunto es que cuando ponemos atención a lo que experimentamos en nosotros mismos con ocasión del *cogito*, solo nos encontramos con una *simplex mentis intuitis*, una simple inspección del espíritu o intuición y no con el despliegue de un razonamiento deductivo.

Ahora bien, ¿qué está implicado en el *cogito*? Con esta pregunta podemos indagar en los presupuestos metafísicos desde los que Descartes reflexiona sobre la naturaleza de lo mental. Para llegar a la respuesta hay que retomar lo que se le ha revelado intuitivamente: la certeza de que mientras duda no puede no ser algo. Pero también hay que dar un nuevo paso: deslindar la certeza de que se es algo de la ignorancia respecto de lo que se es (“*Qu’est-ce donc que j’ai cru être ci-devant?*” escribe Descartes en la Segunda meditación).

Aristóteles, en este punto no es un buen guía. No puede tratarse —según la definición aristotélica— de un animal racional, porque esto conlleva la tarea adicional de definir los conceptos de animal y racional, con lo que añadimos nuevas dificultades. Pero si se da crédito a la opinión de sentido común —insiste Descartes— pueden

gustan de disputar en las escuelas, pero quien desea examinar las cosas por sí mismo, y juzgarlas tal como las concibe, no puede ser de tan poco ingenio, ni tener tan pocas luces, que no conozca, cuando atiende a ello, qué son la duda, el pensamiento y la existencia, ni necesita aprender esas distinciones. Hay cosas que, cuando queremos definir las, las hacemos más oscuras, porque, siendo muy simples y claras, no podemos saberlas ni percibir las mejor que por sí mismas. Es más, quizás hay que añadir a los principales errores que pueden cometerse en las ciencias el error de los que quieren definir lo que solo puede ser concebido; y no son capaces de distinguir las cosas claras de las oscuras, ni discernir lo que, para ser conocido, exige y merece ser definido de lo que puede ser conocido mejor por sí mismo. Ahora bien, entre las cosas que son así de claras y se conocen por sí, pueden incluirse la duda, el pensamiento y la existencia” (*Oeuvres* X:523).

obtenerse una serie de datos acerca de la maquinaria corporal¹³, o bien acerca de actividades como andar, alimentarse, sentir y pensar que habitualmente se atribuyen al alma. Atribución que se hace sin reparar en lo que es el alma o que erróneamente se la concibe como teniendo sutiles propiedades materiales: como si el alma fuese un viento, una llama o un aire muy fino difundido por el cuerpo¹⁴.

Sin embargo, fiel al discurso cartesiano no podríamos concluir que lo que se atribuye al cuerpo puede formar parte del *cogito*. El genio maligno, como hemos visto, ha permitido negar la realidad del cuerpo. Entonces, ¿qué queda?, ¿qué es lo que está implicado en el *cogito*?, ¿qué es lo que no puede separarse de mí? Descartes responderá que esto es el pensar (*cogitare*), el pensamiento (*cogitatio*):

Ello es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo: eso es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara de pensar dejaría al mismo tiempo de ser o existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, por tanto, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón, términos cuya significación me era antes desconocido. Ahora bien, soy una cosa verdadera y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa (*Oeuvres IX-1:21*).

En este tan citado pasaje de las *Méditations*, Descartes introduce la tesis de que hay algo que sirve de sostén de los pensamientos. ¿Por qué no escribió que simplemente hay pensamientos?, ¿por qué

13 En la época de Descartes la hipótesis que identifica los cuerpos con las máquinas estaba afianzada. Podría decirse que formaba parte del acervo de creencias común a la comunidad científico-filosófica.

14 Aunque Descartes no da nombres al parecer se trataría de Homero, Anaxímenes y Diógenes de Apolonia, para quienes el alma es un aliento vaporoso y material. También apunta a Heráclito que identifica el alma con el fuego y a Hipócrates que considera que el alma es aire. Se trata de una alusión al materialismo griego primitivo que considera el alma como una substancia corpórea muy fina. Al respecto véase Popper y Eccles (1982, pp. 178-182).

no temporalizó el acto de pensar mediante la oración en gerundio ‘(yo) estoy pensando’?, ¿acaso tuvo la intención de mantener la distinción entre los inciertos objetos de la percepción sensible y la realidad innegable de los pensamientos?, ¿estaba obligado por la lógica interna de su discurso a escribir en primera persona para mantener tal distinción, ¿es el “yo pienso” un yo empírico, un yo trascendental o un yo de otra naturaleza?

Sin duda que intentar responder a todas estas legítimas preguntas sería una empresa colosal que rebasa los objetivos de este libro y que ya ha sido realizada por numerosos especialistas. Aquí nos basta con retener una pieza ontológicamente clave en esta breve reconstrucción del periplo intelectual llevado por Descartes en sus *Méditations*: la cosificación del pensar, esto es, la creencia de que hay una cosa o substancia que piensa.

Hablar de la substancia es hablar de la rica tradición metafísica que precedió a Descartes. “Toda cosa —escribe Descartes en la definición V de las Respuestas a las Segundas Objeciones— en la cual reside inmediatamente como en su sujeto, o por la cual existe algo que nosotros concebimos, es decir, cualquier propiedad, cualidad o atributo de la que tenemos en nosotros una idea real, es llamada Substancia” (*Oeuvres* IX-1:125).

Según esta definición la substancia es el sujeto de los predicados y es también la condición de existencia de los predicados. Ambos aspectos son de innegable tinte aristotélico. Se conectan con uno de los sentidos de la palabra “ousía”, el de *tóde ti* (substancia) y que Aristóteles viene a caracterizar (y no a definir) en el libro *Categorías* 5, 2a 11 de la siguiente manera: “Substancia, lo que así se llama de manera más propia, primaria y preferente, es aquello que ni es dicho de un sujeto ni está en un sujeto, como, por ejemplo, este hombre individual o este caballo individual”¹⁵.

15 El segundo sentido de “ousía” es el de esencia (*ti esti*). Esta dualidad de sentido es abordada por el estagirita en el libro Z de su *Metafísica*. (Cabe consignar que nos resulta difícil en esta lectura de la obra aristotélica precisar lo que es una interpretación nuestra y lo que es resultado de las excelentes enseñanzas recibidas en los

“Todas las demás cosas —continúa Aristóteles— o bien se dicen de las substancias primeras como sujetos, o bien están en ellas como sujetos” (*Categorías* 5, 2a 35). Así, por ejemplo, “animal se predica del hombre y también, por lo tanto, del hombre individual (puesto que, si no se predicara de ningún hombre individual, no se predicaría de ningún hombre en absoluto)” (*Categorías* 5, 2a 37). Pero la substancia no es solo el substrato de las determinaciones esenciales, también lo es de los accidentes: “Por otra parte, el color está en un cuerpo y, por consiguiente, en un cuerpo individual, pues si no estuviese en ningún cuerpo individual no estaría en ningún cuerpo en absoluto” (*Categorías* 5, 2b 1). Y es la substancia condición de existencia de sus predicados, pues “si las substancias primeras no existieran, sería imposible que existiese alguna de las restantes cosas” (*Categorías* 5, 2b 5)¹⁶.

Pero, para Descartes, la substancia es también el sujeto inmediato de cualquier atributo del que se tenga una idea real, entendiendo por “real” lo que percibimos de los objetos en su representación¹⁷.

años noventa por parte del profesor Pierre Aubenque en la Universidad del País Vasco).

16 En *Metafísica* Z, 31, 1028a, Aristóteles se refiere a la *ousía* como la primera de las categorías. Esta primacía es lógica (relativa al enunciado), gnoseológica o epistemológica (relativa al conocimiento) y cronológica (relativa al tiempo). Solo la primacía cronológica corresponde a la *ousía* en cuanto substancia y con ello se alude al criterio de la separación, de la existencia separada: la substancia puede existir sin los demás categoremas (predicados clasificados en categorías), pero éstos no pueden existir sin aquella. En cambio, la primacía lógica y gnoseológica corresponden a la *ousía* en cuanto esencia porque en el enunciado de cada cosa debe incluirse necesariamente la esencia, lo que la cosa es, y también para conocerla del mejor modo hay que saber qué es.

17 Descartes entiende ‘idea’ como “aquella forma de todos nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos” (definición II de las Respuestas a las Segundas Objeciones). Conviene tener presente también que este autor distingue entre las ideas consideradas en sí mismas y en cuanto representación de algo: “Pues dado que las ideas no son otra cosa que formas, y no están compuestas de materia, todas y cuantas veces se las considera como representando alguna cosa, no son tomadas materialmente, sino formalmente; y si las considerásemos, no en cuanto representan una u otra cosa, sino solo como operaciones del entendimiento, se podría en realidad decir que se las toma materialmente,

Este es el lado ya no metafísico sino gnoseológico o epistemológico de la definición cartesiana y constituye una novedad con respecto a su sentido griego y medieval: se trata de que si algo puede ser concebido de manera completa entonces se trata de la idea de una substancia o, como lo escribe él mismo en los *Principes de la Philosophie* I, 51: “cuando concebimos la substancia, concebimos solamente una cosa que existe de tal manera que no tiene necesidad más que de sí misma para existir” (*Oeuvres IX-2*, p. 47).

Sin embargo, Descartes se ve en la necesidad de introducir una distinción entre el sentido absoluto o estricto y el sentido relativo o laxo de la palabra “substancia”. El sentido estricto es el que corresponde a Dios, pues solo de la substancia divina cabe decir que su independencia respecto de otras substancias implica su existencia; en cambio, en el sentido laxo cabe admitir que Dios no es la única substancia, pues si lo fuera se estaría negando que hay substancias, la mente y la materia, en el ámbito de lo creado¹⁸.

La mente (o el espíritu) y la materia dependen de Dios y no pueden existir ningún momento si no están sustentadas y conservadas por la potencia divina, pero consideradas en sí mismas pueden ser pensadas y existir. Es, en este sentido, que les puede ser aplicada la denominación de substancia, aunque, con la salvedad, como hemos visto, de que “el nombre de substancia no es unívoco respecto a Dios y las creaturas” (*Principes de la Philosophie*, I, 51).

Hemos visto que para Descartes la mente (alma, razón, espíritu, entendimiento) es una substancia o cosa que piensa. Y una cosa que piensa es “una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (*Oeuvres IX-1*, 22).

Descartes tomó de la escolástica la distinción entre substancia y atributo y entre atributo y modo. El atributo es la propiedad

pero, entonces ellas no se relacionarían para nada con la verdad ni con la falsedad de los objetos” (*Oeuvres IX-1*:180).

18 Esa fue la consecuencia que más tarde llevó al *Deus sive Natura* de Baruch Spinoza.

esencial de la substancia que permite conocer a esta mediante aquella porque al percibir un atributo hay que concluir necesariamente que hay una substancia. Así el atributo de Dios es la perfección, del cuerpo la extensión y de la mente el pensamiento. La distinción que se haga entre substancia y atributo es solo una distinción de razón, pues el atributo se identifica realmente y es una misma cosa con la substancia.

En cambio, se distingue entre atributo y modo cuando reparamos que la propiedad esencial, el pensamiento, puede adoptar diversas formas o modos como el entendimiento, la imaginación, la voluntad, la sensación, la memoria; en cambio, los modos de la extensión, propiedad esencial de la materia, son la figura y el movimiento.

En síntesis, el atributo o propiedad esencial de la *res cogitans* o yo pensante es el pensamiento, donde ‘pensamiento’ (*cogitatio*) significa, según la definición de los *Principes de la Philosophie*, “todo lo que ocurre en nosotros estando conscientes, hasta donde hay en nosotros conciencia de esos hechos” (*Oeuvres IX-2, I, 9*). El pensamiento, la *cogitatio*, se coextiende con el ámbito de la conciencia. En otras palabras, si nos preguntamos qué modalidad de la conciencia se requiere para que un acto devenga *cogitatio*, la respuesta —tal como la ha propuesto Sergio Rábade— debería ser que “se requiere que caiga sobre él la conciencia inmediata, es decir, que podamos tener de él conciencia inmediata” (2006, p. 211). Esto abarca tanto a los modos de los actos cognoscitivos o de la *perceptio*, que serían el sentir, el imaginar y el entender, como a los modos de los actos volitivos o de la *volitio*, entre los que se encuentran el desear, el rechazar, el afirmar, el negar y el dudar. Remachando el clavo preguntémosnos una vez más: ¿cuándo entonces un acto se transforma en pensamiento? Respuesta: cuando de él se tiene conciencia inmediata.

SEGUNDA SECCIÓN

El dualismo interaccionista de la *res cogitans* y de la *res extensa*

Volvamos al punto en que Descartes formula el *cogito*. ¿Qué puede decirse del mundo externo, de la materia? Lo que se diga tendrá que venir del ejercicio del pensamiento. Pero este, el pensamiento, necesita ideas, las que en cuanto son ciertas maneras de pensar —esto es, cuando se las toma materialmente— no se diferencian entre sí y están circunscritas al ámbito de nuestra vida mental; pero en cuanto representan la realidad extramental, es decir, cuando son tomadas formalmente, se diferencian entre ellas.

Apoyado en la tesis, tan propia del pensamiento racionalista, de que la mente desde el primer momento de su existencia posee potencialmente ideas innatas claras y distintas, Descartes se pregunta qué idea innata, por su propia naturaleza, conlleva la afirmación de su correspondiente objeto. La respuesta, como sabemos, es que tal idea es la idea de Dios¹⁹.

El siguiente paso, una vez que se ha convenido en que Dios existe, es dar el salto al mundo sensible externo siguiendo la dirección inversa de Tomás de Aquino. En efecto el Aquinate, escribe Guillermo Fraile, “llega al conocimiento de Dios a través de nuestro conocimiento del mundo sensible, que reclama a Dios como su causa y razón de ser” (1978, tomo III, p. 521). En cambio, Descartes “no quiere asomarse al mundo exterior sensible sino después de tener la garantía de que ese conocimiento está respaldado por la veracidad divina” (p. 521).

La realidad objetiva de la idea de una substancia extensa, del cuerpo, viene garantizada por la veracidad de Dios, pues es Dios quien nos ha dado una fuerte propensión a creer que las ideas de las cosas sensibles proceden del mundo exterior. De lo que se sigue,

19 No entraremos en la discusión acerca de si las ideas innatas son potenciales o reales, cuestión muy importante en epistemología y psicolingüística. Tampoco haremos referencia a la argumentación cartesiana sobre la existencia de Dios, cuestión relevante en metafísica y teología.

argumenta Descartes en la Sexta meditación, que “no veo cómo se le podría disculpar de engaño, si en efecto esas ideas saliesen o fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corporales. Y, por lo tanto, es necesario reconocer que las cosas corporales existen” (*Oeuvres* IX-1:63).

Pero las cosas corporales no existen totalmente tal como se las percibe sensorialmente, dado que los sentidos —señala Descartes en una reiteración de su desconfianza inicial en la percepción sensorial como fuente de verdad— nos entregan, en muchos casos, una percepción oscura y confusa. Sin embargo, “hay que confesar que todas las cosas que concibo con claridad y distinción, es decir, hablando en general, todas las cosas que son incluidas en el objeto de la geometría especulativa existen verdaderamente” (*Oeuvres* IX-1:63).

Tenemos, entonces, por un lado, la substancia pensante, el yo consciente, y, por otro, la substancia extensa, el cuerpo. Pero, si tenemos a mano la definición de substancia que recogimos en *Principia* I, 51, ambas substancias serían independientes entre sí (aunque no de Dios) y, por tanto, son irreducibles entre sí. Este dualismo de substancia se apoya en lo que Descartes llama **distinción real**. Es decir, la que habría entre dos o más substancias y en la que se percibe que son realmente distintas porque podemos concebir clara y distintamente la una sin la otra (*Oeuvres* IX-2, Principes I, 60; *Oeuvres* IX-1, Secondes Reponses, Definition X).

El pensador cristiano, católico, surge, con toda su fuerza, al darle contenido a la conclusión anterior en los términos de que, si es posible tener una idea clara y distinta de sí mismo, en tanto substancia pensante y no extensa, y también tener la idea distinta del cuerpo como substancia extensa y no pensante, entonces “es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinto de mi cuerpo, y que puede ser o existir sin él” (*Oeuvres* IX-1:62).

Según lo anterior, la unión entre el cuerpo y la mente no es una unión esencial, porque a la esencia de la mente no pertenece el estar unida a un cuerpo. Y en el momento de la muerte el alma (el yo consciente) puede existir sin el cuerpo al cual estuvo unida, es decir, no fenece con este porque —escribirá al finalizar la Quinta Parte del *Discours de la Méthode*— “(...) ella es inmortal” (*Oeuvres* VI:60).

Pero ¿qué otro significado tiene la tesis de que la unión del cuerpo y la mente sea accidental?, ¿se agota el hecho de la unión accidental en la cuestión epistemológica de que podemos pensar a la mente y el cuerpo por separado, con estricto apego al criterio de certeza de la percepción clara y distinta, aun cuando empíricamente se nos aparecen unidas? Además del significado anterior y del significado metafísico que proclama la inmortalidad del alma, cabe tener presente lo que podríamos llamar los sentidos psicológico e institucional (o académico) de tal tesis. Es decir, las facultades implicadas respectivamente en el estudio de la mente, del cuerpo y de la unión del cuerpo y la mente; y, por el otro lado, las disciplinas que deben responsabilizarse del estudio de tales temas.

En una de las cartas enviadas por Descartes a Elizabeth, fechada el 28 de junio de 1643 (*Oeuvres* III:690), le menciona lo que aquí hemos llamado sentidos psicológico e institucional de la tesis de la unión accidental de la mente y el cuerpo. La figura esquemática de su respuesta es la tabla siguiente:

Tabla 1

OBJETO DE ESTUDIO	DISCIPLINA	FACULTAD
Mente o Alma	Metafísica	Entendimiento
Cuerpo o Materia	Matemática	Entendimiento e imaginación
Cuerpo - Mente	?	Sensaciones

La Tabla 1 abrevia el revelador contenido de esta carta:

el alma no se concibe más que por el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los movimientos también se pueden conocer por el entendimiento solo, pero mucho mejor por el entendimiento con el auxilio de la imaginación; y por último las cosas que pertenecen a la unión del alma con el cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento solo, ni siquiera por el entendimiento ayudado por la imaginación, pero se conocen muy claramente por medio de los sentidos (*Oeuvres* III:690)²⁰.

La relación cuerpo-mente o su unión no es un tema de estudio de ninguna disciplina, sino que es un hecho que se constata en la vida cotidiana con solo reparar en nuestras sensaciones y conversaciones habituales.

Sin embargo, no basta con indicar que la relación mente-cuerpo es un hecho constatable. El dualismo cartesiano es también interaccionista en el sentido que postula una interacción estrecha de tipo causal entre ambas sustancias. No fueron pocos los contemporáneos de Descartes que le hicieron la observación de que no es posible una interacción causal entre dos sustancias tan heterogéneas, especialmente si una de ellas, la mente, no ocupa lugar en el espacio²¹.

20 Es altamente probable que Descartes concibe la cooperación entre el entendimiento y la imaginación en el estudio de la *res extensa* porque tenía a la vista su geometría analítica. En ésta se hace una traducción de las propiedades de las figuras al lenguaje del álgebra. Cabe mencionar que, en fisiología, esto es en la explicación de la mecánica corporal, Descartes, construyó una fisiología especulativa que, en parte, fue claramente errónea. Sin embargo, a su favor se puede mencionar su descubrimiento del movimiento reflejo. Para un estudio de estos temas en Descartes, véase: P. Laín Entralgo (1991), *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa Calpe, Madrid; D. Papp (1975), *Ideas revolucionarias en la ciencia*, Editorial Universitaria, Santiago, tomo I; Ch. Sherrington *Man and his Nature* (1940), Cambridge University Press, London.

21 Entre ellos Elizabeth de Bohemia, amiga de Descartes y a quien escribe la carta recién mencionada.

La historia posterior de este problema legado por Descartes, el llamado problema mente-cuerpo o mente-cerebro, prueba que a la constatación debe seguir una explicación del cómo se produce la relación entre la mente y el cuerpo. Ni el genio de Spinoza (1632-1677), con su monismo que concibe al alma y el cuerpo como dos aspectos de una misma realidad, ni el de Leibniz (1646-1716) o de Malebranche (1638-1715), con la doctrina que proclama el paralelismo absoluto del alma y el cuerpo, pudieron superar el vacío explicativo generado por Descartes.

Que la influencia cartesiana ha sido determinante en el desarrollo de la ciencia y la filosofía moderna y contemporánea es una verdad trivial. En particular su impacto en la psicología ha sido determinante, al punto que podría decirse que la historia de esta ciencia es la historia del “péndulo cartesiano”. Hubo momentos en que el objeto de estudio de la psicología nos recuerda a la *res cogitans* cartesiana, tal como ocurrió durante el largo reinado de la psicología introspectiva y mentalista; otros, en cambio, nos llevan a la *res extensa*, como ocurrió al emerger la psicología conductista.

TERCERA SECCIÓN

La antropología cartesiana y el problema de las otras mentes o cómo sé que los demás no son meros autómatas

Si bien Descartes y Galileo estuvieron a la vanguardia de la revolución científica experimentada en el siglo XVII, la que allanó el camino para que más tarde tuviésemos una ciencia, especialmente una física tal como la conocemos hoy, no deja de ser sorprendente que Descartes consideraba que es uno y el mismo individuo el que se hace preguntas científicas, metafísicas, antropológicas, epistemológicas, teológicas y, por supuesto, ordinarias o de sentido común.

Como vimos en la carta dirigida a Elizabeth el 20 de junio de 1643, ese individuo, él mismo en realidad, se aplica mediante el

entendimiento puro al estudio metafísico del alma; pero también emplea el entendimiento puro con apoyo en la imaginación, cuando matemáticamente (geoméricamente) da cuenta de lo material. El tiempo consumido en esas tareas, sin embargo, es ínfimo comparado con el tiempo que se consume en el tráfigo de nuestra vida cotidiana tan atada a las conversaciones ordinarias y a las sensaciones, únicas vías con la que se aprende a concebir la unión del cuerpo y el alma.

Es en esta diversidad de intereses del individuo tomado en su conjunto donde surge un nuevo problema, el desafío de justificar racionalmente la creencia que tenemos en que estamos rodeados por otros seres auténticamente humanos, es lo que solemos llamar “el problema de las otras mentes” o “el problema de la condición humana del otro”.

Si bien el tener que justificar racionalmente nuestra creencia en que no estamos solos en el mundo resulta, a primera vista, desconcertante, cabe eso sí constatar que, en nuestra cultura de la imagen, especialmente de la imagen cinematográfica y televisiva se nos ha hecho familiar la figura de seres carentes de toda humanidad, de vida consciente, maltrechos, a los que llamamos zombis. Estos muertos que caminan hoy, como ayer lo fueron los robots y anteayer los monstruos que salieron de la pluma de los escritores románticos del siglo XIX como Mary Shelley (1797-1851)²², por ejemplo, nos hacen más cercano lo que en una visión inmediatista y superficial pareciera un típico pasatiempo de filósofos como Descartes.

22

Su famosa novela *Frankenstein o el moderno Prometeo* y llevada al cine tantas veces con distintos nombres fue publicada en 1818. Ha llegado a ser un clásico y como tal permite una lectura compleja en la que podemos reconocer la culminación de la filosofía natural de la época moderna que, tomando saberes y prácticas provenientes de la química, la física, la biología y la medicina, le permite a su autora concebir un ser de ficción creado de partes informes unidas y estimuladas eléctricamente. Se trata de un monstruo que alcanza a tener conciencia de sí, de su soledad y de un trágico destino.

Pero Descartes en cuanto metafísico se instala en la intimidad de su yo pensante e imagina, como lo hemos visto en las páginas precedentes, que el mundo externo está constituido por la *res extensa*, objeto que define el campo de la físico-matemática y cuya realidad queda asegurada por la veracidad de Dios. Pero, aunque el hombre Descartes (y no el metafísico) pueda decir de sí mismo que por las sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, aprende que está en un cuerpo no solo como un marinero en su nave, sino también formando una íntima unidad con él²³, no puede decir lo mismo con respecto a la condición humana del otro porque al hombre Descartes le ha suplantado el metafísico. De manera que la realidad del otro viene a ser cuerpo cosificado, desnaturalizado, mera máquina, cuerpo semoviente, como resultado de contemplarlo abstrayendo el cuerpo en cuanto cuerpo de la total realidad que se presenta a los sentidos.

Pero los animales son también cuerpos semovientes, de forma que se plantea la necesidad de saber si estos cuerpos deben su movimiento a alguna causa mecánica o a la voluntad de una mente libre y pensante. Entonces, ¿cómo enfrenta Descartes este problema? Por un lado, recurre a un experimento mental consistente en imaginar un contra-Robinson, como diría Pedro Laín Entralgo (1988, p. 37); por otro lado, se pone en la situación hipotética de quien ante un objeto que se mueve y de figura antroipoide tuviese que decidir si se trata de un hombre genuino o de un artefacto mecánico. Veamos cada caso:

23 Como sabemos, de Platón viene la metáfora de la relación entre el alma y el cuerpo como si fuera la relación entre un piloto y su navío. Descartes en la sexta meditación escribe: “yo no estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, además, de eso, estoy muy íntimamente y tan confundido y mezclado con él que constituimos solo una cosa” (*Oeuvres* IX-1, p. 64). Si solamente se tratara de una relación como la del piloto y su navío —como por ejemplo cuando aquél percibe visualmente que algo choca con el barco— entonces, razona Descartes, tendríamos que negar que somos capaces de sentir dolor cuando nuestro cuerpo está herido y admitir que solo somos capaces de percibir intelectualmente esa herida. Como esto no es lo que ocurre, hay que convenir en que hay un fuerte vínculo entre el alma y el cuerpo.

- (a) El contra-Robinson cartesiano es lo opuesto al Robinson de Daniel Defoe, no se trata de un individuo inserto en una sociedad carente de otros seres humanos, más bien se trata de un individuo inserto en una sociedad sin animales (una sociedad azoica). Pero si suponemos que este contra-Robinson ha construido (o ayudado a otros hombres a construir) autómatas con figura antropoide y zooide que imitan en todo lo que es posible a lo que figuran, nos encontraríamos con la cuestión doble de que tendría que distinguir entre los autómatas antropoides y los hombres reales y, adicionalmente, distinguir entre los autómatas zoides y los animales verdaderos si ocurriera que por azar penetrase alguno de estos últimos en esa sociedad azoica y se pusiera al alcance de su vista. ¿Cómo sale Descartes de ambas dificultades?

Para la primera cuestión argumenta que lo que distingue a un hombre verdadero de un autómata antropoide es “el uso creativo del lenguaje” (la expresión es de Chomsky), es decir “la facultad que tiene el hombre de formar nuevas expresiones que manifiesten nuevos pensamientos y que sean apropiadas para nuevas situaciones”²⁴. Y también la razón en cuanto instrumento universal apropiado para responder adecuadamente a cualquier situación independientemente de limitaciones orgánicas o mecánicas.

Para el segundo problema Descartes se fija en que la conducta animal carece de los rasgos anteriormente mencionados (facultad lingüística y razón), de modo que nada impide concluir a este contra-Robinson en lo que toca a los animales auténticos “que serán autómatas, quienes, siendo compuestos por la naturaleza, serán incomparablemente más acabados que ninguno de los que anteriormente él mismo había hecho” (carta “A*** marzo de 1638 en *Oeuvres* II, p. 41). Es decir, aun cuando la obra de la naturaleza y la

24 N. Chomsky: *Lingüística cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamiento racionalista*, Madrid, Gredos, 1988, p. 18 (versión original en inglés: *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalism Thought*, New York, Harper & Row Publishers, 1966).

obra del hombre se distinguen por el mayor grado de perfección de la primera sobre la segunda, pueden hipotéticamente identificarse el animal y la máquina al no haber una diferencia esencial entre ambos²⁵.

- (b) ¿Es un ser humano lo que veo o es solo un mecanismo muy complejo se pregunta Descartes? Esta pregunta es filosóficamente pertinente porque en ella se ventila la radical soledad del yo cartesiano, la necesidad de establecer un puente filosóficamente viable con los demás hombres —aunque—, claro está, este puente se da de hecho en la experiencia prefilosófica.

Una vez más Descartes recurre a la presencia (o ausencia) del lenguaje para afirmar (o negar) la condición humana del otro. Esta capacidad de usar creativamente el lenguaje no tiene que ver en lo esencial con determinados órganos fisiológicos internos (faringe, cuerdas vocales), pues las urracas y los loros, señala Descartes, pueden articular palabras sin que ello signifique que hablan como humanos, es decir que piensan lo que emiten. En cambio, escribe Descartes en el *Discours de la Méthode*, “los hombres que habiendo nacido sordos y mudos, estando privados de los órganos que a los otros sirven para hablar, tanto o más que las bestias, tienen la costumbre de inventar ellos mismos algunos signos por medio de los cuales se hacen entender a aquellos que, estando habitualmente

25 El fuerte mecanicismo cartesiano supone que un organismo es el conjunto de sus partes (como una máquina-fuente es el conjunto de ruedas, tubos, válvulas, etc.), que la naturaleza del organismo está determinada por sus partes y la disposición de estas, que el organismo puede ser descompuesto y por tanto analizado, que la comprensión de la actividad y propiedades de un organismo vivo se alcanza, en principio, cuando se tiene conocimiento de sus partes, de su disposición y de sus movimientos que han de obedecer a los principios de inercia, de acción y reacción y del movimiento rectilíneo.

con ellos, tienen tiempo de aprender su lenguaje” (*Oeuvres* VI, pp. 57-58)²⁶.

Tenemos entonces que, para Descartes, como también mucho antes para Aristóteles, la natural comunidad entre humanos se establece mediante la palabra. Pero la novedad del primero con respecto al segundo consiste, como lo ha precisado Laín Entralgo, en lo siguiente:

Para Aristóteles y para todos los griegos, la locuacidad natural del hombre —su física condición de animal locuaz— afecta tanto y tan primariamente al *skhéma* de su cuerpo como a su alma o *psykhé*. Para Descartes no, porque hay cuerpos no humanos capaces de proferir palabras bien articuladas (animales locuaces, autómatas), y porque el espíritu del hombre puede “hablar” a través de signos no verbales. La específica y pertinente locuacidad del ser humano no radicaría coesencialmente en el cuerpo y el alma, sino en el espíritu pensante que mediante el cuerpo se expresa. Este, el cuerpo, no parece ser expresión y realización viviente de una forma substancial, sino mero instrumento fungible de la relación entre un yo cogitante y el mundo exterior (1998, p. 40).

Para sintetizar lo dicho sobre la manera en que Descartes enfrenta la cuestión de justificar su creencia en que no está solo en el mundo, sino que rodeado por otros seres humanos, se obtienen los siguientes argumentos:

26 Descartes estaba lejos de discurrir como lo haría un lingüista actual a la hora de plantearse la cuestión de si hay o no propiamente facultad lingüística en los animales. André Martinet y Émile Benveniste, por ejemplo, al analizar el baile de las abejas estudiado por Karl von Frisch y la voz de los cuervos por Philippe Gramet, concluyen que en los dos casos no hay propiamente lenguaje sino códigos de señales. No hay un lenguaje articulado, lo que hay es más bien una fijeza del contenido, la invariabilidad del mensaje, la referencia a una sola situación, un enunciado indescomponible y una transmisión unilateral. En suma: no hay lenguaje en organismos no humanos.

- Yo (Descartes) soy un yo pensante y mis pensamientos los pongo de manifiesto incluso cuando no hay un estímulo externo identificable; por otro lado, tengo ante mí un cuerpo que con sus palabras y actos responde apropiadamente (con sentido) a todo lo que le digo. Por lo tanto, hay que concluir que en ese cuerpo hay un yo pensante semejante al mío que controla esas palabras y esos actos²⁷.
- El asunto es averiguar si en la conducta humana hay algo específico, aunque se trate de una conducta muda. Es un hecho que los autómatas antropoides pueden realizar acciones tan bien o mejor que los humanos genuinos, pero “fallarían infaliblemente en otras” escribe Descartes en el *Discours de la Méthode* (*Oeuvres* VI, p. 57). Este hecho pone en evidencia que “no actúan por conocimiento, sino solamente por la disposición de sus órganos” (*Oeuvres* VI, p. 57). De manera que el autómata antropoide (como también el animal) falla al no saber hacer aquello para lo cual no está anatómica y mecánicamente dispuesto; en cambio el hombre, aunque a veces actúe erróneamente, es capaz —en principio— de conducirse adecuadamente en toda situación. En consecuencia, es necesario convenir que en la conducta humana está operando un

27

Este es el famoso argumento analógico y que ha sido comentado y criticado por muchos filósofos como Max Scheler, José Ortega y Gasset, John Stuart Mill, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Alfred Ayer, Paul Churchland, etcétera. Las críticas son de distinto tipo, como cuestionar la generalización inductiva de que estoy rodeado por otros seres pensantes a partir de un solo caso, el mío propio; desmontar los supuestos que están operando en el argumento por analogía como lo es la doctrina del acceso privilegiado y directo a nuestras propias vivencias y experiencias, etcétera. Una objeción de mucho peso nos parece que es la siguiente: la observación que se hace de un cuerpo ajeno que realiza movimientos expresivos similares a los de uno, solo permite concluir que uno se topa con su otro yo, con su alter ego, pero no con un auténtico otro yo. Lo que está en discusión no es cómo se llega a admitir la existencia de determinadas vivencias que no son de uno, sino cómo llegamos a admitir la existencia de una auténtica otra mente para la cual esas vivencias son suyas y no nuestras. Un breve comentario sobre este asunto se encuentra en M. Díaz: “Descartes, el problema de otras mentes y el argumento por analogía” en *Filosofía, educación y cultura*, 2001-2002, N° 6, pp. 39-53.

instrumento universal, la razón, que es de naturaleza supraorgánica e inmaterial “que puede servir en toda clase de circunstancias” (*Oeuvres* VI, p. 57).

Bien, se ha examinado cómo surge el problema mente-cuerpo en la obra de Descartes y también cómo dicho problema se conecta con el problema de las otras mentes. Para terminar este primer capítulo presentaremos con fines estrictamente pedagógicos una taxonomía de las diversas “soluciones” que se han dado al problema mente-cuerpo, clasificación que se ha tomado y actualizado de lo que al respecto ha dicho Mario Bunge²⁸.

Puede señalarse que hay dos grandes respuestas, el monismo y el dualismo psicofísico, cada una de las cuales admite diversas formas. Examinemos tales respuestas:

Monismo psicofísico

- a. Monismo espiritualista: idealismos, pampsiquismo y fenomenalismo; sostenido por autores tan diversos como Georg Hegel, George Berkeley y Ernst Mach y que puede resumirse, admitiendo las diversas acepciones que admite la palabra “mental” o “espiritual” en estos pensadores, en la expresión: todo es mental (o espiritual).
- b. Monismo neutral: Baruch Spinoza, William James y Bertrand Russell han sostenido que “la mente y el cuerpo son manifestaciones de una substancia única e incognoscible”.

28 Mario Bunge en varias obras suyas presentó esta taxonomía que cubría hasta los años 90. Véase *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, Tecnos, Madrid, 1985; *Filosofía de la psicología*, Ariel, Barcelona, 1988 (escrito con Rubén Ardila).

- c. Conductismo lógico o analítico (o conductismo radical): Gilbert Ryle y John Wisdom se inclinan por la tesis de que los estados mentales son propiedades disposicionales que se exhiben en el comportamiento.
- d. Teoría de la identidad tipo-tipo (fisicalismo de tipos o teoría del estado central): entre sus precursores están Thomas Hobbes, Julien La Mettrie y entre sus cultores contemporáneos destacan el neopositivista Herbert Feigl y los materialistas australianos Ullin Place, Jack Smart y David Armstrong. Su carta de presentación es que los diversos tipos de estados y procesos mentales son idénticos con diversos tipos de estados y procesos físicos en el cerebro.
- e. Teoría de la identidad instancia-instancia: su versión más conocida es el monismo anómalo de Donald Davidson que sostiene que la identidad entre la mente y el cerebro es la identidad no entre los diversos tipos de estados mentales con los diversos tipos de estados físicos en el cerebro, sino entre instancias o casos de ellos y, además, infiere que no es posible generar leyes psicofísicas.
- f. Teoría de la identidad de rol causal o funcionalismo (informativismo): esta es la postura de Hilary Putnam en su primera época, de Jerry Fodor, David Lewis, etc. Y se caracteriza por considerar que el rasgo esencial de todo tipo de estado mental es el conjunto de relaciones causales que mantiene con: (i) los efectos ambientales sobre el cuerpo, (ii) otros tipos de estados mentales y (iii) la conducta del cuerpo. Esta postura coincide con el desarrollo del modelo computacionalista en las ciencias cognitivas.
- g. Materialismo eliminativo: inicialmente sostenido por Richard Rorty, Paul Feyerabend y Willard Van Orman Quine y finalmente consolidado por Paul Churchland y Patricia Smith. Se resume en que no hay nada que sea mental y decir lo contrario sería un

residuo de nuestra manera no científica de hablar de lo mental. Este enfoque coincide con un nuevo modelo en las ciencias cognitivas, el modelo conexionista o de redes neuronales.

- h. Materialismo emergentista: anticipado por Denis Diderot, Charles Darwin, Santiago Ramón y Cajal y sostenido por autores más recientes como Donald Hebb, Daniel Bindra, Mario Bunge, John Searle, José Ferrater Mora y los representantes de la epistemología evolucionista o teoría evolucionista del conocimiento (Konrad Lorenz, Gerhard Vollmer, Rupert Riedl, etc.). La tesis común a estos autores es que la mente es una propiedad emergente del cerebro.

Dualismo psicofísico

- a. Dualismo de sustancias o interaccionista: su versión más influyente ha sido la de Descartes, para quien la mente y el cuerpo son sustancias cualitativamente diferentes que interactúan entre sí.
- b. Paralelismo psicofísico (armonía preestablecida, occasionalismo): enfoque que han sostenido Gottfried Leibniz, Nicolás Malebranche, Wilhelm Wundt y el joven Sigmund Freud. Según estos, la mente y el cuerpo van en paralelo o en sincronía.
- c. Dualismo interaccionista emergentista: reformulación parcial del dualismo cartesiano de la mente y el cuerpo sobre la base de una ontología pluralista (trialismo) y una interpretación no materialista de la investigación empírica del cerebro. Es el punto de vista de Karl Popper y John Eccles y se condensa en que la mente inmaterial (o el yo autoconsciente) y el cerebro (específicamente los módulos abiertos del hemisferio izquierdo) interactúan.

- d. Dualismo de propiedades (epifenomenismo, supervenientismo): punto de vista al que se adhieren diversos autores como Thomas Huxley, C.D. Broad, Alfred Ayer y muy recientemente Jaegwon Kim y David Chalmers. Consideran que las propiedades cerebrales producen o causan las propiedades mentales, las que a su vez no reaccionan sobre las propiedades cerebrales.

Casos aparte nos parece que deberían considerarse las posturas de autores como Pedro Laín Entralgo (estructurismo) o la de Colin McGinn y Thomas Nagel (agnósticos o místéricos) que coinciden en la tesis de que lo mental, en particular la naturaleza de la consciencia, nunca podrá ser explicada por constituir un misterio absoluto. Por su parte la figura de Ludwig Wittgenstein presenta también un desafío a cualquier taxonomía, pues la publicación de diversas obras suyas en los últimos decenios dejó obsoleta la clasificación que se hacía de él como un conductista lógico —más bien mitigado— a partir de la lectura exclusiva de sus *Investigaciones filosóficas*²⁹.

29 Entre estas obras se cuentan las que fueron apuntes de sus estudiantes (P. T. Geach, K. J. Shah y A. C. Jackson: *Lecciones de Filosofía de la Psicología 1946-1947*; L. Wittgenstein: *Ocasiones filosóficas 1912-1951*); las que fueron en realidad notas o pensamientos más o menos sueltos: *Zettel*; conversaciones con discípulos destacados (Ludwig Wittgenstein, Oets Kolk Bouwsma: *Wittgenstein: Conversations 1949-1951*); textos escritos por Wittgenstein para ser publicados pero que no quedaron completamente terminados: *Gramática filosófica*, *Observaciones filosóficas* y también, por supuesto, el sorprendente *Escrito a máquina*.

SEGUNDO CAPÍTULO

La crítica a la tradición cartesiana en el contexto del giro lingüístico: Gilbert Ryle y el conductismo filosófico

Introducción

Las dos principales obras que se publicaron a mediados de la pasada centuria y que dicen relación con lo que llamamos filosofía de la mente y filosofía de la psicología son, sin duda, *The Concept of Mind* (1949) de Gilbert Ryle y las *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* (1953) de Ludwig Wittgenstein³⁰. Ambas son expresión de la llamada filosofía analítica del lenguaje ordinario o natural. Pero si bien *The Concept of Mind* es la expresión de una acabada filosofía de la mente y de la psicología —como también, aunque en menor grado un texto de epistemología—, no puede decirse lo mismo de las *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Esta última es primariamente una obra de filosofía del lenguaje y, secundariamente, de filosofía de la mente, de la psicología e incluso de metafilosofía y filosofía de las matemáticas.

30 Cabe mencionar que el maestro de Wittgenstein en Cambridge, Bertrand Russell, había publicado en 1918 *The Principles of Mathematics*, obra que resultó un éxito de ventas como la mayoría de los libros de él que no eran excesivamente técnicos, pero este libro y los temas ahí tratados quedaron eclipsados por las obras de Ryle y Wittgenstein. También ayudó a ello que el mismo Russell fue cambiando sus teorías y tesis en la medida que su pensamiento filosófico fue evolucionando. Al respecto son esclarecedoras las obras de Russell: *Portraits from Memory and Other Essays*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1956; *My Philosophical Development*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1959.

Sin embargo, la importancia que ha logrado entre los estudiosos de Wittgenstein el famoso y extenso argumento en contra del lenguaje privado, centro de su compleja visión sobre lo mental, amerita que aquí le dediquemos nuestra atención a ambos pensadores por separado, cada uno con su capítulo, intentando argumentar no tanto los puntos de concurrencia de ambos pensamientos como sí de los aspectos en que divergen.

Pero, a manera de una breve antesala a la visita que haremos a las filosofías de Ryle en este capítulo y a Wittgenstein en el próximo, diremos algo muy breve sobre el contexto en que se insertan.

1. En primer lugar, cabe tener a la vista que la obra de ambos surge y se enseña en un ambiente intelectual esencialmente anglosajón, en el que el giro lingüístico impone como método o estrategia filosófica darle forma lingüística a los problemas que tradicionalmente han preocupado a los filósofos. De manera que, a esta filosofía lingüística o analítica, se la puede caracterizar como la concepción de que los problemas filosóficos, si no todos al menos la mayoría de ellos, son esencialmente lingüísticos y, en consecuencia, para resolverlos (o, mejor dicho: disolverlos) hay que analizar el lenguaje en que se formulan tales problemas³¹.
2. El análisis del lenguaje como método o estrategia tiene un pasado glorioso. Por ejemplo, se puede adjudicar a las dos cumbres de la filosofía antigua, Platón y Aristóteles, el empleo del método o estrategia del análisis del lenguaje. Recordemos las agudas observaciones del primero en el libro X de *La República* (*Obras completas de Platón*, 1946) acerca del rasgo profundo que muestran los nombres comunes (“árbol”) o los adjetivos (“agudo”) al aplicarse con el mismo sentido a un conjunto extenso de cosas

31 Algunos asuntos debatidos durante parte de la segunda mitad del siglo xx, y que no consideramos aquí, es si el estudio del lenguaje en el que se ventilan los problemas filosóficos es o no la única herramienta filosófica y si el lenguaje debe ser el único objeto de la filosofía.

individuales diferentes. Según Platón esto es posible debido a que hay la correspondiente entidad nombrada por el término general (la Idea-árbol o la Idea-agudeza) a la cual pertenecen cada una de las cosas individuales. Y en lo que toca al segundo, Aristóteles, en el libro VI de la *Metafísica* afirma que “ser” se dice de muchas maneras, o en el libro VII, 25-35 (V. García Yebra, ed., *Metafísica de Aristóteles*, 1987), donde plantea el estagirita que no usamos los verbos más que en conexión con sujetos (“serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano”), concluyendo que las sustancias son ontológicamente más fundamentales que las acciones.

¿Qué podemos obtener como moraleja de los puntos 1 y 2 recién mencionados? Respuesta: que la estrategia o método filosófico consistente en darle forma lingüística a los problemas filosóficos no es, si somos cuidadosos con la historia del pensamiento filosófico, una novedad absoluta aportada por la filosofía anglosajona del siglo xx. Lo interesante es preguntarse cuál fue la razón (o razones) de que esta estrategia se tornara central en el pensamiento anglosajón del siglo pasado. Responder a esto es un gran desafío: se trata de intentar comprender los fundamentos en los que descansa la filosofía de autores como los que vienen a continuación.

PRIMERA SECCIÓN

Ryle en contra de la teoría oficial de la mente o el dogma del fantasma en la máquina

Ryle y Wittgenstein con sus respectivas obras, *The Concept of Mind* (1949) y *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* (1953), pusieron contra la pared la tradición cartesiana. Los pormenorizados análisis del lenguaje de lo mental de cuño cartesiano por parte de ambos no han logrado replicarse en profundidad,

detalles, y distinciones conceptuales. Otro asunto es la evaluación que se haga de las posturas epistemológicas y ontológicas de ambos. Es una tesis nuestra que la clasificación de ambos como conductistas lógicos no se sostiene, al menos en el caso de Wittgenstein³² nos parece muy desacertado adjudicarle alguna forma de conductismo, especialmente si se tiene a la vista que este nos remite a alguna forma de materialismo ontológico. Esperamos entregar los fundamentos de nuestra conjetura en la segunda sección de este capítulo.

La teoría oficial de la mente (o también “el dogma del fantasma en la máquina” según la expresión que hizo famosa Ryle), si bien tiene en Descartes a su principal responsable intelectual, también se fue configurando por una serie de factores culturales e históricos. Al respecto escribe Ryle:

La teología de la Escolástica y de la Reforma modelaron el intelecto de los científicos, filósofos, clérigos y hombres comunes de su época. Las teorías estoico-agustinianas referentes a la voluntad fueron incorporadas en las doctrinas calvinistas del pecado y la gracia. Las teorías platónicas y aristotélicas sobre el intelecto conformaron las doctrinas ortodoxas sobre la inmortalidad del alma. Lo que hizo Descartes fue reformular en el nuevo idioma de Galileo, las doctrinas teológicas del alma que prevalecían en su época. La privacidad teológica de la conciencia se transformó en privacidad filosófica; el mito de la predestinación reapareció como el mito del determinismo (1967, p. 25).

La doctrina oficial de la mente viene a ser una doctrina en la que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Descartes habría hablado acerca de la mente con un lenguaje negativo, es decir, con

32 Elizabeth Ascombe, albacea de Wittgenstein junto con George Henrik von Wright, y por cierto gran especialista en el pensamiento del austriaco, ya tempranamente advertía sobre la inconveniencia de adjudicarle alguna forma de conductismo. Sin embargo, la advertencia de ella parece no haber hecho mella en muchos de los comentaristas de Wittgenstein que suelen destacar el conductismo analítico, lógico o filosófico de él. Véase: E. Anscombe: “Filosofía analítica y espiritualidad del hombre”, *Anuario Filosófico*, 1980, vol. 1, pp. 27-39.

un lenguaje en que la mente es una entidad no-espacial (aunque sí temporal), no sería públicamente observable y se la explicaría por misteriosas leyes no-mecánicas. Este lenguaje recogería las mismas categorías o conceptos generales que a Descartes le resultaron útiles en su descripción y explicación del mundo físico. Se trataría entonces de las categorías de cosa o substancia, de atributo, de causa y efecto, de estado y cambio. De manera que, así como Descartes concibió el mundo físico mecánicamente y ordenado según estas categorías; análogamente el mundo de la mente vino a ser para él como un fantasma en la maquinaria corporal (la mente sería una entidad paramecánica). De esta manera fenómenos psíquicos tan habituales como tomar una decisión y realizarla, vino a representarse conceptualmente como si se tratara de la relación causal entre una cosa mental, la *res cogitans*, y una cosa física, la *res extensa*.

Esta manera cartesiana de representarnos los fenómenos psíquicos y que indudablemente forma parte de lo que llamamos “psicología popular o de sentido común” (*folk psychology*) es, según la famosa tesis planteada por Ryle, un error categorial.

El libro mismo de Ryle no es generoso en aclarar lo que es *stricto sensu* un error categorial, es decir, no hay una definición propiamente tal, pero sí varios ejemplos de errores categoriales. Para esclarecerlo hay que ir más allá de *The Concept of Mind*, que viene a ser el ámbito (el de la filosofía de la mente y de la filosofía de la psicología) en el que Ryle aplicó drásticamente su concepción de las categorías³³.

¿Qué es, entonces, en sentido estricto un error categorial?, ¿qué hacemos cuando categorizamos? Veamos: cuando se categoriza, es decir, cuando se pone orden en el lenguaje, lo que se ordena son conceptos o factores de proposición (*proposition-factors*). Estos no son entidades propiamente tal, en consecuencia, no es legítimo

33 Seguimos en lo esencial la exposición y comentario que hacemos del tema de las categorías en Ryle en nuestro artículo “Acceso privilegiado, juegos de lenguaje y formas de vida: Ryle y Wittgenstein” (en: A. Tomasini, coordinador, *Wittgenstein en español III*. México, 2012).

preguntar ¿cuántos factores de proposición o conceptos hay?, ¿son mentales?, ¿son entidades ideales o platónicas? La verdad, escribe Ryle, en su artículo “Argumentos filosóficos”, es que “lo que denominamos ideas o conceptos son abstracciones de las familias de proposiciones de las que son factores o rasgos comunes; hablar de una idea dada es hablar resumidamente de la familia de proposiciones que se parecen entre sí respecto de este factor común”, contenido en el libro de Alfred Ayer, *El positivismo lógico* (1965, p. 336)³⁴.

Para categorizar, esto es, para ordenar los conceptos, Ryle introduce en su artículo “*Categories*”, contenido en *Logic and Language*, de Antony Flew (1965) algunas nociones técnicas como las de “estructura de proposición” y “signo de brecha”. Con la primera se podría expresar lo común a una serie de proposiciones. Así, por ejemplo, con la estructura de proposición “X es sabio” se expresa lo común en las proposiciones “Sócrates es sabio” y “*Plato sapiens est*”. Con la segunda, notificaríamos la brecha o vacío que encontramos en la estructura de proposición. De manera que “X”, “fulano de tal” serían casos de signos de brecha.

Una tesis importante de Ryle en esta teoría de las categorías es que los conceptos (o factores de proposición) se agrupan en dos clases disyuntas: una que contiene a los conceptos que colocados en el signo de brecha originan proposiciones verdaderas o falsas; la otra, en cambio, daría origen a proposiciones ni verdaderas ni falsas, sino que absurdas. En el ejemplo dado de estructura de proposición “X es sabio”, se sugiere que el signo de brecha “X” puede ser completado por un nombre, un pronombre o una descripción. Es decir, llevados por criterios exclusivamente gramaticales en el sentido habitual que entendemos “gramática”, esto es como el conjunto de reglas para el buen uso del lenguaje, se podría construir una proposición absurda como “lunes es sabio”. En consecuencia, sostiene Ryle, “los posibles complementos no deben ser solo de ciertos tipos

34 El texto original en inglés fue publicado por The Free Press, Glencoe, USA, con el título de *Logical Positivism*.

gramaticales, también deben expresar factores de proposición de ciertos tipos lógicos” (1965, pp. 286-287).

Cuando Ryle se refiere a tipos lógicos está pensando en vínculos o poderes lógicos, entendiendo por ello las relaciones de implicación, compatibilidad e incompatibilidad entre proposiciones del lenguaje natural. Son relaciones que no se agotan en lo meramente sintáctico, sino que también incluyen lo semántico, las relaciones semánticas que hay entre proposiciones en virtud del significado de los predicados. Por ejemplo, habría incompatibilidad entre “Luis está vivo” y “Luis está muerto” porque siendo una verdadera, la otra tendría que ser falsa. La oposición entre sus valores de verdad viene a ser la consecuencia de la relación semántica que tienen entre sí las palabras “vivo” y “muerto”, pues cada una es equivalente a la negación de la otra: “vivo” es equivalente a “no muerto” y “muerto” es equivalente a “no vivo”³⁵.

Esta teoría de las categorías ha sido objeto en el pasado de varias críticas. Aquí lo que nos interesa no es su carácter intrínseco sino su aplicación en el campo de la filosofía de la mente. Solo mencionaremos dos dificultades que son evidentes: que Ryle nunca define con precisión lo que es una categoría; y que se niega a precisar cuántas son las categorías, al punto que considera la lista finita de categorías ofertadas por Aristóteles y Kant como un mito. Dejemos hasta aquí nuestra incursión en la teoría de las categorías de Ryle y volvamos al tema inicial: la crítica a Descartes a través de la tesis de los errores categoriales.

Si se tiene presente la teoría de las categorías recién esbozada hagamos la lectura de la siguiente advertencia que se lee en *El concepto de lo mental*:

Este libro presenta lo que puede llamarse, con algunas reservas, una teoría de la mente. Sin embargo, no ofrece nueva información sobre

35 Para un examen más detallado de esta teoría véase el análisis de A. Alemán Pardo en *Teoría de las categorías en la filosofía analítica*, Madrid, Tecnos, 1985.

la mente. Poseemos de ella un rico conocimiento que no se deriva ni es perturbado por las tesis de los filósofos. Las tesis que constituyen este libro no pretenden aumentarle sino rectificar su geografía lógica (1967, p. 13).

Bien, hay que llamar la atención sobre la tendencia que tiene Ryle a comparar la tarea filosófica con la tarea de un cartógrafo, de ahí su uso reiterado de la expresión “geografía lógica” (*logical geography*). Un cartógrafo, como también los habitantes de una región, posee información detallada y relevante sobre volcanes, ríos y demás accidentes geográficos; pero solo el cartógrafo (ahora diríamos también el programa de computador) puede representar las relaciones de distancia entre tales datos, su ubicación exacta e incluso puede representar el conjunto de esos datos y relacionarlos con el conjunto de los datos de una región fronteriza. Es decir, el cartógrafo (y el programa de computador) puede alcanzar un alto grado de exactitud en su representación de los datos recogidos.

Análogamente el filósofo se encuentra con regiones del lenguaje ordinario, cotidiano, como la relativa a los procesos y estados mentales y debe levantar, en consecuencia, un mapa de ella. Tiene que establecer cuáles son las relaciones legítimas entre los conceptos de esa región lingüística (o, si se quiere, de ese *juego de lenguaje* como diría Wittgenstein). Así como el lugareño puede cometer errores al intentar levantar un mapa de la región que habita, también el filósofo se equivoca cuando no ordena correctamente los conceptos del lenguaje ordinario. Es así como surgirían los problemas filosóficos o los pseudoproblemas de la filosofía.

Lo anterior entonces nos lleva a la tesis central de *El concepto de lo mental*, tesis negativa que reza así:

La doctrina oficial es meramente un conjunto de errores. Es un gran error o un error de tipo particular: un error categorial. Presenta los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo o categoría

lógica (o conjunto de tipos y categorías) cuando en realidad pertenecen a otra (1967, p. 19).

Esta tesis es defendida por su autor asumiendo que estamos autorizados, desde un punto de vista lógico, a componer proposiciones mediante los conectivos lógicos habituales de la lógica proposicional (conjuntor, disyuntor, negador, implicador, coimplicador) cuando los conceptos involucrados pertenecen a la misma categoría. De manera que el error categorial surge cuando intentamos y hacemos de hecho tales conexiones lógicas entre conceptos que no pertenecen a la misma categoría.

Como los conceptos relativos a la psiquis propia o ajena (conceptos mentales) no pertenecen a la misma categoría que los conceptos que describen y explican lo físico (conceptos físicos), los problemas con la interacción entre la substancia mental y la substancia física deberían desaparecer una vez esclarecido dónde y cómo se generó el error categorial. Junto con ello también deberían desaparecer las dificultades epistemológicas que plantea la creencia en una mente privada e inaccesible para los demás (excepto por discutibles argumentos por analogía). En otras palabras: el problema cuerpo-mente y el problema de las otras mentes estarían condenados a desaparecer por tratarse fundamentalmente de pseudoproblemas originados en una incorrecta manera de ordenar los conceptos que recogen nuestra representación de lo psíquico, de lo mental, tanto en lo que toca a nuestra psiquis propia y ajena³⁶.

Ryle, al menos de palabra, no quiere ser dualista psico-físico en ninguna de sus formas y por ello es que ofrece la siguiente reflexión en *El concepto de lo mental*:

36 ¿Se cumplió esta profecía de Ryle?, ¿los análisis estrictamente lingüísticos han eliminado o superado el problema mente-cerebro? Estas preguntas son polémicas porque dicho problema es compartido por filósofos y científicos en la medida que se reconoce que hay problemas conceptuales y también cuestiones fácticas. El problema de las otras mentes, en cambio, nos parece que ha quedado razonablemente demostrado que descansa en errores conceptuales.

Hablar de la mente de una persona no es hablar de un depósito en el que se pueden alojar objetos que nos están prohibidos alojar en otro depósito llamado mundo físico. Es más bien hablar de las aptitudes, habilidades y propensiones de esa persona para hacer y padecer determinados tipos de cosas en el mundo de todos los días. No tiene sentido hablar como si existieran dos u once mundos. Solo confusión se obtiene de rotular mundos por invocación. La solemne frase 'mundo físico' tiene poca relevancia filosófica como las frases 'mundo numismático', 'mundo mercantil' o 'mundo botánico' (1967, p. 176).

Al insistir en el lenguaje acerca de lo interno se insiste en el error de suponer que el lenguaje de lo mental está constituido por oraciones episódicas que informan sobre cuestiones de hechos particulares e inaccesibles a los demás. En realidad, más bien se trataría, según Ryle, de oraciones comprobables de tipo hipotéticas y pseudocategóricas (o semihipotéticas). Así, por ejemplo, la oración hipotética "Juan es inteligente" no informa de un episodio interno, sino que permite inferir que, dadas determinadas circunstancias, tales como que a Juan se le someta a un test, él se comportará inteligentemente; una oración semihipotética o pseudocategórica, en cambio, sería la oración "Pedro ha comentado la conferencia porque ha estado atento". En este caso se está dando cuenta de un acontecimiento o suceso comprobable (haber comentado la conferencia) y se explica ello mediante una hipótesis: que, si Pedro ha estado atento durante la conferencia, podrá hacer comentarios.

En Ryle está operando la estrategia semántica de centrarnos en el lenguaje que se usa para hablar de la mente. De manera que toda oración acerca de un estado mental podría ser parafraseada, sin pérdida de significado, por una cadena de oraciones acerca de la conducta observable que se produciría si una persona se encontrara en determinada situación. Es evidente que esta manera de plantear el análisis de lo mental, viene a dar una justificación desde la filosofía

del programa metodológico que pergeñaron los conductistas para la psicología.

SEGUNDA SECCIÓN

Cuestiones epistemológicas y el acceso privilegiado a nuestra mente

Al avanzar un poco más en la filosofía de Ryle, detengámonos en el capítulo dedicado al autoconocimiento: ¿qué nos dice él acerca del autoconocimiento?

Como sabemos con John Locke y otros filósofos, especialmente empiristas, se fue constituyendo una doctrina epistemológica según la cual, aparte del conocimiento que tenemos del mundo externo físico a través de nuestros órganos sensoriales, habría también un conocimiento de nuestras propias operaciones mentales. Esto último no estaría mediatizado por representaciones (ideas, imágenes) como lo hacemos cuando capturamos cognoscitivamente el mundo físico externo; más bien se trataría de un acceso directo y privilegiado. Se trata entonces de una doctrina acerca del conocimiento según la cual hay una dualidad epistémica que se apoya en la distinción ontológica del mundo físico externo y el mundo psíquico interno.

Esta doctrina de la dualidad epistémica, tomada únicamente en su lado psíquico o mental, es la que autores como Ryle y Richard Rorty (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 1983) han llamado “la doctrina del acceso privilegiado”, esto es, el conjunto de opiniones, ampliamente arraigadas en la filosofía y ciencia de los últimos cuatro siglos, que nos lleva a creer que el conocimiento de sí mismo en casos normales nos permite borrar la diferencia que habitualmente hacemos entre apariencia y realidad. En otras palabras: nuestra mente es como se nos aparece en el autoconocimiento, de manera que la posibilidad de fallar en el autoconocimiento queda

descartada pues nada sería más confiable que el conocimiento de sí mismo, tal como lo habría dicho Descartes.

El examen crítico de la doctrina del acceso privilegiado debe focalizarse según Ryle en lo que se ha entendido filosóficamente por consciencia e introspección³⁷. Fiel a su espíritu analítico Ryle distingue entre los diferentes usos corrientes de la palabra “consciencia”: consciencia como descubrir o darse cuenta, consciencia como ser capaz de sentir, consciencia como prestar atención, etcétera; luego, identifica el uso que es filosóficamente relevante. Este uso sería metafórico, se trataría de la consciencia entendida como una autorrevelación, como si una persona que está pensando, recordando, deseando, etc., estuviese *ipso facto* sabiendo lo que le está ocurriendo. Es como un mar tropical fosforescente que emite su propia luz³⁸.

Según Ryle, fueron los protestantes, Galileo y Descartes, los principales responsables de que se consolidara esta noción de consciencia. Los seguidores de Lutero tenían que justificar su creencia en que cualquier hombre puede escrutar la condición moral de su alma sin necesitar la ayuda de confesores y doctos. En consecuencia, empezaron a hablar de la iluminación divina de la consciencia de cada individuo. Por su parte, Descartes al ver la necesidad de salvar a la mente del mecanicismo que tan buenos frutos le había dado en

37 Solamente nos referiremos a su análisis de la consciencia.

38 Llama la atención que Ryle no menciona el uso de “consciencia” como propiedad estrictamente cualitativa y subjetiva de la experiencia consciente, en particular de las sensaciones (*qualia*), tal como actualmente se plantea en ciencias cognitivas (neurociencia) y en filosofía de la mente. Una actualización de los diversos usos de “consciencia” se encuentra en los siguientes escritos de nuestra autoría: “La consciencia y sus *qualia*. Un desafío a la filosofía de la mente” (en I. Magaña Frades, comp.: *II Encuentros y desafíos de la Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, pp. 1-14, 2008); “La consciencia desde un punto de vista filosófico. Cuestiones conceptuales” (en *Revista Chilena de Neuropsicología*. 7(1), 7-11, 2012); “El materialismo en la filosofía de la mente y en las ciencias cognitivas (en *Scripta Philosophiae Naturalis* 4, 43-57, 2013); “La consciencia en la discusión actual: cuestiones filosóficas” (en P. López-Silva y F. Osorio: *Filosofía de la mente y psicología*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2020, pp. 33-53).

su explicación de la naturaleza, se la representó como un segundo mundo, pero tropezó con el problema de explicar la manera cómo uno puede indagar en sus propios contenidos mentales internos sin la ayuda de otros y sin la ayuda de los cuestionables órganos sensoriales. Al parecer la solución vino a consistir en introducir la consciencia para que desempeñara en el mundo mental el papel que desempeñaba la luz, la óptica, en el mundo mecanicista de la nueva física (la consciencia llegó a ser una hipótesis de paraóptica). La consciencia vino entonces a concebirse como un fosforescente mar tropical que se hace “visible” por la luz que él mismo emite.

Las diversas críticas que hace Ryle a esta noción filosófica de la consciencia se resumen en que se trata de un mito y las razones que apoyan tal diagnóstico son las siguientes: (a) porque sabemos normalmente lo que nos ocurre mental e internamente sin que sea necesario recurrir a la metáfora del mar tropical o de la mente auto-revelada para explicárnoslo; (b) porque conocer lo que nos ocurre no implica la vigilancia constante de nuestro hacer y sentir, sino solamente la inclinación *inter alia* a relatarlo cuando nos encontramos en un estado de ánimo adecuado; (c) porque el hecho de que normalmente sabemos lo que nos ocurre no conlleva que tengamos que encontrarnos con acontecimientos fantasmales. Por lo tanto, la objeción fundamental a esta concepción de la consciencia es que “no existen tales acontecimientos” (1967, p. 144). Cabe precisar que esta conclusión tan fuerte se suaviza si se le agrega que no existen tales acontecimientos en el sentido que Ryle caracteriza a la concepción de la consciencia heredada de Descartes, Galileo y el protestantismo.

Ryle adopta una posición nítida y radical respecto del dualismo epistémico y de la doctrina del acceso privilegiado. El texto que viene a continuación resume su pensamiento sobre el tópico:

El conocimiento que una persona tiene de sí misma y de los demás, puede distribuirse en una gradación aproximada que da como

resultado numerosos sentidos de ‘conocimiento’, que son, a su vez, aproximadamente distinguibles. Alguien puede darse cuenta de que está silbando, aunque sin saber que lo está haciendo para aparentar una presencia de ánimo que no tiene. Puede darse cuenta de que está fingiendo tener presencia de ánimo, sin saber que los temores que trata de ocultar son el producto de un sentimiento de culpa. Puede saber que tiene un sentimiento de culpa y no saber que emana de determinadas represiones. Pero en ninguno de los sentidos en que comúnmente apreciamos si una persona sabe, o no, algo acerca de sí misma, es necesario postular un acceso privilegiado para explicar cómo es que ha obtenido o podría haber obtenido tal conocimiento (1967, pp. 160-161).

Habría situaciones en que es más fácil obtener conocimiento acerca de sí mismo que acerca de otros; pero hay otras situaciones en que es más fácil obtener conocimiento de los demás que de sí mismo. De modo que no habría una diferencia esencial entre ambos conocimientos. No existe, sostiene Ryle, una cortina metafísica (el dualismo psicofísico) que nos obligue a ser extraños a los unos con los otros, aunque circunstancias cotidianas, en conjunción con actos deliberados, nos sirven para resguardar nuestra intimidad.

Tampoco hay un espejo metafísico (la mente autoluminosa o autorrevelada) que nos obligue a exponernos y explicarnos constantemente cómo somos, pues la familiaridad con nosotros mismos es proporcionada por el comportamiento social cotidiano.

Sin embargo, en contra de la postura de Ryle parece que tal cortina metafísica no es fácil de rasgar. Pareciera que la posibilidad teórica del solipsismo y del problema de otras mentes se fortalece en la medida que se enfatiza el carácter privado de los estados mentales. Ryle confía en que se pueden neutralizar tales problemas (o pseudoproblemas) filosóficos teniendo a mano una estrategia metodológica diferente: la que consiste en reemplazar las preguntas típicamente enmarcadas en la tradición cartesiana, que aluden a

los antecedentes causales internos de la conducta —el saber que (*knowing that*)—, por preguntas acerca del modo como las personas se comportan, es decir, que aluden a lo que dicen y hacen —el saber cómo (*knowing how*)—.

La recomendación es que no debiéramos preguntar ¿qué grado de conocimiento puede obtener una persona de las operaciones de su mente?, ni tampoco ¿cómo es que lo obtiene? Ambas preguntas sugieren respuestas absurdas por la manera como se han planteado. “Parecen implicar que para que una persona llegue a saber que es perezosa, o que ha hecho una suma con cuidado, debe echar una mirada dentro de una habitación sin ventanas, iluminada por un tipo muy especial de luz, y a la que únicamente ella tiene acceso” (p. 151).

Al plantear el problema de esta forma las preguntas paralelas: ¿qué grado de conocimiento puede obtener de las operaciones de otra mente? y ¿cómo es que lo obtiene?, excluyen, por la manera en que se han formulado, cualquier tipo de respuesta. “Sugieren que una persona podría llegar a saber que otra es perezosa o que ha sumado cuidadosamente, echando una mirada en su habitación secreta, a la cual, *ex hypothesi*, no tiene acceso” (p. 151).

Considerando la lógica de las oraciones acerca de estados y procesos mentales, Ryle precisa que las preguntas sobre el “saber cómo” son preguntas acerca de cómo llegamos a formular y aplicar oraciones hipotéticas y semihipotéticas del estilo siguiente: ¿cómo determino que soy menos desinteresado que otra persona?, ¿cómo determino que puedo dividir bien y, en cambio, resolver mal las ecuaciones diferenciales?, ¿cómo determino que otra persona sufre cierta fobia y que es propenso a sentir pánico, vértigo, o a tener pensamientos morbosos? Todas estas serían preguntas acerca de disposiciones.

Ninguna de las preguntas anteriores sería misteriosa porque, en principio, sabríamos cómo responderlas. Y si de hecho no tuviéramos la respuesta a mano, sí sabríamos qué tipo de información

resolvería la cuestión. Así, por ejemplo, si nuestro acompañante nos dijera que ha entendido perfectamente la conferencia que hemos escuchado, es posible que se esté engañando o que esté intentando engañarnos. Al separarnos físicamente de ella quedaremos efectivamente con la duda de si entendió o no la conferencia, pero sí sabemos qué tipo de comprobaciones habría resuelto el problema. Repetir la conferencia con sus propias palabras, inventar ejemplos relevantes, señalar inconsistencias en el discurso del conferencista, etcétera, serían pruebas suficientes para determinar si entendió o no la conferencia.

Lo importante filosóficamente hablando, argumenta Ryle, es que comprobaciones del mismo tipo son las que nos dejarían satisfechos para decidir si uno mismo ha entendido o no la conferencia. En este caso probablemente los ejemplos dados, las inconsistencias mencionadas, etcétera, serían en un soliloquio mudo. Pero esto no quiere decir que exista una barrera infranqueable de tipo metafísica entre uno y los demás, solo hay una diferencia práctica, social, de conveniencia, que nos lleva a guardar nuestra intimidad. La transparencia epistémica sería común a uno y los demás.

Lo que tiene a la vista Ryle es que los términos mentales son términos disposicionales, tales como los términos disposicionales de la física. Cuando se dice que un terrón de azúcar es soluble, el término “soluble” no se está refiriendo al hecho de que el terrón esté disuelto o que se ha disuelto, sino que se refiere a la siguiente situación: que, si se le pusiera en agua, se disolvería.

Bertrand Russell en un breve y agudo comentario de la postura de Ryle (“¿Qué es mente?” en *La evolución de mi pensamiento filosófico*, 1976), hace ver que, sin el propósito de defender el dualismo psicofísico de Descartes, el pensador de Oxford no explica la diferencia que habría entre “quebradizo” e “inteligente”, ambos términos disposicionales. El sentido común nos debería decir que el primero denota una propiedad disposicional de los cuerpos y el segundo una propiedad disposicional de las mentes. Es decir, vuelve a

aparecer el dualismo psicofísico cartesiano porque el conductismo lógico de Ryle es perfectamente compatible con Descartes: nada impide pensar que las disposiciones de múltiples vías estuviesen constituidas por una substancia inmaterial.

De orden muy distinto es la crítica de C.W.Q. Mundle (1970), conocido comentarista de Ryle y Wittgenstein. Su argumentación en contra de Ryle se apoya en una peculiar interpretación de la tesis que sostiene que los errores filosóficos son errores categoriales. Su razonamiento es el siguiente: la tesis de los errores categoriales compete a una lengua concreta, la lengua inglesa, de manera que el dualismo psicofísico debe ser analizado atendiendo a la descripción de las oraciones inglesas que versan sobre los estados mentales. Pero si las afirmaciones de Ryle acerca de tales oraciones quedan refutadas por los hechos, tendremos que concluir que la tesis de los errores categoriales es falsa.

Según Mundle, empíricamente se puede detectar que Ryle parece que está corrigiendo y no describiendo el uso inglés del lenguaje de lo mental porque considera como carentes de sentido muchas oraciones que se usan y se entienden comúnmente, como “there exist both minds and bodies”, “there occur physical processes and mental processes”, “there are mechanical causes... and mental causes of corporeal movements” (1970, p. 42). Ryle estaría practicando una especie de lingüística *a priori* que no describe, sino que intenta corregir los errores categoriales a partir de reglas lógicas que “permiten asignar los conceptos para asignarlos a las categorías apropiadas” (1970, p. 42).

Si bien la crítica de Russell a Ryle es incontestable, no ocurre lo mismo con la crítica de Mundle. A nuestro juicio hay un error de fondo en la argumentación esgrimida por este autor, pues lo que hace Ryle no es analizar oraciones en una determinada lengua (la inglesa), más bien lo que hace es analizar *conceptos* que se expresan, en principio, en cualquier lengua por diferentes que pudiesen ser sus respectivas estructuras. Por supuesto que esto no implica

desconocer que el problema filosófico es, de hecho, inevitablemente abordado en una lengua específica, la lengua materna o la lengua adoptada por el pensador. El error de interpretación en que incurre Mundle ha sido originado, al parecer, en una discutible tesis común a él y otros autores. Es la tesis de que hay problemas filosóficos que solo surgen en una lengua determinada y que no surgen en otras por haber diferencias esenciales en sus estructuras³⁹.

Otra objeción incontestable y bastante conocida que se le ha hecho a Ryle es la de William Bechtel (*Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva*, 1991). Este filósofo ha advertido que si el aprendizaje de los términos mentales requiere — como pretenden los partidarios del conductismo lógico — comprometerlos con disposiciones de múltiples vías, entonces queda entredicho la supuesta ventaja de un análisis de esta índole. Si, por ejemplo, Juan **cree** que su cita con su jefe es a las 11:00 h, el análisis conductista de su creencia nos compromete con una lista potencialmente infinita de oraciones disposicionales (hipotéticas y semihipotéticas) relativa a las conductas que puede exhibir Juan, por ejemplo, a las 10:55 h.

Finalmente recordemos la argumentación desarrollada tempranamente por Roderick Chisholm (*Perceiving: A Philosophical Study*, 1957), P. T. Geach (*Mental Acts*, 1957) y retomada por Churchland (*Matter and Consciousness*, 1984) y Bechtel (1991). Consiste en haber detectado un claro círculo vicioso en los análisis conductistas del lenguaje de lo mental. Las oraciones disposicionales que se supone que dan la equivalencia de significado de los términos mentales, emplean ellas mismas términos mentales. Al analizar de manera conductista la **creencia** de Juan de que tiene una reunión con su jefe a las 11:00 h, se puede incluir lo que haría Juan si al observar su reloj **se da cuenta** que este marca las 10:59 h. Pero “darse cuenta” es también un término mental, al que a su vez habría que

39 Al respecto véase José Ferrater Mora: *Indagaciones sobre el lenguaje*. Alianza, Madrid, 1980.

hacer equivaler con términos conductuales. Esto muestra que hay un círculo de términos mentales.

Ya forma parte de la historia de la filosofía de la mente y de la filosofía de la psicología del siglo xx el reconocimiento de las dificultades conceptuales que encontró el conductismo lógico. Paralelamente, por la misma época en que se tambaleaba esta corriente filosófica, el conductismo metodológico o propiamente psicológico sufría sus primeros reveses. La creencia, por cierto, metafísica, en que en el organismo humano no hay una entidad interna llamada mente sino solo una caja negra, no pudo ser mantenida coherentemente. A la crítica de que el psicólogo *qua* psicólogo no puede renunciar a las explicaciones (el qué), quedándose en la mera descripción del comportamiento (el cómo y el cuándo), según el modelo clásico conductista, o según el modelo del condicionamiento operante, se sumó la denuncia de que ellos estaban haciendo una psicología, por así decirlo, sin cerebro, es decir, ignorando o subvalorando los mecanismos neurofisiológicos que son causa de la conducta.

TERCER CAPÍTULO

La mente y el lenguaje en Ludwig Wittgenstein

Introducción

Desde más o menos cuatro o cinco décadas, en el medio anglosajón, aunque en el medio hispanoparlante habría que reducir el tiempo, hablar de filosofía analítica a secas y de la filosofía analítica del lenguaje es hablar, en gran medida, de Wittgenstein. Ahí están para apoyar la inmediata asociación el enorme peso de sus obras fundamentales y más conocidas, el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) y sus *Philosophische Untersuchungen* (1953). Es simplemente una constatación que su reflexión sobre el lenguaje, la relación de este con la realidad y el pensamiento, su doctrina sobre la *praxis* lingüística, su postura mística, su concepción de la filosofía, por nombrar algunos tópicos que sobresalen en su producción intelectual, forman parte del acervo cultural del siglo xx.

Más difícil de calibrar nos parece que es su contribución a lo que podemos llamar filosofía de la mente y/o filosofía de la psicología, disciplinas que, si consideramos las obras fundamentales, ensayos, monografías o artículos dados a la luz en la pasada centuria, reúnen contribuciones de autores tan diversos como Russell, Ryle, Strawson, Armstrong, Popper, Fodor, Lewis, Davidson, Churchland, Kim, McGinn, representantes de enfoques conocidos como monismo neutral, conductismo filosófico, dualismo de propiedades,

materialismo reduccionista o fisicalista, dualismo (o trialismo) interaccionista emergentista, funcionalismo, supervenientismo (o neopifenomenalismo), agnosticismo, etc.

Las reflexiones de Wittgenstein sobre temas o problemas abordados por la filosofía de la mente y la filosofía de la psicología, entre los que se cuentan la subjetividad, el yo, las otras mentes, las sensaciones, etc., se plantean en el contexto de finos y originales análisis del lenguaje. En este sentido, su filosofía de la mente está inspirada en su filosofía del lenguaje y/o en la estrategia típicamente analítica de dar forma lingüística a problemas que tradicionalmente consideraríamos ontológicos o epistemológicos.

Una visión general de su filosofía de la mente y/o filosofía de la psicología nos lleva a su período de transición representado por los apuntes de clases recogidos por sus alumnos y publicados póstumamente como *The Blue and Brown Books*, como también a la versión madura de su filosofía recogida en *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Se incluyen también obras que recogen conferencias, notas dictadas a colegas y alumnos, clases habituales e incluso pensamientos sueltos (*Zettel*) sobre diversos tópicos. Sin embargo, pocos se atreverían a reconocer que en su obra de juventud, la del *Tractatus*, pueda encontrarse un pensamiento en ciernes sobre algunos de los temas de estas disciplinas, a pesar de que Wittgenstein, por lo que ahora sabemos gracias a obras como *Ocasiones filosóficas 1912-1951* o *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, estuvo a lo largo de su vida preocupado, de manera intermitente, de lo interno, lo privado, el yo, la subjetividad, etc. Comenzaremos recordando una reflexión clave del *Tractatus* contrastándola con viejas maneras de pensar sobre el sujeto.

PRIMERA SECCIÓN

El sujeto metafísico y el ascenso semántico

El punto de arranque del *Tractatus* es muy tradicional, se trata de formular una nueva versión de la antigua concepción del lenguaje como un espejo que refleja o representa la realidad. Es su teoría figurativa o pictórica del lenguaje, de las proposiciones, la que reconoce como fuentes de inspiración la teoría del simbolismo lógico de Frege y Russell.

Wittgenstein postula que una combinación de signos, una proposición, es isomorfa con lo que representa, *viz.*, que tiene elementos cada uno de los cuales se refiere a un objeto de la realidad representada y, además, donde estos elementos se relacionan entre sí de una manera que tiene correspondencia con la manera como se relacionan los objetos representados cuando la representación es verdadera (*Tractatus* 2.12: la figura⁴⁰ es un modelo de la realidad; 2.13: los objetos corresponden en la figura a los elementos de la figura; 2.131: los elementos de la figura están en la figura en lugar de los objetos; 2.14: la figura consiste en esto: en que sus elementos están combinados unos respecto de otros de un modo determinado).

Para Wittgenstein la proposición es, al igual que una fotografía o una figura en tres dimensiones, una figura o representación en la

40 Todavía se discute acerca de cuál debería ser la traducción al español del sustantivo alemán *Bild* y el verbo *abbilden*. Enrique Tierno Galván (el primer traductor del *Tractatus* al español) y más tarde Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera los tradujeron como figura y figurar; Alfredo Deaño y José Ferrater Mora como pintura y pintar; José Hierro S. Pescador como representación y representar; Alejandro Tomasini como retrato y retratar. En parte las diferencias se producen porque Wittgenstein incluye como *Bild* una fotografía, una imagen óptica, una imagen reflejada, una representación tridimensional. Y las dificultades surgen de inmediato porque, por ejemplo, no llamamos pintura a una fotografía o a una representación tridimensional; como tampoco llamamos figura a una imagen óptica, etc., y resulta que a todas ellas Wittgenstein las considera como una *Bild*. En nuestro escrito entenderemos *Bild* y *abbilden* en el sentido de figura y figurar o, cuando ayude mejor a la comprensión, la entenderemos como representación y representar.

medida que expresan la posibilidad que exista lo representado, sea como un hecho real o como un hecho posible. Este ámbito en el que caben todos los hechos que son posibles de ser representados él lo llama “espacio lógico” (*Tractatus* 2.11: la figura presenta los estados de cosas en el espacio lógico, la existencia y no-existencia de los hechos atómicos).

El sentido de una proposición está **en** la proposición cuando entendemos los significados de los nombres que la componen. Wittgenstein en esta etapa inicial de su pensamiento, como sabemos, no se interesaba por los aspectos pragmáticos del lenguaje, sino que, por su aspecto lógico, por su sintaxis lógica.

Pero, de todas maneras, a nosotros nos interesaría saber cuándo una proposición con sentido es efectivamente verdadera, es decir, cuándo la proposición representa un hecho actual. Para ello deberíamos apoyarnos en la observación, en los métodos empíricos y si lo hacemos estaríamos oficiando de científicos y ya no de filósofos. El filósofo, según nuestra interpretación de la propuesta de Wittgenstein, no se debería interesar por averiguar el valor de verdad de cada una de las proposiciones apofánticas, sino más bien debe establecer las condiciones estructurales generales del lenguaje para que, al analizarlo, por el isomorfismo que guarda aquel con los hechos, podamos captar y comprender la estructura de la realidad. En este sentido, su ontología es *a priori*, no se superpone a los resultados generales de las teorías más aceptadas y contrastadas sobre el mundo, es decir, no es *a posteriori* como, por ejemplo, las filosofías u ontologías que los filósofos de las ciencias suelen construir apoyándose en los resultados más testeados de la física o de la biología.

Para Wittgenstein, el sujeto (metafísico) no forma parte del espacio lógico porque no forma parte de lo real, el sujeto (metafísico) no aparece en la experiencia que tenemos del mundo, sino que él es la fuente de tal experiencia. Ocurre con el sujeto (metafísico) y el mundo lo que análogamente se da entre el ojo y el campo visual. El

campo visual muestra la existencia del ojo, pero el ojo no aparece en el campo visual (*Tractatus* 5.633).

El sujeto del que estamos hablando no es el sujeto empírico de la psicología, tampoco es un trozo de materia viva, un cerebro activo, como les interesa a los neurocientíficos, sino que es el límite del mundo, es el **sujeto metafísico** que no está “en” o “dentro” del mundo: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (*Tractatus* 5.632). También sabemos que asociado a lo anterior tenemos dos temas fundamentales: el misticismo y el solipsismo.

Pero, puestos en un contexto histórico preguntémosnos: ¿cómo se llegó a concebir al sujeto dentro del ámbito de una disciplina que hemos llamado psicología, es decir, como tema de una ciencia empírica? La respuesta es muy compleja porque nos remite, en parte, a la segunda mitad del siglo XIX, época en que nace con Wilhelm Wundt y Gustav Fechner la psicología experimental y científica. Pero también nos remite a Franz Brentano (*Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, 1874), un contemporáneo de ambos, que insiste con una psicología que reivindica el método introspectivo, la intuición y un ámbito de estudio exclusivo de la psicología, el de la intencionalidad de los fenómenos psíquicos. Brentano no valoraba suficientemente el valor científico de la psicología de tipo inductiva y experimental que estaba comenzando con Wundt y Fechner, por el contrario, prefería refugiarse en una psicología descriptiva o fenomenológica que insistía con conceptos reconocibles, en parte, en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII.

Wittgenstein se encuentra con esta tradición que se remonta en lo fundamental a Descartes y que, en un contexto metafísico, el de la substancia (y los atributos y modos), desemboca —como vimos en el capítulo dedicado al pensador francés— en una caracterización del ámbito psíquico por la propiedad de ser conscientes. La estrategia de Wittgenstein ya en su período de transición es la de evitar, en la medida de lo posible, toda discusión ontológica acerca

de la clase de entidades que serían las mentes con sus propiedades características. Si esta estrategia resultaba exitosa se seguía de ella que parte importante de la problemática tradicional de la filosofía estaría en el camino de ser finalmente disuelta. Wittgenstein sitúa la discusión en el plano del lenguaje, realiza un **ascenso semántico**. Uno de esos momentos lo encontramos tempranamente en el *Cuaderno azul* al tratar el lugar del pensamiento:

A primera vista parece que lo que da al pensamiento su carácter peculiar es el ser una sucesión de estados mentales, y parece que lo que es extraño y difícil de comprender sobre el pensamiento son los procesos que se suceden en el medio de la mente, procesos únicamente posibles en este medio (1989, p. 32).

En su opinión consideramos tal medio, el de la mente, como un medio extraño, tanto como lo es para nosotros la naturaleza del protoplasma de una célula, de una ameba. Pero cuando hacemos la comparación nos desviamos de la manera correcta de enfrentar el problema. Al observar el comportamiento de la ameba (su captura de comida extendiendo sus brazos, su división en células similares, etc.), podemos legítimamente pensar que el mecanismo físico de la ameba es extraño y que, por tanto, deberíamos generar una explicación de ello. Pero, cuando del mismo modo nos inclinamos a pensar que el mecanismo de la mente debe ser muy peculiar para hacer lo que hace, no estamos frente a un problema que exija una nueva explicación de tipo causal: “Nuestro problema, en otras palabras, no era un problema científico; sino un embrollo considerado como un problema” (Wittgenstein, 1989, p. 32).

Ahora bien, “mente”, “tiempo”, “significado” y otros sustantivos nos dejan perplejos. ¿Por qué el uso de ellos nos deja perplejo se pregunta Wittgenstein? La respuesta la encontramos al comienzo del *Cuaderno azul*:

Las preguntas ‘¿qué es longitud?’, ‘¿qué es significado?’, ‘¿qué es el número uno?’, etc. Producen en nosotros un espasmo mental. Sentimos que no podemos señalar a nada para contestarlas y, sin embargo, tenemos que señalar a algo. (Nos hallamos frente a una de las grandes fuentes de confusión filosófica: un sustantivo nos hace buscar una cosa que le corresponda) (1998, p. 27).

En el contexto de nuestro problema la cosa, el objeto que correspondería al sustantivo “mente”, sería ese lugar misterioso dentro de la cabeza o del cerebro en el que tiene lugar la actividad mental de pensar.

A propósito, recordemos lo que mencionamos en el segundo capítulo sobre Gilbert Ryle, contemporáneo de Wittgenstein, en *The Concept of Mind*: había planteado que hablar del lugar del pensamiento es un error categorial, un error sintáctico similar al que se produce cuando alguien pregunta ¿dónde está el espíritu de equipo?, como si este fuera un miembro más dentro del juego de *cricket*, algo que se suma a las funciones de los lanzadores, bateadores, árbitros, etc. Al usar la categoría de cosa o substancia para hablar de un conjunto de relaciones nos vemos tentados a pensar que debe haber un objeto que corresponda al término “espíritu de equipo”.

La tesis de los errores categoriales propuesta por Ryle puede ponerse al lado de la de Wittgenstein. Este último propone que la expresión “el pensamiento tiene su lugar en el cerebro” se basa en una analogía mal construida, es decir, lo que es análogo en el lenguaje lo interpretamos análogamente. Una frase en inglés es distinta de una en francés, pero ambas expresan un mismo pensamiento. Después, equivocadamente, pensamos que como ambas frases tiene su lugar en el lenguaje al que pertenece cada una, también por analogía el pensamiento tiene que “estar en algún lugar”.

Wittgenstein se pregunta y contesta en el *Cuaderno azul*: “¿significa esto que carece de sentido hablar de un lugar donde se realice el pensamiento? De ningún modo. Esta expresión tiene sentido si

se lo damos” (1989, p. 34). Este sentido es el de la correspondencia entre los pensamientos y los procesos fisiológicos. Pero, entonces, quiere decir que él parece inclinarse por una postura dualista, esto es, ontológica, como el paralelismo psicofísico. Este es un punto polémico, la estrategia de él para evitar el compromiso ontológico es preguntar por el sentido en que se puede decir que hay correspondencia psicofísica y el sentido en que decimos que al observar la marcha del cerebro encontramos los pensamientos.

Preguntarse por el sentido es preguntarse —nos dirá Wittgenstein en la etapa madura de su filosofía— por el contexto de uso de estas expresiones. Este contexto no es el que se da cuando se verifica experimentalmente que lo observado en el cerebro de una persona se corresponde con los pensamientos de esa misma persona. En este caso es inevitable que accedamos indirectamente a los pensamientos del otro, esta persona tiene que expresar sus pensamientos para que podamos verificar la correspondencia. Esto es lo que ocurre habitualmente en la práctica psiquiátrica y psicológica, el especialista tiene acceso indirecto a las experiencias y pensamientos del entrevistado o paciente a través de las expresiones verbales, corporales, gestuales de este. Incluso en el caso de la lectura de un instrumento que registra la actividad del cerebro de un paciente —como los electroencefalogramas, o las neuroimágenes funcionales, por ejemplo, PET o SPECT o Resonancia Nuclear Magnética Funcional, que muestran los flujos de sangre o gasto metabólico de distintas zonas bajo observación durante una ejecución de tareas—, el médico neurólogo no puede capturar el contenido mismo de lo que experimenta el paciente a menos que este lo comparta con el galeno⁴¹.

Entonces hay que imaginar una situación diferente de correspondencia entre lo mental y lo físico, una como la concebida por Herbert Feigl en el famoso experimento idealizado del autocerebroscopio (*The Mental and the Physical*, 1958) y que Wittgenstein

41 Esto será retomado en el cuarto capítulo, primera sección.

al parecer adelantó al analizar la correspondencia psicofísica. Se trata de una situación tal en la que un mismo individuo es, a la vez, el que observa la actividad de su cerebro y la experimenta. En tal caso, ¿estará este autocerebroscopista observando dos series de sucesos o estará solamente observando una sola? Wittgenstein contesta lo siguiente:

El sujeto-experimentador está observando una correlación de dos fenómenos. A uno de ellos le llama, quizá, el pensamiento. Puede consistir en una sucesión de imágenes, sensaciones orgánicas o, en el otro extremo, en una sucesión de las diversas experiencias visuales, táctiles y musculares que tiene al escribir o pronunciar una frase. La otra experiencia es la de ver funcionar su cerebro (1989, p. 35).

Ahora bien, en ambos casos se podría hablar de expresiones del pensamiento, de manera que la pregunta ¿dónde está el pensamiento en sí? habría que rechazarla como asignificativa. Sin embargo, si utilizamos la expresión “el pensamiento se realiza en la cabeza” precisa Wittgenstein, “hemos dado su significado a esta expresión al describir la experiencia que justificaría la hipótesis de que el pensamiento se realiza en nuestras cabezas, al describir la experiencia que llamamos ‘observar el pensamiento en nuestro cerebro’” (1989, p. 35).

La postura de Wittgenstein es reacia entonces al compromiso ontológico y no debe confundirse con el dualismo ontológico tipo cartesiano o el paralelismo psicofísico *à la* Leibniz, enfoques en los que hay un pronunciamiento sobre la naturaleza de los pensamientos y la mente. Tampoco hay que identificarlo con alguna forma de monismo como el monismo neutral que postula que el pensamiento y la actividad fisiológica son manifestaciones de una única e incognoscible realidad última (sucesos o substancia); o el monismo fisicalista (teoría de la identidad psicofísica), que haciéndose eco de la distinción fregeana entre sentido (Sinn) y referencia (*Bedeutung*),

postula una única substancia material susceptible de ser abordada vía introspectiva (“ahora estoy experimentando tal o cual cosa”) o vía neurofisiológica (“se detecta en este momento tal actividad eléctrica en el cerebro de X”).

En la manera como Wittgenstein hace frente a la tradición cartesiana está operando, como ya mencionamos, el ascenso semántico. Su postura es, como la describe David Pole:

(...) que las perplejidades filosóficas surgen cuando los filósofos, engañados por las similitudes de forma y haciendo caso omiso de las diferencias de función, interpretan una parte del sistema lingüístico sobre la base de una falsa analogía con otro sistema lingüístico (Ferrer Mora, 1966).

En el caso puntual que estamos analizando, el lugar del pensamiento, la perplejidad surge cuando el filósofo interpreta el lenguaje de la experiencia en términos propios del lenguaje de los objetos públicos, puesto que el reino privado del que hemos hablado es un intento de ver la vida mental según la imagen del mundo de las cosas ordinarias. Al adoptar un punto de vista dualista caeríamos en dos errores agrega Pole en su interpretación de Wittgenstein: (1) creer que estamos tratando con dos reinos ontológicos distintos cuando se trata de dos partes del lenguaje; (2) interpretar mal un juego lingüístico pues se le proyecta sobre la base de la gramática, esto es, de las reglas de uso, de otro juego de lenguaje, el del mundo público de las cosas (recuerde el lector que a estas alturas Wittgenstein ya había introducido la noción de juegos de lenguaje como instrumento de análisis).

Pasemos a continuación a un tema que en los párrafos precedentes ha sido ya adelantado y que está asociado tradicionalmente a la obra madura de Wittgenstein. Este tema es el lenguaje privado y tiene su núcleo en el análisis que hace él del lenguaje de las sensaciones.

SEGUNDA SECCIÓN

El lenguaje privado y las sensaciones

El examen de las sensaciones es una de las vías que él recorre para atacar la tradición cartesiana, la del *cogito*, la que abarca todo lo psicológico. Pero ¿quién más está en la mira de su argumentación? Esta pregunta es análoga a esta otra: ¿qué doctrinas critica Wittgenstein cuando elabora su argumento en contra del lenguaje privado en sus *Investigaciones filosóficas*? Las opiniones al respecto difieren bastante como veremos: unos dicen que Wittgenstein apunta a filósofos y doctrinas específicas como el solipsismo asociado al atomismo lógico del mismo Wittgenstein en su *Tractatus* y a Russell (Blasco, 1976; Cook, 1972); otros que Wittgenstein ataca al solipsismo semántico que considera la definición de los términos mentales mediante una definición ostensiva interna (Churchland, 1972); incluso hay quienes piensan que la crítica es inmensamente amplia porque está dirigida al dualismo cartesiano, a la doctrina del acceso privilegiado, al idealismo (incluyendo el solipsismo), a la fenomenología, al fenomenalismo y al empirismo. Se trataría, entonces, de la objeción a pensadores tan diferentes como Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Schopenhauer, Husserl, Russell y Ayer (Priest, 1994).

Tomada en su conjunto, la lista deja la impresión que prácticamente no queda filósofo o doctrina inmune a la crítica wittgensteiniana. Nuestro diagnóstico es más modesto: se trata, en un sentido restringido, de un intento por desmontar las teorías fenomenalistas que se generaron en la presunción de que el acceso privado a nuestros propios estados y procesos mentales, específicamente los asociados a la experiencia sensible, puede formularse mediante un lenguaje cuyos términos se refieren exclusivamente a lo interno. Es decir, un lenguaje que solo el poseedor de tales experiencias puede comprender, un lenguaje de la sensación pura. Este sería el fenomenalismo que se encuentra en el pensamiento de Russell en obras y

conferencias publicadas como *Our Knowledge of the External World* (1914) y “Philosophy of logical atomism” (1918), como también en la filosofía fenomenalista de Carnap expuesta en su *Der Logische Aufbau der Welt* (1923).

Admitiendo que Wittgenstein deja la impresión de no estar interesado en el amplio alcance de su crítica, o que ni siquiera fuera consciente de ello como ha señalado José Hierro Pescador (1980), nos atrevemos también a dar un segundo diagnóstico, pero ahora en un sentido lato: que el argumento en contra del lenguaje privado —el cual se centra en el tema de las sensaciones— también alcanza a la filosofía de Descartes en lo que concierne al carácter privado de lo mental, tan enfatizado por el pensador francés. Es decir, alcanza a la perspectiva egocéntrica.

Ahora bien, Wittgenstein cuida de mantenerse en la medida de lo posible dentro de una estrategia estricta de análisis lingüístico. No discute —cabe reiterarlo— sobre entidades, en este caso entidades psíquicas, sino que sobre el lenguaje que versa sobre tales entidades. De hecho, su tesis consiste en hacer notar que cuando no se tiene a la vista la distinción entre ontología y lenguaje se cae en falsas analogías con otros juegos de lenguaje. Como ya vimos, según Wittgenstein, caemos en la tentación de interpretar el lenguaje acerca de experiencias como si fuera el lenguaje acerca de cosas cotidianas como mesas, sillas, vehículos, etcétera, y concebimos tal lenguaje de manera referencial o designativa, esto es, como haciendo referencia o designando objetos. Luego, al hablar de nuestras experiencias tendemos, *qua* filósofos, a concebir de la misma manera el lenguaje de lo psíquico (“lugar del pensamiento”, “dolor”, “imagen”, etc.), y, por tanto, buscamos las correspondientes entidades ya no externas o públicas sino internas y privadas. Buscamos al fantasma en nuestro cerebro o en nuestra maquinaria corporal como lo expresó Gilbert Ryle. La filosofía es, entonces, dirá poéticamente Wittgenstein en su obra de transición *The Blue and Brown*

Books, “una lucha contra la fascinación que ejercen sobre nosotros las formas de expresión” (1989, p. 56).

¿Cuál es el error entonces según Wittgenstein? Su respuesta es que consiste en jugar los dos juegos con las mismas reglas. Consiste en interpretar la función del lenguaje de lo psíquico como si fuera un lenguaje acerca de lo físico. La consecuencia de ello es que, llevados por un error respecto de una función del lenguaje, creemos que es legítimo hacer preguntas de tipo causal entre ámbitos de la realidad completamente heterogéneos generando un problema filosófico, el problema mente-cuerpo, esto es, el problema de explicar cómo se relacionan las entidades mentales no-físicas y las entidades físicas no-mentales.

¿Qué es entonces un lenguaje privado para Wittgenstein? Es un juego de lenguaje que ha sido concebido siguiendo el modelo de la referencia o de la designación, de manera tal que los términos que aluden a lo psíquico se conciben como teniendo referencia a entidades internas, privadas y alojadas en un medio no físico.

Pero no solo tal juego de lenguaje es concebido según el modelo de la designación, sino que, además, se piensa que es aprendido privadamente. Así, quien aprende el significado de la palabra “dolor” no tiene más alternativa que sentir dolor y la presencia efectiva de la desagradable experiencia sería la regla o criterio que permite usar correctamente el término.

Este lenguaje privado no es un sistema criptográfico, como el que puede emplear un adolescente cuando registra sus pensamientos más íntimos en un cuaderno o en un computador a los que solamente él tiene acceso, o el registro que hace un espía de la actividad del enemigo. Quien tenga acceso a las reglas de traducción que fueron empleadas podrá, en principio, acceder a los pensamientos del joven o a los registros del espía. Por el contrario, el lenguaje privado del que nos habla Wittgenstein se deriva y confina al ámbito de nuestra experiencia interna. Es un lenguaje que registra las propias vivencias o experiencias, es un lenguaje al que se le da un

uso exclusivamente privado, un lenguaje cuyos términos “deben referirse a lo que solo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas” (1988, párrafo 243). De modo que “otro no puede, por tanto, entender este lenguaje” (1988, párrafo 243). Es, para decirlo con pocas palabras, el lenguaje de la perspectiva egocéntrica.

Reconstruiremos ahora el argumento wittgensteiniano apoyándolo en los textos relevantes⁴². A nuestro juicio lo esencial queda recogido de la siguiente manera:

- (a) Es una condición necesaria y suficiente para que exista un lenguaje con referentes privados que este se regule por reglas que sean igualmente privadas.
- (b) La noción de regla supone apelar a la justificación intersubjetiva o pública del uso del lenguaje; de manera que una regla privada no es una regla.
- (c) *Ergo* no hay un lenguaje privado.

Veamos a continuación, paso a paso, las premisas y la conclusión:

(a) Un lenguaje privado acorde con el modelo de la designación o de la referencia constituiría una generalización que se hace a partir del caso propio: sé lo que significa “dolor” cuando siento efectivamente dolor. Pero ¿es así como funciona el lenguaje acerca de las sensaciones?, ¿construimos los significados de las palabras de ese

42 Nuestra selección de los párrafos más relevantes relacionados con el argumento del lenguaje privado es la habitual y no tomamos parte de la discusión que al respecto se generó cuando Saúl Kripke (*Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, 1982) reivindicó algunas secciones de las *Philosophische Untersuchungen* que, a su juicio, serían las más esclarecedoras. Usaremos *in extenso* el artículo de nuestra autoría: “Sobre el lenguaje y las sensaciones en la filosofía de Wittgenstein” (en S. Rivera y A. Tomasini: *Wittgenstein en español II*, 2010, pp. 99-121).

juego de lenguaje estableciendo una relación de designación o de referencia con estados mentales subjetivos? Wittgenstein propone la siguiente comparación para contestar a estas preguntas:

Si digo de mí mismo que yo sé solo por mi propio caso lo que significa la palabra ‘dolor’, ¿no tengo que decir eso también de los demás?, ¿y cómo puedo generalizar ese único caso tan irresponsablemente? Bien, ¿cualquiera me dice que él sabe lo que es el dolor solo por su propio caso! Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos ‘escarabajo’. Nadie puede mirar en la caja del otro, y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo solo por la vista de **su** escarabajo. Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. ¿Pero y si ahora la palabra ‘escarabajo’ de estas personas tuviese un uso? Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un **algo**: pues la caja podría incluso estar vacía. No, se puede ‘cortar por lo sano’ por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de ‘objeto y designación’, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante (1988, parágrafo 293).

En este largo pasaje Wittgenstein sostiene indirectamente que el uso que se haga de una palabra es algo intersubjetivo y, en consecuencia, se conecta con eventos y manifestaciones que son igualmente públicas. En el caso de la palabra “escarabajo”, si esta tiene una significación, un uso, debe conectarse con actividades no privadas.

Algunas precisiones son las que siguen: primero, que Wittgenstein no se opone al hecho que cada cual experimenta, por ejemplo, su propio dolor y no el de los demás; segundo, tampoco niega que se pueda hablar de la experiencia de sentir dolor, como análogamente,

no se opone al hecho que cada cual puede mirar lo que hay en su propia caja y que también puede hablar del contenido de ella. Lo que sí niega Wittgenstein es que cuando hablamos de nuestras experiencias internas (sensaciones conscientes) tal lenguaje esté cumpliendo una función designativa.

Este lenguaje sería privado porque sus referentes (designaciones) son privados, es decir, que solo el sujeto de las experiencias puede conocer a lo que se refieren sus palabras. Este lenguaje concebido, entonces, según un modelo designativo (siguiendo con el ejemplo, según el modelo “dolor”- experiencia del dolor, donde “dolor” es la palabra y la experiencia del dolor la sensación interna y privada denotada por el signo), debe tener también reglas privadas. Es decir, reglas que permiten dirimir el uso correcto del uso incorrecto de las palabras de tal lenguaje. Esto nos lleva a la segunda premisa.

(b) Pero dado que en el lenguaje ordinario acerca de objetos físicos se establece el uso correcto y el incorrecto identificando a los objetos mediante definiciones ostensivas de la forma **esto es x**, cabe preguntar cómo operaría tal regla en un lenguaje de sensaciones. Veamos el famoso pasaje del diarista:

Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con este fin la asocio con el signo ‘S’ y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. En primer lugar, observaré que no puede formularse una definición del signo. ¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! ¿Cómo?, ¿puedo señalar la sensación? No en el sentido ordinario. Pero hablo o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención —como si la señalase internamente—. ¿Pero para qué esta ceremonia?, ¡pues solo algo así parece ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo. Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues, por este medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación. ‘Me la imprimo’, no obstante, solo puede querer

decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión correcta. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y eso solo quiere decir que aquí no puede hablarse de ‘correcto’ (1988, párrafo 258).

Según este complejo párrafo de las *Investigaciones filosóficas*, si el signo “S” designa o nombra una sensación recurrente, se sigue que el criterio o regla que indica cuando debe usarse la oración “esta es la sensación S” o cuando la oración “esta no es la sensación S” es algo privado: la memoria.

En la vida cotidiana nos suelen asaltar dudas acerca de nuestros recuerdos, por ejemplo, nos preguntamos: ¿cuál es el título del libro cuya reseña leímos en un periódico hace unas semanas atrás?, ¿cómo se llama la última canción que compuso Violeta Parra?, ¿cuál es el número telefónico de nuestro mejor amigo de infancia?, etcétera. En todos estos casos nuestras dudas pueden disiparse mediante información objetiva que nos permita determinar si nuestra memoria falla o acierta. Encontrar el periódico, consultar una biografía de la autora de *Gracias a la vida*, consultar una vieja agenda, etcétera, serían los criterios que necesitaríamos esgrimir. Pero cuando se trata de recordar una sensación estrictamente privada no tenemos nada público, intersubjetivo, razona Wittgenstein, que nos permita precisar si la memoria falla o acierta. Si un individuo dijera que **le parece** o que **le da la impresión** o, para mencionar una expresión castiza, que **le tinca** que la sensación que está experimentando es la sensación “S”, no habrá manera de decidir con precisión si es o no es efectivamente así. El impedimento, sin embargo, no es empírico, si lo fuera podríamos, en principio, solucionar la dificultad, como ocurre cuando deseamos recordar el nombre de un libro, de una canción o de un número telefónico. En el caso de un suceso privado como una sensación no podemos mostrar un criterio objetivo para establecer comparaciones entre las sensaciones pasadas

y la actual. Estamos exigidos por la manera de concebir la función del signo “S” a no salirnos del ámbito privado. Estamos sumidos en un radical egocentrismo.

Pero cuando seguimos una regla nos involucramos en un conjunto de actividades porque tales reglas y acciones, junto con las palabras, forman el juego lingüístico. Es un contrasentido, entonces, suponer que el signo “S” pueda estar regulado en su uso por una regla privada, tal privacidad sería un rasgo incompatible con la noción de regla. Insistir en la suposición de que hay reglas privadas sería, para usar un ejemplo del mismo Wittgenstein, como el caso de un traductor que trabaja con un diccionario imaginario. Si nos preguntáramos: ¿ha traducido correcta o incorrectamente? La respuesta estaría bloqueada porque para obtener la respuesta deberíamos tener acceso a ese diccionario imaginario, el cual *ex hypothesi* nos está vedado.

(c) La conclusión del argumento en contra del lenguaje privado es negativa y emana de la constatación anterior: que no hay reglas privadas, en consecuencia, tampoco hay lenguaje de sensaciones que sea esencialmente privado. Un juego de lenguaje es tal solamente si hay manera de determinar su uso correcto y su uso incorrecto.

A pesar de la conclusión anterior uno puede seguir preguntándose si Wittgenstein niega o no los estados mentales internos. Digamos algo al respecto: el pensador austriaco no niega los estados mentales internos, como tampoco niega que de hecho hablamos de ellos. ¿Cómo compatibilizarlo con su rechazo de un lenguaje privado de sensaciones? Si hay un lenguaje de sensaciones, ¿cómo habría que concebir su función?

Veamos una posibilidad. Supongamos que los seres humanos fuéramos radicalmente estoicos (y, además, soliloquistas) al punto de jamás exteriorizar, por ejemplo, la experiencia desagradable de un dolor de muelas. ¿Podríamos aprender y enseñar el significado de las oraciones acerca de tal sensación si nunca hay manifestaciones naturales y externas del dolor? La respuesta de Wittgenstein es

negativa, cuando se trata de este tipo de oraciones no se las debe concebir como si designaran un objeto interno y privado con el que identificamos su significado. Dar con la semántica de los signos de un lenguaje de sensaciones, no es dar con un objeto interno y privado al que definimos en una especie de ostensión interna. Los estoicos y soliloquistas tendrían que admitir que el uso que hacen de la oración “tengo dolor de muelas” está regulado por reglas que vinculan su monólogo silencioso con el entorno social porque jugar un juego es una actividad social.

La tesis de Wittgenstein es radical: el uso, la función de una oración en primera persona como “tengo dolor de muelas” no designa un estado o proceso interno, sino que consiste en **expresar** el dolor tal como lo haría un grito u otra manifestación natural de dolor. El argumento en que se apoya esta tesis consiste en recurrir al proceso de aprendizaje de la lengua, aspecto tan ignorado en la literatura filosófica cuando se tiende a privilegiar los aspectos estructurales, sintácticos, de nuestras sofisticadas formas de expresarnos.

El estado de la cuestión es, entonces, cómo se **aprenden** las palabras de un juego lingüístico de sensaciones. Al respecto escribe Wittgenstein:

En eso no parece haber problema alguno; ¿pues no hablamos cotidianamente de sensaciones y las nombramos? ¿Pero cómo se establece la conexión del nombre con lo nombrado? La pregunta es la misma que ésta: ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra ‘dolor’. Aquí hay una posibilidad: las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor (1988, parágrafo 244).

Digamos algo sobre el asunto de si Wittgenstein está o no planteando una salida conductista al problema. De entrada, habría que agregar lo que más abajo de la cita anterior Wittgenstein señala: “¿Dices, pues, que la palabra ‘dolor’ significa realmente el gritar? Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe” (1988, parágrafo 244). Ahora podemos preguntarnos de rechamante, y esperar una respuesta satisfactoria por parte de Wittgenstein, respecto de la realidad de la experiencia interna del dolor:

Hemos de negar, pues, el proceso aún incomprendido en el medio aún inexplorado. Y así parece, por tanto, que hemos negado el proceso mental. ¡Y naturalmente no queremos negarlo! (1988, parágrafo 308).

Por la cita constatamos que Wittgenstein no puede ser adscrito a las corrientes materialistas que niegan la realidad de lo mental, es decir, él no es un conductista radical como Ryle, pero tampoco es un precoz representante del materialismo eliminativo de Paul y Patricia Churchland. Su conductismo es estrictamente analítico, en cuanto se considera que el lenguaje de lo mental, el lenguaje de sensaciones, puede analizarse atendiendo al comportamiento verbal y extraverbal de los usuarios del lenguaje sin que ello implique negar lo mental interno.

Sin embargo, que se conciba la función de las oraciones de sensaciones en primera persona como expresiones (“siento dolor de muelas”), no aclara todavía en qué se diferencian tales oraciones expresivas con las oraciones en que predicamos sensaciones de las demás personas. Cuando decimos de nuestros vecinos que tienen determinadas sensaciones tiene pleno sentido que se nos pregunte por el fundamento de lo que estamos diciendo (¿cómo sabes que él tiene dolor?). Pero sería un chiste malo o un mal uso de la lengua si al decir en primera persona “tengo dolor” se nos preguntara, ¿cómo sabes que sientes dolor?

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein apunta que “tiene sentido decir de otros que están en duda sobre si yo tengo dolor; pero no decirlo de mí mismo” (1988, parágrafo 246). Wittgenstein con esto se refiere a la asimetría funcional que habría entre decir “él (o tú) tiene (s) dolor” y decir “(yo) tengo dolor”. En el primer caso es posible equivocarse porque estamos **describiendo** una conducta que observamos, esto es, dada la posibilidad que la oración sea falsa cabe preguntar acerca de cómo sabemos que otros tienen una sensación; en cambio, cuando hablamos en primera persona de nuestras sensaciones no estamos describiendo nada, sino que, como vimos anteriormente, estamos **expresando** algo. Las funciones de ambas oraciones son, entonces muy diferentes. Al respecto ya escribía Wittgenstein en sus *Cuadernos azul y marrón*:

La diferencia entre las proposiciones “yo tengo dolor” y “él tiene dolor” no es la de ‘L.W. tiene dolor’ y ‘Smith tiene dolor’. Corresponde más bien a la diferencia entre quejarse y decir que alguien se queja (1976, p. 103).

Finalmente, a modo de síntesis de esta segunda sección, obtenemos que en Wittgenstein la concepción del lenguaje de sensaciones conscientemente experimentadas es la de un lenguaje cuya función no es designativa sino expresiva en el caso de las sensaciones propias; pero es descriptiva cuando se trata de las sensaciones de otros. Las diferencias funcionales son notables.

TERCERA SECCIÓN

Experimentos mentales acerca de la percepción de los colores

En esta sección intentaremos mostrar la vigencia del pensamiento de Wittgenstein en las discusiones actuales en ciencias cognitivas y en filosofía de la mente, especialmente lo que él nos dice sobre

los casos de inversión de colores. Usaremos como texto base lo que enseñó a sus estudiantes en el curso 1935-1936 en la Universidad de Cambridge⁴³.

Ahora bien, cuando pensamos en los pensadores más influyentes en la actual filosofía de la mente y en las ciencias cognitivas se nos vienen a la cabeza nombrar a John Searle, Daniel Dennett, David Chalmers, Jerry Fodor, Hilary Putnam y otros. Pero, podemos preguntarnos si Wittgenstein puede tener un lugar importante en estas disciplinas habiendo transcurrido setenta años desde que falleció y, especialmente, sabiendo nosotros que mucha agua ha corrido bajo el puente de la investigación científica y filosófica desde la mitad del siglo xx a la fecha.

Nos habíamos acostumbrado a creer que los análisis y reflexiones de Wittgenstein acerca de lo mental comenzaban y terminaban con sus *Philosophical Investigations* (1953), sin duda una obra fundamental de la filosofía del siglo xx; pero, tal como lo adelantamos en la introducción a este capítulo, en las últimas décadas hemos tenido acceso a una verdadera cantera filosófica en obras que no fueron libros propiamente tales, más bien fueron notas dictadas a sus colegas o discípulos, pensamientos sueltos, apuntes de clases de sus discípulos, remembranzas de sus amigos y colegas. Nosotros usaremos algo de esa veta filosófica y martillaremos en ella para extraer de su roca dura los ricos aportes que Wittgenstein nos legó. Nos asiste la creencia que los análisis que llevó a cabo Wittgenstein frente a sus alumnos de Cambridge en la segunda parte del año académico 1935-1936 (*Philosophical Occasions 1912-1951*, 1993; en español: *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, 1997) constituyen un material de sorprendente actualidad.

Para contextualizar la discusión comenzaremos con John Locke y su presentación de un caso de inversión cromática entre dos personas (inversión cromática interpersonal). Se trata del caso en que

43 Wittgenstein, Ludwig (1997) *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Cátedra, Madrid.

la idea de azul fuese diferente entre dos personas. Escribe Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*:

(...) Tampoco podría imputarse falsedad a nuestras ideas simples, si por la diferente estructura de nuestros órganos estuviese ordenado que un mismo objeto produjera, al mismo tiempo, diferentes ideas en las mentes de diversos hombres. Por ejemplo, que la idea que produjera una violeta en la mente de un hombre por conducto de su vista fuese la misma idea producida en la mente de otro hombre por una caléndula y viceversa (1956, libro segundo, cap. 32, párrafo 15, p. 375).

Locke admitía a continuación que no podría jamás saberse o explicarse la inversión cromática entre individuos diferentes “ya que la mente de un hombre no podría pasar al cuerpo de otro, a fin de percibir qué apariencias se producirían por esos órganos, ni las ideas así formadas, ni los nombres que las denotan tendrían confusión alguna, ni habría falsedad en las unas y en los otros” (1956, libro segundo, cap. 32, párrafo 15, p. 375).

Esta inversión cromática interpersonal Locke la planteó dentro de su teoría general acerca de las ideas, esto es del material básico que alimenta nuestra cognición y lo contextualizaba en lo que hemos conocido como “tradición empirista”. En nuestra opinión resulta útil, para tener claridad acerca de cómo fue evolucionando este asunto en la tradición empirista y fenomenalista, recordar lo que sucedió cuando dicha tradición fue despojada de su método psicológico en favor de un método o tratamiento lingüístico de los problemas filosóficos⁴⁴. Los más conspicuos representantes de

⁴⁴ Un caso muy conocido de este contraste entre ambos métodos es el que se encuentra en el prólogo a la edición inglesa de la *Lógica de la Investigación Científica* (escrito originalmente en alemán), la famosa obra de Karl Popper. Allí su autor contraponen el primer método al que llama el “nuevo camino de las ideas” de Locke, Berkeley y Hume —o método psicológico o pseudopsicológico— que consiste en analizar nuestras ideas y su origen en los sentidos y el “nuevo camino de las palabras” que sería supuestamente más objetivo y consistente en analizar las palabras, su sentido y sus usos (Tecnos, Madrid, 1977, p. 18). No sobra

este nuevo empirismo y fenomenalismo se encuentran en la etapa inicial (y aún no fisicalista) del Círculo de Viena.

Pero la hipótesis del espectro invertido de Locke chocaba con el ideario programático de los vieneses al resultar inaplicable el principio de verificabilidad empírica, esto es la exigencia de poder verificar, al menos en principio, y de manera intersubjetiva los enunciados acerca de si una persona sufre o no la inversión cromática, de manera que el problema vino a terminar en lo que los vieneses rotulaban como pseudoproblemas. Así, Herbert Feigl en su famoso ensayo titulado *The Mental and the Physical* (1958)⁴⁵, se planteaba la cuestión que está en el fondo de la problemática de la inversión cromática y, en general, en todo proceso o estado mental: la tesis de que los estados mentales son absolutamente subjetivos y privados. Feigl reconoce que este sentido de “subjetivo” y “privado” se encuentra en las formas más radicales del dualismo interaccionista, sentidos que son “por definición incompatibles con ‘objetividad’ en el sentido de confirmación intersubjetiva” (1958, p. 400).

Wittgenstein, por su parte, y muy a contrapelo del Círculo de Viena, enfrentó derechamente el asunto de la inversión cromática al inicio de su clase del 26 de febrero de 1936 en los términos siguientes:

Quiero hablar sobre la idea de *privacidad* de los datos de los sentidos. La idea surge del hecho de que otro hombre y yo podríamos mirar a algo y yo podría decir “él lo ve de un color distinto del que yo lo veo”. Podría hacer esto en el caso de que uno de nosotros llevara puestas

mencionar que Popper —al igual que Bertrand Russell— rechaza de plano el segundo método.

45 En H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell (eds.) *Concept, Theories and the Mind-Body Problem*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis, University of Minnesota Press, vol. II. Feigl forma parte del enfoque (ontológicamente) materialista y (metodológicamente y semánticamente) fisicalista de la mente, es lo que se conoce más habitualmente como Teoría de la Identidad Psicofísica. Una presentación general de esta teoría se encuentra en M. Díaz: “El materialismo en la filosofía de la mente y en las ciencias cognitivas” (2013).

unas gafas coloreadas. O supóngase que le enseño a una persona los nombres de los colores bajo una luz determinada. Después él es capaz de traerme los objetos rojos que hay en la habitación cuando se los pido. Supóngase que entonces le llevo a la luz del día, y que llama a los pétalos de rosa verdes y a la hierba roja, y así sucesivamente. Si lo llevamos después otra vez a la luz artificial y se comporta como antes, entonces podríamos decir “Ve rojo lo que nosotros vemos verde”.

Aquí, los *criterios* para que yo diga “Ve verde lo que yo veo rojo” son muy complicados, aunque el *significado* es muy simple (1997, p. 281).

Este es un ejemplo de inversión de colores interpersonal, algo más complejo que el ejemplo de Locke. La noción de idea en Locke se estaba empleando, en este contexto, en su sentido de imagen mental subjetiva. Aún no se realizaba la proeza epistemológica propia del giro lingüístico (o del ascenso semántico) de reemplazar la estrategia de las ideas (“el nuevo camino de las ideas”), tan explotada por Locke y demás empiristas británicos, por una estrategia semántica consistente en discutir acerca de las palabras que recogen nuestra experiencia (el “nuevo camino de las palabras”).

Con Wittgenstein se introduce la noción de criterio, problemática como el mismo reconoce porque la cuestión es: ¿con qué criterio digo de otra persona que él ve algo de un color distinto al que yo veo? La cuestión que está planteando es difícil y clásica, es la cuestión de la privacidad de los datos sensoriales, en particular los colores. Dicho de una manera breve, el asunto que se tiene entre manos Wittgenstein es cómo mediante un recurso no privado puedo hacer un seguimiento de algo que es, al parecer, intrínsecamente privado.

Qué sucedería, plantea Wittgenstein, si un ciego que recupera la visión dijera: “Antes, cuando alguien me golpeaba, veía lo que ahora denomino luces” (1997, p. 282). Si admitiéramos la posibilidad de que realmente siempre pudo ver pero que su comportamiento

era diferente, porque por ejemplo a diferencia nuestra chocaba con los objetos, no podríamos decir, en sentido estricto, que “sabíamos” que él siempre vio lo que nosotros vimos; en realidad deberíamos ser cautos y decir que más bien solo sabemos cómo se comporta, pero que no tenemos idea de si él veía o no veía. Es decir, hay casos en los que no sabemos algo, pero sí podemos conjeturar que, si esa persona se comporta como todos nosotros, se sigue que esa persona probablemente ve.

Hay aquí algo interesante: Wittgenstein está apuntando a que nuestro acceso a la experiencia visual de otra persona es más bien un acceso indirecto, esto es, partimos con la observación de su comportamiento y luego conjeturamos diciendo “se comporta como yo, luego probablemente ve” (1997, p. 282). En estas líneas —o mejor: palabras emitidas por Wittgenstein en su clase en Cambridge— él tácitamente está admitiendo que adjudicar una determinada experiencia a otra persona tiene ciertas peculiaridades: tenemos que usar como premisa (esté o no oculta) la afirmación de que uno tiene un acceso directo a lo que le está sucediendo, es decir en este caso, a la propia experiencia de ver y que, en cierto sentido, uno sabe que está viendo; en cambio en el caso de la experiencia visual de otro solamente podemos conjeturarlo. Uno puede decir “probablemente Watson ve” y esto es una conjetura, pero para que sea efectivamente una conjetura hay que tener presente el uso que se hace de la expresión porque podría darse la situación en que uno diga “probablemente Watson ve” y lo que uno esté haciendo es una afirmación retórica sobre una cuestión de hecho. Hay que fijarse, nos advierte Wittgenstein, en que para distinguir entre una conjetura propiamente tal y una afirmación retórica, debemos considerar también el tono de voz con que se dice la oración incluyendo las de las palabras “quizás” o “probablemente”.

Wittgenstein parece descartar una salida radicalmente escéptica del tipo: “nunca puedo saber si él ve o no”. Pero se allana a considerar un caso puntual de escepticismo, cuando la duda es acerca

de un *quale* determinado, un color determinado, el rojo, esto es que “nunca sabemos si ve rojo lo que nosotros vemos rojo”. Wittgenstein hace la diferencia fina entre este caso que alude a una cuestión epistémica y el caso diferente en que uno podría decir “por supuesto, sabemos si entiende por la palabra “color” lo mismo que nosotros” (p. 282). Se ha deslizado Wittgenstein, casi imperceptiblemente, de lo epistémico a lo lingüístico, a las palabras. La pregunta obvia es qué gana con tal cambio. La respuesta creo que no puede ser otra que la siguiente: se gana en el manejo del asunto, no es lo mismo discutir acerca de un *quale* determinado con toda la carga subjetiva que conlleva y discutir acerca de una palabra, esto es de una entidad pública por más que lo que ella mienta sea algo privado.

El análisis de Wittgenstein se torna más complejo cuando se refiere a las impresiones que uno puede tener. Es así como se pregunta: ¿qué quiere decir que uno tiene una impresión?, ¿puedo acaso ponerle un nombre? Veamos lo que les dijo a sus alumnos: “voy a dar un nombre a esta impresión, por ejemplo, el nombre ‘alfa’, y entonces sé lo que significa el nombre ‘alfa’” (p. 283). Aquí Wittgenstein está introduciendo un tema elaborado cuidadosamente en sus *Philosophical Investigations*, la cuestión del nombrar como función del lenguaje. Al respecto en su clase del 26 de febrero de 1936⁴⁶ dijo lo siguiente:

Supóngase que se le da un nombre a una persona. ¿Existe una diferencia entre poner una raya azul en su frente y poner una raya que leo como “Watson”? ¿Es poner una raya simplemente dar un nombre? Se podría responder que sí o que no, dependiendo de lo que se quiera decir. Una palabra que nosotros conectamos con una cosa puede tener todo tipo de funciones diferentes. El nombre de un diamante, Kohi-noor, no tiene la misma función que el nombre de una persona.

46 A fines de 1936 Wittgenstein se traslada a Noruega y empieza a escribir sus *Philosophical Investigations*.

Puedo *llamar* a una persona por su nombre, pero no puedo hacer eso con el nombre de un diamante. Para dar nombre a una persona he de dar un rasguño *conectado* con las convenciones para su uso (p. 283).

Resulta inevitable reconocer en estas líneas toda su diatriba en las *Investigaciones filosóficas* con la tradición que representa San Agustín en sus *Confesiones* y que incluye por extensión, como sabemos, la crítica a pensadores contemporáneos de Wittgenstein y también su propia autocrítica. Recurramos a un pasaje famoso de sus *Investigaciones filosóficas*:

Para una **gran** clase de casos de utilización de la palabra ‘significado’ —aunque no para todos los casos de su utilización— puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el **significado** de un nombre se explica a veces señalando a su portador (1988, p. 61, parágrafo 43).

De acuerdo con el texto (parágrafo 43) sería descaminado preguntar por el significado de las palabras, lo correcto sería inquirir por sus usos. Pero también y en perfecta coherencia con el texto hay un caso excepcional: los nombres. ¿Qué quiere decir esto? Veamos más en detalle este punto.

Hay casos en los que el significado de las palabras se explica señalando ostensivamente al objeto portador del nombre. Esta explicación extendida a todo el funcionamiento del lenguaje tiene, como acertadamente reconoce Wittgenstein, una venerable tradición. El ya mencionado San Agustín de Hipona, pero también el neopositivista Rudolf Carnap, su maestro Bertrand Russell y él mismo en la etapa inicial de su filosofía, la del *Tractatus Logico-Philosophicus*, creyeron que la función esencial del lenguaje consiste en nombrar y representar el mundo. En sus *Investigaciones filosóficas* rememoraba esa tradición escribiendo: “Nombrar algo es similar a fijar un

rótulo en una cosa” (Wittgenstein, 1988, p. 29, parágrafo 15). La semejanza con la cita de sus lecciones en Cambridge es evidente.

Pero ¿qué ocurre cuando el nombrar se da en el contexto de una impresión tal como lo planteó a sus alumnos? La pregunta no es retórica porque plantea la cuestión de cómo hay que concebir el lenguaje de nuestras experiencias, de nuestras sensaciones. Es decir, se está inquiriendo sobre lo que ocurre cuando bautizamos una impresión. Veamos una vez más una cita de *Ocasiones filosóficas 1912-1951* sobre el trasfondo de sus *Investigaciones filosóficas*:

Ahora bien, si llamo “alfa” a una *impresión* determinada, parece como si hubiera realizado un acto de bautismo. Pero lo que pudiera haber pasado aquí al darlo no importa mucho. Por supuesto, tengo un estado mental determinado. Miro fijamente a la impresión. Pero parece que simplemente he mirado fijamente y he pronunciado la palabra “alfa”. No sabemos en absoluto qué hacer con la palabra, y en consecuencia no puede decirse en absoluto que tenga un significado (p. 283).

Aquí Wittgenstein está ventilando la cuestión de lo que implica suponer que al dar un nombre a una impresión —o a una sensación determinada— uno le está dando significado al signo (nombre) mediante una especie de definición ostensiva. Tal como lo examinamos anteriormente en la premisa b) de nuestra reconstrucción del argumento en contra del lenguaje privado, tal definición ostensiva podría ser como un acto en que uno señala internamente la sensación concentrándose. Pero todo esto no es más que una ceremonia, lo extraño es que se espera que mediante una definición uno pudiera establecer el significado del signo.

En su clase del 3 de marzo de 1936 vuelve sobre el asunto de la privacidad de los datos sensoriales, pero introduce una nueva variable que enriquece aún más su análisis: el **imaginar** que otra persona ve un color determinado, que ve verde lo que yo veo rojo.

¿Qué significa imaginar en este caso? Una respuesta sería que la otra persona me **pinte** con los ojos abiertos y con un objeto rojo delante de mí. Sin duda que tal situación puede darse, sin embargo, Wittgenstein advierte lo siguiente: “imaginar que yo **miro** a un objeto rojo es algo fácil. Imaginar que yo **veo** rojo es difícil” (p. 286). Nuevamente nos advierte que hay algo, un residuo claramente subjetivo que no se cubre cuando se pinta a una persona con los ojos abiertos y con objetos delante de él. Como veremos más adelante es en este tipo de casos analizados por Wittgenstein en los que la tradición cartesiana se hace fuertemente presente como un gran desafío a superar.

Dejemos momentáneamente nuestros comentarios de Wittgenstein y agreguemos un caso de nuestra propia factura.

Considérese la siguiente situación:

Luis es un reportero de guerra que ha tenido un grave percance, ha recibido una bala de bajo calibre que entró y salió de su cabeza. Estuvo hospitalizado y le dieron de alta médica. Ha regresado a su país y va de compras con su novia a una feria de abastos. El día se anuncia esplendoroso y él mirando al cielo le dice a su pareja: ¡Vamos a tener un día completamente despejado, mira el cielo, está de un rojo intenso! Más tarde al ver unos tomates maduros como a él le gustan, suelta la siguiente oración: ¡esos que están ahí, los tomates de color azul, esos quiero comprar! Su novia está sorprendida y pensando que Luis deberá ir pronto a un neurólogo o a un psiquiatra, le pide que no hable de esa manera extravagante y que diga que el cielo despejado es de color azul y los tomates maduros de color rojo. Luis asiente y comienza a hablar del color del cielo despejado y de los tomates maduros en los mismos términos que los demás y que él mismo antes que la bala haya cambiado dramáticamente su percepción de los colores.

Fíjense que, si bien aparentemente Luis está finalmente usando los términos “azul” y “rojo” con el mismo carácter representacional

o intencional que las demás personas, hay algo que en Luis ha quedado completamente alterado por más que él hable del cielo despejado azul y los tomates maduros rojos. Su vivencia, el carácter estrictamente subjetivo de su experiencia cromática se ha invertido. Este experimento mental es una descripción a los que nos tienen acostumbrados los filósofos que desean convencernos de que hay tal cosa como los *qualia* (o *quale*), es decir la experiencia estrictamente subjetiva de ver algo con un color determinado y que no puede confundirse con el contenido intencional o representacional de nuestros estados mentales.

Pero con independencia de si se trata de un caso de inversión de colores interpersonal o intrapersonal, hay algo que está en la base de estas discusiones: que se está dando por sentado que hay efectivamente un problema consistente en justificar nuestra creencia en que los demás son personas con deseos, pensamientos, recuerdos, etc. y no autómatas. ¿Cómo es que se instaló la necesidad de justificar lo que en la vida cotidiana nos parece completamente aporofundado, transparente? Esto nos lleva una vez más a Descartes, asunto que por falta de espacio quisiéramos resumir en un par de líneas: Descartes se vio en la necesidad de justificar racionalmente su creencia en que no está rodeado de autómatas, sino que por personas debido a la propia lógica interna de su dualismo psicofísico. Este dualismo de sustancias desembocó en una distinción tajante en el plano epistemológico: habría una diferencia fundamental entre acceder a las operaciones de nuestra propia mente y acceder a las operaciones mentales de otros.

El filósofo británico Alfred Ayer, un contemporáneo de Wittgenstein, puede arrojarnos un poco de luz sobre este asunto. Veamos qué nos dice:

Hay un sentido correcto y familiar en el que se puede decir que dos personas diferentes perciben el mismo objeto, oyen el mismo sonido,

sienten la misma sensación, y de esto se sigue que tienen las mismas experiencias (1979, p. 179).

Puede agregarse a lo anterior que, aunque esas dos personas perciban los mismos objetos o escuchen los mismos sonidos, no sienten los mismos datos sensoriales porque éstos, los datos sensoriales, son privados por definición. Como lo dijese el mismo Ayer:

(...) están caracterizados de tal manera que la proposición de que una persona tiene los datos sensoriales de otra no describe ninguna situación posible. De manera similar, si una persona tiene miedo y otra comparte su sentimiento, se dirá también que hay dos sentimientos de miedo y no uno solo. Decir que una sensación es compartida equivale a decir que dos sensaciones son cualitativamente similares y que tienen el mismo objeto ostensible: no es decir que sean numéricamente idénticas. Pero ¿cómo están diferenciadas? No se puede suponer que se pueden contar las sensaciones de las personas como se pueden contar las cosas que puedan llevar en sus bolsillos. La respuesta es que tenemos que decir que hay dos sensaciones y no una sola, justamente porque hay dos personas. Se establece un acuerdo de que toda sensación que uno tiene es una experiencia que es privativa de uno mismo. Y por tanto se convierte en una verdad necesaria que una persona no puede tener, y por tanto no puede conocer en sentido estricto, las experiencias de otros (1979, p. 179).

Los dos pasajes del ensayo de Ayer recién citados tienen el mérito de ponernos de frente a la cuestión que hemos estado tratando: la cuestión de la privacidad de nuestra experiencia y del lenguaje que da cuenta de tal privacidad. Este es un problema que nos remite a la tradición cartesiana que tanto enfatiza el carácter no público sino privado, interno y subjetivo de nuestra experiencia, al punto que se transforma en un problema —tal como ya se dijo anteriormente— el tener que justificar la creencia de que hay cuerpos fuera

del mío que expresan los pensamientos de mentes ajenas a las cuales no puedo acceder directamente.

CUARTA SECCIÓN

Wittgenstein y James sobre el reduccionismo, el objeto de estudio y el método de la psicología⁴⁷

Ahora abordaremos un tópico que no goza de mucha estima desde hace un par de décadas: el reduccionismo. Esto es palpable en diversas disciplinas filosóficas tal como lo ha destacado, entre otros, el filósofo Jaegwon Kim⁴⁸. Así, por ejemplo, en la ética es ir contra la corriente sostener que “lo bueno” es una propiedad definible en términos de un lenguaje descriptivo o naturalista; en teoría del conocimiento o epistemología las acaloradas discusiones respecto a si los enunciados acerca de objetos físicos son traducibles a enunciados sobre los aspectos fenoménicos, como los llamados *sense data* de la experiencia perceptiva, van en camino de convertirse en una pieza de museo, o una discusión que en el mejor de los casos nos muestra parte de la historia de esa disciplina; en la ontología el reduccionismo materialista, del tipo “todo es material”, parece haber quedado en entredicho cuando se nos hizo ver lo resbaladizo que

47 Seguiremos en esta sección lo que hemos escrito en “Ludwig Wittgenstein y William James sobre el reduccionismo en psicología y el lenguaje de los procesos mentales”, *Studies in Social Sciences Review*, 2022, vol. 3, núm. 1, jan./mar.

48 J. Kim escribe en “The Myth of Nonreductive Materialism”: “Tendemos a sentir que los reduccionismos intentan imponernos una visión del tema monolítica, encorsetada, el tipo de descripción aseada y ordenada a la que apelan quienes están obsesionados por el orden y la disciplina. Tal vez esta impresión tenga algo que ver con el empleo ritual por parte de los reduccionistas de *slogans* tales como “parsimonia”, “simplicidad”, “economía” y “unidad”, todas ellas virtudes de un tipo más bien puritano. Quizá, también, los reduccionismos no estén a tono con el estilo intelectual de nuestro tiempo: luchamos por patrones de vida y de pensamiento que sean ricos en diversidad y complejidad, y tolerantes con el desacuerdo y la multiplicidad. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, LXIII, 1989, pp. 31-47.

resulta semánticamente el término “materia”. En fin... no están los tiempos para adoptar concepciones reduccionistas, la aceptación de lo diverso parece resistir a cualquier intento por negar la exuberancia de lo real.

En el ámbito de la filosofía de la mente y de la filosofía de la psicología el panorama no es muy distinto. El conductismo lógico, la teoría de la identidad psico-neural en sus dos versiones más populares (identidad psico-física de tipo-tipo, identidad psico-física de caso-caso), el eliminativismo y el funcionalismo/computacionalismo también han sufrido los embates de quienes, por diversas razones, rechazan los intentos por “depurar” o “exorcizar” la riqueza fenoménica, vivencial, de los estados mentales a través de su reducción a conductas o a disposiciones conductuales, a propiedades físico-químicas en el cerebro, a programas computacionales, o simplemente a eliminarla por formar parte de una psicología popular o de sentido común que obstaculiza el señoreo de la actual y pujante neurociencia cognitiva.

Suelen ser mejor vistos los enfoques de lo mental que defienden un pluralismo de propiedades o un dualismo de propiedades, quedando siempre, eso sí, en cuestión, si dichas propiedades son propiedades de una única substancia o, si más bien, se trata de alguna ignota substancia neutra (ni mental ni física). Están también aquellos que insisten en no abandonar la psicología popular y las actitudes proposicionales como Jerry Fodor y Donald Davidson, dejando así una puerta abierta a los críticos que suelen ver en tales opciones una reformulación de dualismos ontológicos de diversas layas, o de mentalismos anticientíficos.

Es evidente la tensión que hay entre una visión, una ontología, más bien monista o monolítica y materialista acerca de los estados mentales, y los esfuerzos por compatibilizarla con enfoques no reduccionistas en lo metodológico o en lo semántico, esto es que, respectivamente, niegan la reducción de lo fenoménico al *corpus* teórico de la física a la hora de explicarlos, o que niegan que el

significado de los términos mentales (“creer”, “tener intención”, “recordar”, “tener expectativas”, “desear”, etcétera) quede intacto cuando se traducen a términos disposicionales o conductuales o incluso informacionales. Es difícil para los filósofos que se aferran a un enfoque materialista no reconocer las dificultades que conlleva la adopción de alguna forma de reduccionismo epistemológico y/o semántico. Quizás una salida rápida, pero bastante conservadora, es la que hemos sugerido anteriormente: la que consiste en mezclar el materialismo (una doctrina ontológica) con el rechazo del reduccionismo metodológico y semántico. Con ello se puede satisfacer a los antirreduccionistas *à la* Davidson, pero se paga el alto precio de colocar a la psicología, la disciplina que por definición e historia es la responsable de estudiar lo mental, en un entredicho epistemológico: dejaría de ser una ciencia *stricto sensu*, solamente consistiría en el conjunto de constataciones acerca de la correlación entre la mente y la conducta corporal y verbal, que recogemos en nuestro lenguaje cotidiano, junto con las generalizaciones bastante intuitivas —y con muchas excepciones— que hacemos cuando predecimos la conducta de otras personas basándonos en los estados internos que tienen lugar en ellas. Pero, en tal caso la psicología no podría formar parte de ese esfuerzo colectivo, histórico, que reconocemos como ciencia. Volveríamos a una etapa precientífica desconociendo los ingentes esfuerzos de tantos especialistas que, a partir de Wilhelm Wundt, se han esforzado por constituir una psicología incuestionablemente científica. Es decir, estaríamos cayendo en un craso anacronismo.

Entonces, ¿qué está tan mal a la hora de enfrentar estas cuestiones que parece que vamos a contrapelo del lento, pero sostenido progreso (a pesar de Feyerabend), que ha experimentado la concepción científica del mundo?

Quizás la manera para caminar por este bosque, tan espeso de la filosofía de la mente o de la filosofía de la psicología, sin chocar con los árboles (esto es, sin negar lo obvio: la realidad de los estados

mentales), o sin caer en hondonadas (reducir la psicología a una ciencia más básica epistemológica y semánticamente diferente), consistiría en examinar la cuestión del reduccionismo en psicología de la mano de nuestro filósofo, Ludwig Wittgenstein, quien se vio influenciado en estos asuntos por la obra del psicólogo norteamericano William James. Esto lo veremos de inmediato a propósito de la siguiente pregunta: ¿cuál es el objeto de la psicología desde la postura metodológica de James y desde el análisis conceptual de Wittgenstein?

Wittgenstein tuvo conocimiento de la psicología de su tiempo, lo que se puede constatar en las breves menciones (casi nunca citas) que hace de William James, Francis Galton, Wolfgang Köhler, John Watson y Sigmund Freud. Pero es el primero, James, quien dejó la mayor impronta en el pensamiento de Wittgenstein⁴⁹ y está en duda si, realmente, tuvo acceso directo a la obra de los otros pragmatistas norteamericanos como John Dewey y Charles Sanders Peirce⁵⁰.

Con James el filósofo de Cambridge coincidió en el tratamiento de los siguientes temas: el objeto de estudio de la psicología, el método de investigación que es propio de la psicología y la naturaleza de los estados de conciencia.

Un tema muy presente en la psicología de fines del siglo XIX y que da cuenta de que esta disciplina estaba en un momento clave de su constitución como ciencia, es el asunto del objeto, de cuál sea el tema al que debe abocarse. Recordemos que un filósofo y psicólogo

49 Las obras de James: *Psychology: Briefer Course* (1892) y *The Principles of Psychology* (1890), fueron estudiadas cuidadosamente por Wittgenstein. Otra obra de James: *The Varieties of Religious Experience* (1902) impresionó fuertemente a Wittgenstein y solía llevarla a la sala de clases donde comentaba algunos pasajes.

50 Wittgenstein accedió a la filosofía de Peirce a través de las discusiones que tuvo con Frank Ramsey. En lo que toca a Dewey, al parecer durante su período de docente de primaria en la Baja Austria conoció las ideas del movimiento internacional para la reforma educativa, este amplio movimiento tenía entre sus inspiradores al pensador norteamericano. Véase I. Gullvag: "Wittgenstein and Peirce" en K.S. Johannessen y T. Nordenstam (eds.) *Wittgenstein Aesthetics and Transcendental Philosophy*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 1981.

de esa época y de mucha influencia en la filosofía alemana-austriaca y francesa del siglo siguiente fue Franz Brentano (1838-1917). En su gruesa obra *Psychologie vom Empirischen Standpunkt* de 1874, publicada el mismo año en que aparecía la segunda parte de *Grundzüge der Physiologischen Psychologie* de Wilhelm Wundt, el filósofo y psicólogo austriaco se esforzaba al máximo para constituir una psicología del acto psíquico, es decir una psicología empírica, que reconocía el valor de la intuición interna como fuente del conocimiento psicológico, y que concebía a los fenómenos psíquicos como radicalmente diferentes de los fenómenos físicos y caracterizados esencialmente por una propiedad que es inmanente al sujeto. En su jerga un tanto extraña para nosotros, tan alejados de la terminología escolástica, Brentano nos dice que este rasgo de lo psíquico es la inexistencia intencional (o existencia en) del objeto, la llamada intencionalidad (*intentionalität*). De manera que la psicología reclama, según Brentano, un ámbito exclusivo e irreducible a una ciencia natural como la física porque todo fenómeno psíquico:

(...) se caracteriza por aquello que los escolásticos de la Edad Media llamaron inexistencia intencional (o mental) del objeto, y que nosotros llamaríamos, aunque con expresiones no totalmente inequívocas, relación a un contenido, dirección hacia un objeto (aunque no ha de ser interpretado como algo real) u objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene dentro de sí algo a modo de objeto, aunque no todos lo hagan de la misma manera. En la idea hay algo ideado o representado; en el juicio existe algo afirmado o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. (1990, p. 75)⁵¹.

Una cuestión interesante es que Brentano se inclinaba por una psicología que rendía homenaje no solo a este nuevo tema u objeto

51 Traducción parcial del texto de Brentano por José M. Gondra: *La psicología moderna*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990.

de estudio: la intencionalidad de lo mental, sino que también consideraba que el método era fundamentalmente la introspección y desechaba por anticientífica la psicología experimental —que recién asomaba en el horizonte— por lograr según él verdades de carácter probabilístico, pero nunca certezas. Es evidente, a la luz que nos da la perspectiva histórica, que en la segunda mitad del siglo XIX se estaba gestando la controversia acerca del método y el objeto de estudio de la psicología, asuntos que vendrían a tener su punto álgido a comienzos del siglo XX con la irrupción del conductismo en los Estados Unidos.

Según G. L. Gil de Pareja⁵², un punto de encuentro entre Wittgenstein y James es una cierta tendencia a la llamada *folk psychology* (asunto que precisaremos más adelante), que hunde sus raíces en algo más profundo que ambos comparten. Se trata, escribe Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, de un paralelismo desorientador:

(...) la psicología trata de los procesos en la esfera psíquica como la física en la esfera física. Ver, oír, pensar, sentir, querer, no son objetos de la psicología *en el mismo sentido* en que los movimientos de los cuerpos, los fenómenos eléctricos, etc., son objetos de la física. Esto lo ves en que el físico ve, oye estos fenómenos, reflexiona sobre ellos, nos los comunica, mientras que el psicólogo observa las *manifestaciones* (el comportamiento) del sujeto (571, pp. 359-361).

Wittgenstein apunta a que la palabra “objeto” tiene un diferente sentido según se trate de la física o de la psicología, si no estamos alerta a esta diferencia creemos que la psicología puede ser una ciencia natural como la física. Esto es importante resaltarlo porque en la época en que Wittgenstein llamaba la atención sobre el punto (años treinta de la pasada centuria), los neopositivistas del Círculo de Viena, grupo al que Wittgenstein conocía porque admiraban

52 *La Filosofía de la Psicología*, 1992, pp. 289-290.

profundamente su *Tractatus Logico-Philosophicus* y habían discutido con él algunos de sus más preclaros representantes (Friedrich Waissmann, Rudolf Carnap, Herbert Feigl), no sentían ningún escrúpulo epistemológico para proponer que la psicología (y también la sociología) podían incluirse en el ideal unitario fisicalista⁵³.

Por su parte James (varias décadas antes que los neopositivistas), no tenía una visión reduccionista de la psicología, para él no es solo una disciplina interesada en la naturaleza, su objeto de estudio puede ser tratado con diversos métodos y no solamente con el método de la observación o del experimento que se encuentra en la física. Así la introspección, el método experimental y el método comparativo son bienvenidos a la hora de investigar lo mental.

En *The Principles of Psychology*⁵⁴, James es generoso al comentar tanto las fortalezas como las debilidades de cada uno de estos métodos, tanto entre quienes lo han desarrollado como entre quienes lo han criticado (Franz Brentano, John Stuart Mill, Auguste Comte, J. Mohr). Algo similar ocurre cuando revisa el método experimental, el cual identifica básicamente con la escuela alemana de la psicología microscópica basada en métodos experimentales y en datos introspectivos. Reconoce la calidad de los trabajos de Weber, Fechner, Vierordt y Wundt. Y, finalmente en lo que toca al método comparativo, no menciona representantes, pero sí menciona a Darwin y Galton como los que han generado un clima propicio para hacer preguntas sobre nuestros instintos inspirados en los estudios que hay sobre los instintos de los animales, o bien teorías

53 Resultó un rotundo fracaso el intento de traducir las proposiciones típicamente psicológicas y singulares —del tipo “El señor A estaba enojado ayer al mediodía” — a proposiciones fisicalistas. R. Carnap en el vol. II de *Erkenntnis* (1932-1933), publicó su artículo “Psicología en lenguaje fisicalista”, con el cual intentaba llevar a cabo el proyecto reduccionista para la psicología. En español se encuentra en A. Ayer (comp.) *El positivismo lógico*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965. En el caso de la sociología el intento reduccionista llevado a cabo por Otto Neurath también fue un fracaso, su artículo “Sociología en fisicalismo” se encuentra también en la compilación de Alfred Ayer anteriormente mencionada.

54 *Encyclopaedia Britannica*, INC/The University of Chicago, Chicago-London-Toronto, 1952, vol. I, Chapter VII, vol. I, pp. 121-127).

acerca de nuestra vida mental que se apoyan en las facultades de razonamiento de abejas y hormigas, en la mente de los salvajes, de los niños, de los locos, etcétera. Si bien, en este último caso, su opinión sobre este método comparativo es más negativa que para los otros dos métodos, James no lo rechaza de plano. De manera que, recogiendo la opinión de Gil de Pareja, podemos resumir diciendo que en James no hay un “...monismo metodológico, pues no pretende en modo alguno una reducción de la psicología a ciencia de la naturaleza” (1992, p. 291).

Un punto que llama la atención en este capítulo de sus *Principles* es aquel en el que advierte sobre las fuentes de error en la psicología. Menciona tres: la influencia equívoca (*misleading*) del habla; la falacia del psicólogo o confusión de su propio punto de vista con el del hecho mental sobre el cual está haciendo su informe; y también una variante de la anterior que consiste en el supuesto de que el estado mental estudiado debe estar consciente de sí mismo, tal como el psicólogo está consciente de sí. La primera fuente de error es la interesante en el contexto de nuestra investigación, interesada en mostrar las conexiones entre este psicólogo americano y Wittgenstein.

James evaluando lo que hasta ese momento se había realizado en psicología se fija en algo muy peculiar: que, en el lenguaje natural, coloquial, no hay palabras para denotar hechos de un orden subjetivo como los que le competen al psicólogo. Insiste James, en *Principles of Psychology*, en que con la excepción de palabras que denotan pasiones (ira, temor, odio, amor, esperanza), actividades intelectuales (recordar, esperar, pensar, conocer, ensoñar), sentimientos (alegría, tristeza, placer, dolor), el habla está poblada de términos que más bien aluden a objetos externos y a los sentimientos que despiertan:

Pero el sentido objetivo es el sentido original; y todavía en nuestros días tenemos que describir gran número de sensaciones por el nombre

de los objetos en los cuales se presentaron con mayor frecuencia. Un color naranja, un olor a violetas, un sabor a queso, un sonido atronador, un ingenio ígneo, etc., indicarán lo que quiero decir. Esta falta de un vocabulario especial para hechos subjetivos estorba y dificulta el estudio de ellos, con excepción de los más burdos (p. 159).

James considera que esta falta de palabras para recoger los fenómenos subjetivos nos lleva a pasar por alto fenómenos que habríamos reconocido si hubiésemos crecido oyéndolas en nuestro lenguaje familiar⁵⁵. Esta falla, piensa James, hace que la mayoría de las psicologías tengan vacíos en su parte descriptiva.

Cabe reconocer que James se está refiriendo a una falla del lenguaje corriente en lo que toca a los fenómenos psíquicos. Su observación atañe entonces a un fallo lingüístico, que compete a la psicología. Parece ser este el punto de partida que hay que revisar antes de entrar en el examen de la psicología misma, hay que hacer previamente un análisis del lenguaje de lo mental.

Lo anterior es justamente el terreno en el que se despliega la filosofía de la psicología de Wittgenstein. El pensador austriaco, recordémoslo, no intenta proponer una nueva teoría científica acerca de lo psíquico. Tampoco es un estudio de los enunciados empíricos que ha formulado la psicología científica. Lo que él hace es analizar los conceptos psicológicos que están en nuestra manera cotidiana de hablar acerca de los fenómenos mentales tanto propios como ajenos. Ahora bien, para lograr sacar adelante ese objetivo Wittgenstein pone a parte importante de la filosofía, específicamente la anglosajona, en un nuevo escenario, habitualmente llamado filosofía (analítica) de la mente o filosofía (analítica) de la psicología. Para aclarar más este punto es necesario decir algunas cosas sobre

55

James se fija en que el inglés, a diferencia del alemán que tiene el par *Gedachtes* y *Gedanke* o el latín que tiene *cogitatum* y *cogitatio*, no tiene la distinción genérica entre *the-thing-thought* (la-cosa-pensada) y *the-thought-thinking-it* (el-pensamiento-que-piensa-en-ella).

los cambios que llevó a cabo Wittgenstein desde su regreso a Cambridge en 1929, cuando ya había cumplido cuarenta años⁵⁶.

Hay tres grandes áreas del saber filosófico que acaparan la atención de Wittgenstein durante su etapa madura o segunda filosofía, asociada habitualmente a sus *Philosophical Investigations*: la filosofía del lenguaje en primer lugar y la filosofía de las matemáticas y de la psicología en segundo lugar. Incluso en los últimos tiempos hay algunos comentaristas que estarían dispuestos a defender la tesis de que hay una tercera etapa en la filosofía wittgensteiniana, a saber, aquella representada por *Über Gewissheit/On Certainty*, la obra que estuvo redactando hasta días antes de fallecer. Se trataría de una etapa caracterizada por sus intereses epistemológicos, en particular por discutir acerca del conocimiento y el escepticismo.

La preeminencia que tiene la primera disciplina como hemos visto en las secciones precedentes, la filosofía del lenguaje, por sobre las otras dos subramas de la filosofía de las ciencias (la filosofía de las matemáticas y de la psicología), se explica porque las reflexiones sobre el lenguaje son fundamentales para un pensador como Wittgenstein que se ha adscrito al llamado “giro lingüístico” iniciado por Gottlob Frege y Bertrand Russell. Para Wittgenstein el lenguaje pasa a tener un lugar prioritario como objeto de la reflexión filosófica, “pudiendo ser entendido como condición de posibilidad de la filosofía misma (Gil de Pareja, 1992, p. 25)⁵⁷.

56 En ese año Wittgenstein, con el auspicio de Bertrand Russell y George E. Moore, presenta su *Tractatus* como tesis en Cambridge para obtener el doctorado por esa institución. Se inicia a partir de esa fecha el período de transición en su pensamiento que dura aproximadamente hasta 1933, luego viene la etapa de la madurez que termina cuando fallece en 1951.

57 J.L. Gil de Pareja sintetiza muy acertadamente este punto en los términos siguientes: “(...) la preocupación de Wittgenstein no es desarrollar la psicología como ciencia, sino solo diagnosticar y aclarar las confusiones conceptuales que en ella se dan. Su estudio lo lleva a cabo desde el punto de vista del análisis de los términos que expresan los conceptos psicológicos. Mira la psicología desde la filosofía: su propósito no es, por tanto, desarrollar un saber empírico sino realizar una reflexión filosófica sobre elementos básicos de una ciencia. Contempla como filósofo la experiencia psicológica ordinaria y la compara con algunas afirmaciones

Si bien hasta hace poco cuando se hablaba de la filosofía de la psicología de Wittgenstein se pensaba exclusivamente en sus *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* (1953), ahora sabemos que la elaboración de esta obra póstuma fue lenta, que los textos principales fueron elaborados coetáneamente con otros textos y que solamente a partir de los años 80 tuvimos noticias de ellos gracias a los albaceas de la obra de Wittgenstein. En efecto, en sus *Observaciones sobre filosofía de la psicología*⁵⁸ y en sus *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*⁵⁹ se recogen sus observaciones sobre temas de filosofía de la psicología entre 1948 y 1949; algo similar cabe decir de sus enseñanzas en Cambridge en 1946 y 1947, fechas en que impartió sus últimas clases antes de abandonar su cátedra para dedicarse por completo a sus *Philosophische untersuchungen/Philosophical investigations*. Estas últimas lecciones de 1946 y 1947 fueron recogidas por tres de sus discípulos —Peter Geach, Kanti Shah, A. C. Jackson— y publicadas como *Wittgenstein's lectures on philosophical psychology 1946-1947* (1988)⁶⁰.

procedentes de la ciencia psicológica. El método adoptado es la reflexión racional y su campo de trabajo es el lenguaje (1992, p. 25).

- 58 Edición original bilingüe con el título de *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie/Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell, Oxford, 1980 (2 volúmenes). La edición en español en dos volúmenes es de 2006/2007 por la UNAM, México.
- 59 Edición del primer volumen bilingüe de 1982 con el título de *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, Band I, Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophische Untersuchungen/Last Writings on the Philosophy of Psychology, Volume I, Preliminary Studies for Part II of Philosophical Investigations*. Basil Blackwell Publisher, Oxford (Reino Unido/Cambridge, Mass. (EE. UU.)). El segundo volumen es de 1992: *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, Band II, Das Innere und das Äußere (1949-1951) /Last Writings on the Philosophy of Psychology, Volume II The Inner and the Outer (1949-1951)*, Basil Blackwell Publisher, Oxford (Reino Unido/Cambridge, Mass (EE. UU.)). La edición en español de ambos volúmenes por editorial Tecnos son de 1987 (vol. I) y 1996 (vol. II).
- 60 La edición española es de Alianza, 2004. Quienes nos iniciamos en la filosofía de Wittgenstein a mediados de los 70 en Chile, podemos recordar la lectura de *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1958 (edición española de Tecnos del año 1975). *El cuaderno azul* recogía los pensamientos que el filósofo dictó a su clase de Cambridge durante el curso 1933-1934; el Cuaderno Marrón fue dictado a sus discípulos

Vayamos ahora a la psicología de la mano de un texto de James tomado de sus *Principles of psychology*:

Así pues, para el psicólogo, las mentes que estudia son *objetos*, en un mundo de otros objetos. Incluso cuando analiza introspectivamente su propia mente y describe lo que en ella halla, habla sobre ella de un modo objetivo. Dice, por ejemplo, que en ciertas circunstancias el color gris se le aparece verde, y dice que esta apariencia es un engaño. Esto significa que compara dos objetos, un color real visto bajo ciertas condiciones y una percepción mental que cree que lo representa, y que luego declara que la relación entre ellos es de cierta clase. Al hacer este juicio crítico, el psicólogo se coloca lo mismo fuera de la percepción que critica que fuera del color. Ambos son sus objetos. Y si esto es cierto de él cuando refleja sus propios estados conscientes, ¡cuánto más lo será cuando se ocupe de los ajenos (p. 150).

Obsérvese que James está diciendo que tanto él, como psicólogo que analiza introspectivamente su propia mente, como los objetos de los actos psicológicos son objeto de estudio y, si ambos son objetos, con mucha mayor razón esta objetivación se dará cuando observamos los estados mentales ajenos.

Este es un asunto metodológico importante para la psicología porque no es lo mismo observar un acontecimiento físico que observar un acto mental. Es un punto muy debatido y que, según nos parece, tiene su origen —una vez más— en el dualismo psicofísico cartesiano. En la tradición filosófica poscartesiana esta cuestión tomó cuerpo en lo que se ha llegado a conocer como “el problema de las otras mentes” y que ya hemos visto en los capítulos anteriores. No cabe duda de que en filosofía se ha planteado como un asunto epistemológico, pero —como aquí lo pone de relieve el

Francis Skinner y Alice Ambrose en 1934-1935. En los cuadernos ya mostraba la elaboración de conceptos que adquirieron madurez en sus *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Nos referimos a conceptos como “juegos de lenguaje”, “aire de familia”, “seguir una regla”.

propio James— es un asunto que se encuentra en el centro de la discusión metodológica que atañe a la psicología. De hecho, alguna forma radical de conductismo intentó más tarde seguir la política del avestruz: hacer como si no hubiera problema ni diferencia esencial en la manera como tratamos nuestra propia mente y la mente de los demás al postular que no hay, propiamente hablando, tal cosa como un objeto interno, psíquico y consciente al que debe abocarse la psicología.

Wittgenstein, como ya lo mencionamos y deseamos reiterarlo aquí, quiere tratar el asunto en términos lingüísticos y lo hace de una manera muy peculiar tal como lo evidenciamos en la segunda sección: se esmera por mostrarnos que hay una asimetría funcional entre la primera y la tercera persona de los verbos psicológicos⁶¹. Recordemos lo que dijimos al respecto: cuando decimos de nuestros vecinos que tienen determinadas sensaciones tiene pleno sentido que se nos pregunte por el fundamento de lo que estamos diciendo (¿cómo sabes que él tiene dolor?). Pero sería un chiste malo o un mal uso de la lengua si al decir en primera persona “tengo dolor” se nos preguntara, ¿cómo sabes que sientes dolor? En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein advierte que “tiene sentido decir de otros que están en duda sobre si yo tengo dolor; pero no decirlo de mí mismo” (1988, parágrafo 246). Se refiere entonces a la asimetría funcional que habría entre decir en tercera persona “él (o tú) tiene (s) dolor” y decir en primera persona “(yo) tengo dolor”. En el primer caso es posible equivocarse porque estamos **describiendo** una conducta que observamos, esto es, dada la posibilidad que la oración sea falsa cabe preguntar acerca de cómo sabemos que otros tienen una sensación; en cambio, cuando hablamos en primera persona de nuestras sensaciones no estamos describiendo nada,

61 Véase M. Díaz: “Sobre el lenguaje y las sensaciones en la filosofía de Wittgenstein” en A. Tomasini y S. Rivera, eds., *Wittgenstein en español II*, Universidad de Lanús, Buenos Aires, 2010, pp. 99-121.

sino que, como vimos anteriormente, estamos **expresando** algo. Las funciones de ambas oraciones son, entonces muy diferentes.

En otras palabras: para que la psicología no incurra en confusiones conceptuales debe tener presente que yo puedo advertir los sentimientos de otro observando su conducta, pero la observación de mi conducta no puede utilizarse por mí como criterio para determinar que se está dando en mí un acto mental determinado.

Para resumir la conexión entre James y Wittgenstein podemos señalar lo siguiente: si bien ambos reconocen lo problemático que resulta determinar el objeto de estudio de la psicología; la salida del problema, en cambio, es distinta: James opta por reorientar la psicología haciendo patente los errores metodológicos y proponiendo varios métodos; Wittgenstein, por su parte, se inclina por una opción filosófica, es decir estudiando las cuestiones psicológicas en un plano conceptual.

CUARTO CAPÍTULO

La teoría de la identidad psicofísica en la Escuela materialista australiana y la cuestión de la naturaleza de la materia

Introducción

Entre la amplia pléyade de versiones del materialismo ontológico hay, al menos desde la década del 50 del siglo pasado, una conocida como teoría de la identidad (psicofísica) de tipo-tipo (*type-type identity theory*) y otra menos radical y posterior denominada como teoría de la identidad de caso-caso (*token-token identity theory*). La primera es mayormente aceptada por filósofos materialistas y física-listas y por científicos naturales, especialmente físicos, y en menor grado por biólogos y mucho menos por psicólogos y demás cientistas sociales. La segunda es refrendada por filósofos casi exclusivamente.

Los materialistas antiguos como Epicuro, Lucrecio o de la Edad Moderna como los franceses del siglo xviii Julien La Mettrie y Paul de Holbach o el inglés Thomas Hobbes, o autores un poco más recientes como el neerlandés del siglo xix Jacob Moleschott, los alemanes Carl Vogt y Ludwig Büchner pueden considerarse, en términos generales, precursores de la teoría de la identidad psicofísica de tipo-tipo que hoy conocemos.

Viene al caso recordar que desde la mitad del siglo xx se produjo un enorme avance en la neurofisiología, unido también a un importantísimo avance de la psicología comparada y la etología. Todo

ello llevó a un renovado materialismo ontológico suscrito tácitamente por los científicos, que fue más refinado que el materialismo de los dos siglos inmediatamente anteriores. Así la gran mayoría de los investigadores del cerebro —menciónense como muestras neurofisiólogos tan famosos como Vernon Mountcastle, Karl Pribram y Jean-Pierre Changeux— se sintieron cómodos adoptando un punto de vista materialista y dejando como casos curiosos o extravagantes los alineamientos dualistas de colegas como Charles Sherrington, John Eccles o Wilder Penfield.

Ahora bien, entre las características generales de la teoría de la identidad de tipo-tipo pueden mencionarse las siguientes tesis:

1. Se identifica la mente con el cerebro (mente = cerebro) o, dicho de manera más tradicional, la categoría de materia incluye lo mental. Si bien esta es la tesis central sobre la cual se construye la teoría de la identidad de tipo-tipo, de inmediato puede reconocerse un espinudo y tradicional problema metafísico, el de la naturaleza de la materia. Trayendo a colación la inquietud de un conocido filósofo de la ciencia, Ulises Moulines⁶², podríamos preguntarnos si tiene sentido declararse materialista sin tener claro previamente lo que es la materia⁶³.
2. Lo mental, lo interno, esto es, lo neural, tiene un rol causal sobre la conducta. Este rasgo, que fue ignorado sistemáticamente en el conductismo, vendrá a ser fundamental también en la filosofía funcionalista de la mente que está en la base del paradigma cognitivista.
3. Metodológicamente se opta por el fisicalismo, es decir, por la traducción, supuestamente sin pérdida semántica, de los informes

62 U. Moulines “Por qué no soy materialista” en J. Esquivel (ed.) *La polémica del materialismo*. Tecnos, Madrid, 1982.

63 Abordaremos este asunto en la segunda sección de este capítulo.

introspectivos en que damos cuenta de nuestros propios estados y procesos mentales en primera persona (“estoy sintiendo un picor en la espalda”) a informes conductuales en segunda o tercera persona (“fulano está rascándose la espalda”) y estos finalmente a informes fisicalistas (“en tal área de este cerebro se han activado canales iónicos produciendo una señal eléctrica”). Este fisicalismo es un reduccionismo metodológico que deja en mal estado la autonomía de la psicología en tanto ciencia al proponerse su reducción a una ciencia más básica, la física. Históricamente este fisicalismo se encuentra en un momento preciso del desarrollo del ideario del Círculo de Viena. Más tarde la reacción de los partidarios de la teoría de la identidad psicofísica que quisieron despojarse de este fisicalismo sin dejar de ser materialistas, llevó —como en el caso de Donald Davidson y su monismo anómalo— a la teoría de la identidad caso-caso.

PRIMERA SECCIÓN

La teoría materialista de la mente en la Escuela australiana

El momento de mayor auge de la teoría de la identidad psicofísica de tipo-tipo se encuentra en la llamada “Escuela australiana”, representada por Jack Smart y David Armstrong principalmente y también por el británico-australiano Ullin Place. Entre los aportes de estos autores se encuentran el uso explícito de resultados provenientes de la lógica, la epistemología y la filosofía del lenguaje, conocimientos que al ser puestos al servicio de una concepción materialista de la mente desencadenó la más reputada versión de la teoría de la identidad psicofísica, la que en los australianos se conoció también con el nombre de teoría del estado central.

Sobre la realidad de lo psíquico, a diferencia de los conductistas radicales o filosóficos que niegan la realidad de los procesos mentales internos, Armstrong trae a colación en *A Materialist Theory of*

the Mind (1968) que tales procesos tienen un papel causal sobre la conducta externa. Más aún, nos dice él, sería posible reconocer que hay una substancia que sustenta los actos. Sin el postulado de una substancia no sería posible considera él “mantener unidos todos los acontecimientos singulares que nos notifica la introspección”. En este sentido, el concepto de mente como substancia viene a ser un irrenunciable “concepto teórico” (1968, pp. 56-72, 337).

La necesidad de postular un principio unificador de la experiencia lleva a Armstrong a oponerse radicalmente a la mente humana como un “haz o colecciones de percepciones diferentes que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y que están en perfecto flujo y movimiento”, según Hume en el primer volumen del *Tratado de la naturaleza humana* (1981, p. 400). Pero este énfasis en el carácter substancial de lo mental no implica escapar de las garras de Hume para caer en las de Descartes porque “los estados mentales, señala Armstrong, no son sino estados físicos del cerebro”; “la mente es simplemente el sistema nervioso central..., la mente es simplemente el cerebro” (1968, pp. XI, 1-2, 73).

Hasta aquí no detectamos novedad en el pensamiento de Armstrong si se le compara con las doctrinas de sus colegas australianos o con las tesis de Herbert Feigl, el famoso filósofo de la ciencia del Círculo de Viena que también adhirió a la teoría de la identidad psicofísica. Lo novedoso surge en el énfasis que pone Armstrong en el papel causal que adoptan los estados mentales (estados fisicoquímicos en el cerebro) respecto de la conducta. Es decir, se trata de aquello, el cerebro, que media entre el estímulo y las respuestas, y cuya investigación y dilucidación de sus mecanismos compete a la ciencia empírica.

Sin embargo, el reduccionismo fiscalista de Armstrong no solo incluye a lo psíquico, sino también a lo biológico o neurofisiológico. Según Armstrong, resulta crecientemente verosímil que todo suceso químico y biológico sea explicable en principio como una aplicación particular de las leyes de la física que rigen los

fenómenos no químicos y no biológicos. Esto equivale a decir que “el mundo entero explicado por la ciencia no contiene sino cosas físicas que operan conforme a las leyes de la física” (1968, p. 49). En consecuencia, frente a la pregunta antropológica esencial sobre la naturaleza de la especie humana, Armstrong propondrá de una manera profética (si se quiere, digamos que como todo auténtico materialista) que, si el progreso científico corrobora este punto de vista, parece que el hombre no es sino un objeto material y no tiene sino propiedades físicas. En una frase: “el hombre es uno con la naturaleza” (frase con la que se abre y se cierra su libro).

Obsérvese que este reduccionismo fiscalista no deja espacio para introducir la cuña del emergentismo, esto es, para la concepción de que emergen propiedades que aportan novedad cualitativa y que son el resultado de la organización de elementos presentes en los niveles ontológicos inmediatamente precedentes. El reduccionismo no permite explicar, por ejemplo, el fenómeno de la vida o el de la mente como propiedades que son irreductibles, respectivamente, a propiedades físicas o a propiedades neurales.

En efecto, Armstrong rechaza abiertamente la existencia de diferencias cualitativas entre lo biológico y lo físico. Según Armstrong, de aceptarse propiedades novedosas en el cerebro tendría que aceptarse también la extrapolación de tales propiedades a otros sistemas físicos, como las máquinas, que dispongan de un alto grado de complejidad estructural. Al hacerlo el partidario del emergentismo se refutaría a sí mismo porque estaría borrando la línea divisoria que él ha querido trazar entre la física y la biología.

Es una ironía ideológica (incluso histórica) que en la época en que Armstrong se mostraba escéptico frente a la posibilidad de máquinas pensantes porque ello implicaría borrar la diferencia entre las máquinas y los organismos, los herederos más radicales de Turing —como Hilary Putnam en su primer momento— concebían la posibilidad de que una máquina de Turing pudiese pensar, dejando de lado, por irrelevante la cuestión de si el material del que

está compuesto el sistema pensante son las neuronas cerebrales, los pensamientos inmateriales de un ser incorpóreo o los microchips de un computador. El estado de la cuestión vino a quedar no en la negación de que las máquinas piensen sino en cómo funciona un sistema pensante.

Desde el punto de vista del análisis conceptual, filosófico, Ullin Place, psicólogo y filósofo británico australiano, en un breve e influyente ensayo intitulado “Is Conscioussnes a Brain Processes?” (1970)⁶⁴ plantea que el enunciado central de la teoría de la identidad psicofísica —esto es, el enunciado de que “la conciencia es un proceso cerebral”— constituye una hipótesis científica. De manera que siendo verdadero podría concebirse como un enunciado falso, es decir, quien negara la teoría de la identidad no incurriría en una contradicción porque es una ley lógica que, si la negación de un enunciado produce una contradicción, entonces ese enunciado es una verdad necesaria.

Un enunciado no apodíctico tendría entonces el estatuto de una hipótesis científica cuando aún no se sabe si es verdadero o falso, aunque haya de ser una de ambas cosas. Sería un enunciado propuesto para ser confirmado o desconfirmado empíricamente. De manera que, según Place, será la ciencia natural (concebida por él como una futura psicofisiología)⁶⁵ la que establecerá la verdad o falsedad de la hipótesis que identifica la conciencia con el cerebro. No está de más mencionar que este talante profético del materialismo lo volveremos a encontrar en versiones más recientes como el materialismo eliminativo de Paul Churchland y Patricia Smith.

64 La presentación que hacemos a continuación está en parte tomada de los siguientes artículos del autor: M. Díaz: “El problema mente-cerebro desde un punto de vista materialista” (en: M. Rodríguez y M. Farías, eds., Departamento de Idiomas, Universidad de Santiago de Chile, *Investigación Multidisciplinaria*, 1999, pp. 269-283); M. Díaz “El materialismo en la filosofía de la mente y en las ciencias cognitivas”. *Scripta Philosophiae Naturalis*, 2013, 4 (Juillet-Décembre), pp. 43-57.

65 A poco andar esa futura psicofisiología resultó en las neurociencias.

Place distingue entre la identidad como **composición** y la identidad como **definición**. Cuando la palabra “es” —que aparece en enunciados de la forma “es idéntico a” o “es lo mismo que”— se usa para enunciados de identidad como “el cuadrado es un rectángulo equilátero”, se trata del “es” como definición porque aparece en enunciados que son definiciones: es verdadero por definición que algo que sea candidato a ser un cuadrado sea un rectángulo equilátero. Caeríamos en contradicción si dijéramos que algo es un cuadrado y que no es un rectángulo equilátero. En cambio, el “es” se entiende como composición cuando se dice lo que algo es sin dar definición alguna. Así, por ejemplo, en el enunciado “su mesa es un viejo cajón de embalaje”, no forma parte de la definición de “mesa” que ella sea un viejo cajón de embalaje. A este segundo caso pertenecería el enunciado que identifica la conciencia con procesos cerebrales.

La cuestión más desafiante para Place consiste en averiguar en qué circunstancias puede decirse que observaciones radicalmente discontinuas y diferentes cuentan como observaciones de la misma cosa. Cabe considerar que los informes introspectivos de lo que sucede en nuestro interior y la observación que hacemos de aquella masa gris con forma de nuez son muy heterogéneos, al punto que ningún registro de la actividad de un cerebro nos revelará lo que está experimentando, vivenciando, el portador del cerebro; como tampoco el informe introspectivo revelará nada sobre la marcha de la actividad neuronal. Entonces, podemos concluir que hay una dualidad epistémica innegable en cuanto cada uno accede directamente a sus propios procesos y estados mentales y, en cambio, solamente accedemos indirectamente a lo que sucede en la mente de otros vía lectura e interpretación del registro, por ejemplo, del electroencefalograma o de los resultados de técnicas como las neuroimágenes funcionales, por ejemplo, PET o SPECT o Resonancia Nuclear Magnética Funcional, que muestran los flujos de sangre o

gasto metabólico de distintas zonas bajo observación durante una ejecución de tareas.

Ahora bien, si de la constatación epistémica anterior pasamos al ámbito del lenguaje nos encontramos con la doctrina verificacionista del Círculo de Viena (Stadler, 2011). Esta nos enseña que la manera como se verifica un enunciado es constituyente de su significado, de manera que si hay dos procedimientos de verificación que sean diferentes tendremos que concluir que sus respectivos enunciados no pueden tener el mismo significado. Este parece ser el caso cuando tenemos, por un lado, un enunciado introspectivo y en primera persona sobre los estados de conciencia y, por el otro, un enunciado en segunda o tercera persona sobre los estados cerebrales.

Cabe hacer notar que lo que está en juego es la posibilidad misma de la teoría de la identidad psicofísica, pues si hubiese enunciados de identidad contingentemente verdaderos que se han establecido a pesar de tener que haber recurrido a observaciones radicalmente diferentes y discontinuas, entonces se sigue que adquiere fuerza la hipótesis que identifica la conciencia con los procesos cerebrales.

La estrategia de Place consiste en recordarnos que en la ciencia hay muchos enunciados de identidad contingentemente verdaderos. Así, por ejemplo, el enunciado “el rayo es un movimiento de cargas eléctricas” cumple con ese requisito porque por muy fielmente que escudriñemos el rayo, nunca podremos observar las cargas eléctricas. Es decir, las operaciones para determinar la existencia del rayo son radicalmente diferentes de aquellas implicadas en la determinación de la existencia de un movimiento de cargas eléctricas.

Ahora bien, el hecho de que dos observaciones cuenten como observaciones del mismo objeto no está dado porque tales observaciones estén sistemáticamente correlacionadas. Entre el movimiento de las mareas y las fases de la luna hay efectivamente, tal como lo planteó Galileo en su momento, una sistemática correlación, sin embargo, eso no quiere decir que el registro del nivel de las mareas

sea el registro de las fases de la luna. Más bien habría que decir que hay una relación causal entre dos eventos independientes.

En el caso del rayo/movimiento de cargas eléctricas no se da lo mismo que en el caso que identificamos una nube con una masa de gotas de agua en suspensión. Podríamos imaginar cierta continuidad en la observación de una nube desde cierta distancia y luego en la observación o registro de la masa de gotas de agua en suspensión si pudiésemos “entrar” con los instrumentos *ad hoc* en ella. Pero no es posible observar el relampagueo del rayo desde una cierta distancia y luego acercarse gradualmente hasta ser capaz de discernir las cargas eléctricas. En realidad, lo que sucede es que los científicos (meteorólogos) han descubierto que miles de cargas eléctricas suelen invadir la atmósfera y que cuando eso ocurre somos capaces de observar esos acontecimientos que llamamos “rayos”. Y algo similar ocurriría en el caso de la conciencia/procesos cerebrales, pues lo que el sentido común y la actitud precientíficas llaman conciencia o estados de conciencia, cabe al científico (el neurólogo) descubrir que es idéntico a la actividad eléctrica del cerebro. Por lo tanto, la respuesta a la pregunta formulada por Place (¿en qué circunstancia dos tipos de observaciones radicalmente discontinuas y diferentes valen como observaciones de lo mismo?) puede responderse así: dos grupos de observaciones radicalmente diferentes y discontinuas cuentan como observaciones de lo mismo cuando “el grupo de observaciones científico-técnicas, en el contexto del cuerpo de teorías científicas apropiadas, proporciona una inmediata explicación de las observaciones hechas por el hombre de la calle” (1970, p. 48).

La identidad conciencia/estados cerebrales entonces no debe confundirse ni con la relación de continuidad (como en el caso de la nube/masa de gotas de agua en suspensión) ni con la correlación causal (como en el caso de las fases de la luna/movimiento de las mareas).

Una vez expuesta esta teoría de la identidad psicofísica podemos hacernos la pregunta incómoda, pero ineludible, si lo que está a

la vista es la inteligibilidad de las supuestas “soluciones” al problema mente-cuerpo: ¿qué objeciones relevantes pueden hacerse a esta teoría?

Una objeción lógica interesante sería que se viola de manera flagrante el principio de *salva veritate* de Leibniz. Recordémoslo: la ley nos dice que, si dos términos se refieren al mismo objeto, entonces cualquier propiedad que se predica verdaderamente del objeto al que se hace referencia con el primer término tiene que ser también predicada, verdaderamente, del objeto cuando se hace referencia a él con el segundo término. De manera que, si tenemos un predicado verdadero de lo mental, tal predicado también será verdadero de lo cerebral. Si lo anterior no se cumple, entonces la teoría de la identidad psicofísica quedaría desacreditada. Veamos un caso: cuando experimentamos una postimagen nos parece tener la experiencia de algo con un color y una forma determinada, por ejemplo, rojiza y redonda. Pero como no hay efectivamente tal objeto con las propiedades de la rojez y redondez en la retina, tendemos a decir que ese objeto está “en” o “ante” nuestra mente. Es decir, habría objetos que están en o ante nuestra mente, pero que no están en la retina ni tampoco en el cerebro. ¿Qué hacer con estos objetos?, ¿cómo los explicamos?, ¿diremos que se trata de algo diferente y adicional a cualquier suceso nervioso y cerebral como podría sostener un dualista psicofísico?, ¿es legítimo adoptar la política del avestruz y sostener que no existen tales cosas como las postimágenes?

Una salida heroica para el materialista, pero no exenta de superficialidad sería argumentar — aliándose con los conductistas lógicos *à la* Ryle— en que se ha incurrido en una falacia fenomenológica (*phenomenological fallacy*). Esta consistiría en reificar (cosificar en un castellano toscano) una experiencia tratándola como objeto, la que podría ser explicada en términos de disposiciones a comportarse de determinadas maneras. Otra manera de enfrentar la situación, y aún más radical, es confiar plenamente en que la ciencia

del cerebro permitirá a tal punto reformular nuestra manera de hablar cotidiana de la mente y de sus operaciones que terminaremos abandonando la búsqueda de los referentes problemáticos como las postimágenes, tal como en el pasado abandonamos la búsqueda de sirenas, brujas y demonios. Este es el espíritu que animó el eliminativismo de Paul Churchland. Es innegable que nuevamente el materialismo, tal como nos lo advirtió Popper, oportunamente, se alía con la profecía.

De mayor peso es la objeción llamada de la generalización, crítica que no toca a la versión suave de esta teoría (*token-token identity theory*). Veámosla: si usted en este momento está recordando una vivencia del pasado, por ejemplo, cuando rindió un examen de selección universitaria, de acuerdo con la teoría de tipo-tipo tal experiencia es idéntica con un determinado tipo de actividad neuroquímica en su cerebro. Más tarde, usted vuelve a recordar el mismo hecho, ¿será, entonces, que habrá que identificar en esta nueva oportunidad lo que usted experimenta con la misma actividad neuroquímica de la situación anterior? Es altamente improbable que las mismas conexiones sinápticas se repitan debido a la alta plasticidad neuronal. *Ergo* no hay una identidad de tipo-tipo, pero parece abrirse la posibilidad de conservar el materialismo adoptando la versión suave, esta es justamente la que tuvo entre sus defensores más apasionados a Donald Davidson con su llamado “monismo anómalo”.

Ahora hagámonos otra pregunta incómoda: ¿hay algo que aún no hemos abordado y que resulta ineludible cuando discutimos sobre el materialismo? La respuesta nos parece que sería la siguiente: la cuestión de la materia. Es lo que veremos en la siguiente sección y con ella cerraremos el cuarto capítulo.

SEGUNDA SECCIÓN

Una pregunta incómoda: ¿qué es la materia? La polémica reabierta por Moulines y un tímido regreso a Aristóteles por parte nuestra

Hace ya cuatro décadas el filósofo de la ciencia Ulises Moulines argumentó, en un polémico artículo intitulado “Por qué no soy materialista”, que el materialismo es una filosofía que descansa en un concepto, el de materia, que ni siquiera los supuestos especialistas en el estudio de ella, los físicos de partículas, saben a qué se refiere. La polémica se instaló de inmediato. Javier Esquivel recogió la polémica en un libro que prologó y tituló como *La polémica del materialismo* (1982). Incluso Moulines escribió una réplica incluida en dicha obra (“Las tribulaciones del materialismo: respuesta a mis críticos”). Creo que dos de los argumentos que en esa oportunidad presentó Moulines, como también un par de aclaraciones incluidas en la réplica a sus críticos, siguen plenamente vigentes. Veámoslos:

Argumento 1 (antimaterialista): el materialismo es una tesis confusa que afirma que solo existe la materia o que todo es materia, pero los físicos de partículas — supuestamente los expertos en el tema— no saben bien qué es la materia. Incluso los físicos de partículas suelen dar respuestas esotéricas como que “la materia son puntos de singularidad del espaciotiempo u ondas de probabilidad”. Se trata de respuestas que la mayoría de las personas que se autotitulan materialistas no entienden, peor aún estos especialistas cambian de opinión cada cinco o diez años y ni siquiera hay acuerdo entre ellos (Moulines, 1982, p. 18).

Argumento 2 (antimonista): el materialismo como cualquier concepción monolítica o monista del universo pretende que todas las cosas que existen pertenecen a una misma categoría determinada, es decir, que Todo X es P, donde P corresponde al predicado “es material”. Pero

habría que dar una caracterización no-vacua del predicado P sobre bases empíricas, que sean al menos un poco restrictivas para que no las pueda cumplir cualquier cosa imaginable. Si no se cumple este requisito afirmar “Todo X es P” es no afirmar nada, ya que P puede ser entendido al gusto de cualquiera. Ahora bien, es difícil imaginar que pueda determinarse un predicado que convenga por igual a todas las cosas existentes. No hay por qué suponer que la realidad se ajusta a esta supersimplificación conceptual, parece más sensato suponer lo contrario: que la realidad más bien es heterogénea y no homogénea y que hay de todo en la viña del Señor (Moulines, 1982, p. 28).

Las aclaraciones son las siguientes:

- (a) No hay que confundir el materialismo con el realismo epistemológico, es decir la cuestión de qué es la materia con la tesis de que la realidad o el mundo externo independiente de uno puede ser conocido. Que no son lo mismo queda en evidencia en que se puede ser realista epistemológico y al mismo tiempo suscribir el inmaterialismo ontológico, por ejemplo, puedo admitir que conozco una realidad externa a mí y junto con ello creer que esa realidad es de naturaleza espiritual (Moulines, 1982b, pp. 89-90).
- (b) No hay que confundir el materialismo con el fisicalismo. Este último es un programa reduccionista en lo metodológico y epistemológico, se trata de la tesis según la cual todas las teorías científicas, incluidas las de la psicología, son reducibles a la física. Algunos interpretan este programa como si fuera una tesis ontológica según la cual lo mental es reducible a lo corporal. El contexto sería el problema de la relación entre los sucesos psíquicos y los sucesos físicos (el problema de la relación entre el cuerpo y la mente). Pero, en todo caso esta interpretación ontológica no es acerca de una doctrina ontológica de rango universal como se supone que es el materialismo (Todo x es P), sino que es solamente

acerca de un tipo de entidades, las mentales (Moulines, 1982b, pp. 90-91).

Hasta ahí lo que dice Moulines. Retengamos, eso sí, el aspecto polémico del materialismo, esto es, que es altamente improbable que podamos dar una definición precisa de “materia” que convenga a moros y cristianos.

¿Pero qué se entendió por tal vocablo en la tradición clásica? La pregunta no es retórica, porque el sentido original parece estar todavía presente en quienes se declaran materialistas. Esto es lo que veremos a continuación.

¿Qué es la materia para los clásicos griegos? La palabra “materia” arranca del término griego *hyle*, el cual tuvo originalmente el significado de madera (leños, bosque, tierra forestal). Más tarde adquirió el significado de metal y materia prima de cualquier clase, es decir, algo con la cual y de lo cual se hace o se puede hacer algo. Algo similar ha ocurrido con la palabra latina *materies* usada para designar los leños de madera y también para cualquier material de construcción, con la germánica *stoff*, con la francesa *matière* y, como ya hemos visto, con el castellano “materia”. Con estos vocablos se suele aludir a la percepción sensorial de la realidad y a aquello con lo que están hechas las cosas, por lo tanto, no es casual que la palabra “materia” esté relacionada en su origen con la palabra “madera”. Cabe añadir que, al parecer, es con los atomistas griegos y Aristóteles que empezamos a darle un sentido técnico preciso, filosófico. En todo caso esto no quiere decir que antes de ellos no se empleara filosóficamente el término, por el contrario, ya estaba en el pensamiento chino, indio y hebreo.

Dicho de manera global: materia sería todo aquello que afecta a nuestros sentidos, sea porque pasivamente se opone a la acción de nuestros sentidos, por ejemplo, al tacto, o bien porque se impone activamente a nuestros sentidos. Ejemplo de lo primero sería la resistencia pasiva de este mueble cuando lo toco, o del teclado del

computador cuando estoy digitando, o la consistencia de la masa del aire que se opone a la bala disparada. Ejemplo del segundo serían el sonido o la luz que llegan a nuestros órganos de los sentidos. En esta línea y contrariando lo que plantea Descartes en la modernidad en su *Primera meditación*, el sentido primigenio de “materia” garantiza la realidad del mundo exterior, porque este mundo exterior se hace patente por la resistencia que su condición material opone o impone a nuestros sentidos. Sin embargo, podríamos decir que esta concepción originaria y griega de la materia es todavía una concepción poco sofisticada, no técnica.

En realidad, hoy, cuando no estamos filosofando y estamos instalados en el tráfigo de la vida cotidiana, estaríamos dispuestos a decir que la materia es, más o menos, lo que hemos dicho anteriormente. En la vida cotidiana también decimos que la materia son los cuerpos, pero hay cosas materiales que son incorpóreas. La idea de cuerpo va unida a la idea de impenetrabilidad o de ocupación exclusiva de una parte del espacio. Por eso es por lo que en la Edad Media pensaban que la luz no podía ser material porque es incorpórea. En todo caso, el concepto de materia asociado a la percepción sensible es una constante en el campo extrafilosófico. Y generalmente se le asocia con el sentido del tacto, lo que lleva a que a veces se suelen confundir el empirismo (una doctrina epistemológica) con el materialismo (una doctrina ontológica), porque en ambas hay una fuerte presencia del sentido del tacto. Sin embargo, cabe precisar que, así como hay filósofos que son empiristas y materialistas a la vez (Thomas Hobbes), los hay también empiristas y no materialistas o idealistas (George Berkeley).

Alejándonos de la tranquilidad que nos dan nuestras concepciones de sentido común, encontramos a los filósofos atomistas como Leucipo, Demócrito y también Epicuro (Lange, 1974). Estos señalaban que la materia son los átomos, es decir lo indivisible infinitamente pequeño. No aludían a que la materia fuera lo perceptible; por el contrario, lo perceptible para los atomistas es

fundamentalmente lo cualitativo, y se explica lo perceptible por los átomos que son imperceptibles. Estos átomos son sólidos, compactos, homogéneos y se diferencian entre sí por su tamaño, figura y peso, es decir, sus determinaciones generales son geométricas, cuantitativas.

Los atomistas admitían la realidad del vacío en cuanto no es un no-ente, sino que es el ámbito en el que se realiza el movimiento, el cambio. El movimiento, mezcla y choque de los átomos en el vacío no requiere de fuerzas externas, sino que está regido por un riguroso encadenamiento causal en el que no cabe ni el azar (*tykhe*) ni la finalidad (*telos*). En síntesis, la materia, realidad básica del cosmos, es el principio último de las cosas que se configura en átomos que son diferentes por sus propiedades cuantitativas y constituye mediante su constante movimiento la diversidad de lo que percibimos. La materia en su totalidad sería algo particulado, discreto. Entonces ya en los griegos queda en evidencia que la concepción de la materia asociada fundamentalmente a lo sensible es una concepción poco sofisticada.

Permítaseme en lo que sigue una incursión más larga en el pensamiento antiguo clásico, esta vez en la doctrina de la materia de Aristóteles. El estagirita por su parte tematiza la materia al hablar del movimiento, de lo que es propio de los seres naturales. Para el filósofo de Estagira, la física es la ciencia de los seres en movimiento. Critica a los eleatas (Parménides especialmente) porque estos solo concibieron un principio que hace inexplicable el movimiento, el principio de que el ser es uno e inmutable y que, por tanto, su realidad es la de la esencia. Aristóteles partiendo de la experiencia que tenemos del movimiento nos dice que hay que reconocer una pluralidad de significaciones del ser: hay que entender el ser en potencia, en acto, en sí, por accidente y también el ser según las categorías (véase *Órganon* y el libro E de la *Metafísica*).

Pierre Aubenque, un especialista en la obra de Aristóteles, interpretando al estagirita escribe que el movimiento “hace salir al

ser de sí mismo, impidiéndole ser únicamente esencia, obligándole también a ser sus accidentes (...)” (1982, p. 217)⁶⁶. De modo que cuando reconocemos esta pluralidad de significaciones del ser hacemos posible la física, la ciencia del ser en movimiento.

En *Física* I, 7, 190b11-17, había escrito Aristóteles:

(...) todo lo que llega a ser es siempre compuesto, y que no solo hay algo que llega a ser, sino algo que llega a ser ‘esto’, y lo último en dos sentidos: o es el substrato o es lo opuesto. Entiendo por ‘opuesto’, por ejemplo, el a-músico, y por ‘sujeto’ el hombre; llamo también ‘opuesto’ a la carencia de figura o de forma o de orden, mientras que llamo ‘sujeto’ al bronce o a la piedra o al oro⁶⁷.

Aristóteles está destacando que en el movimiento se produce la disociación del ser. Aubenque interpreta este pasaje de la *Física* en los siguientes términos:

La primera disociación es lo expresado en el discurso predicativo al distinguir entre sujeto y predicado. Lo que se está planteando es que el discurso predicativo es más bien una síntesis, excepto cuando es tautológico; pero para que exista una síntesis tiene que haber primero una disociación entre sujeto y atributo, por eso Aristóteles dice “todo lo que llega a ser es siempre compuesto”. O planteado en forma de pregunta: ¿cómo distinguiríamos el atributo del sujeto si no se separara del sujeto en algún momento? Incluso cuando se trata de un atributo esencial, como la trilateralidad del triángulo, hay que suponer un movimiento imaginario en el que disociamos el ser del sujeto del predicado, si no fuera así no podríamos ver que una figura geométrica es un triángulo. La segunda disociación —y es la más interesante para nuestro análisis— es la que aparece en el proceso del devenir porque primero está la forma, que es lo

66 P. Aubenque: “Aristóteles y el Liceo” (En: B. Parain, ed., *Historia de la Filosofía*, Madrid, Siglo XXI, vol. II, 1982).

67 Aristóteles: *Física*. Traducción de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1985.

que sobreviene en el proceso del devenir y que se manifiesta como atributo; segundo, está la privación que es el sujeto en cuanto no tiene esa forma, por ejemplo, el iletrado o ignorante no es letrado, está privado de ello. Y el tercer principio que está operando aquí es la materia⁶⁸. Este tercer principio —nos dice también Aubenque en “Aristóteles y el Liceo”— es necesario para que “asegure la continuidad del movimiento y le impida ser una sucesión desordenada de muertes y renacimientos (de este modo lo no-ilustrado moriría al devenir ilustrado, el niño al convertirse en adulto, tesis sostenida por algunos sofistas)”⁶⁹.

Aubenque, redondeando su exégesis de Aristóteles, remata diciendo: “la forma es el futuro del móvil, de lo que se está moviendo” (“movimiento” no quiere decir solamente *kinesis* o cambio de posición relativa en el espacio; para los griegos el movimiento quiere decir algo más amplio: el cambio); la privación es su pasado, la materia es lo que permanece eternamente presente. Por eso, “no es casual que una de las palabras que usa Aristóteles para designar la materia es la palabra *hypokeimenon*, que para los gramáticos posteriores significa el tiempo presente” (Aubenque, 1982, p. 217).

En Física I, 9, 192a 30-35 Aristóteles dice lo siguiente: “...llamo ‘materia’ al sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser”⁷⁰. Esta definición de materia está tomada de las mutaciones que sufren las substancias, el sustrato primero. Hay que advertir lo siguiente: no hay que confundir la substancia o sustrato primero con la materia, aunque, de hecho, Aristóteles a veces emplea la palabra “materia” (*hyle*) para referirse a la substancia. José Ferrater Mora en la entrada para “materia”, en su *Diccionario de Filosofía*, nos dice, entre otras cosas, que “la materia aristotélica entendida como sustrato no es simplemente la substancia, ya que es algo común a todas las substancias, de

68 *El Problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, pp. 411-413.

69 “Aristóteles y el Liceo” en B. Parain, director, *Historia de la Filosofía*, Siglo XXI, p. 217.

70 Aristóteles: *Física*, Gredos, Madrid, 1985.

suerte que aparece como una especie de matriz de la realidad ‘física’ y no la realidad física misma” (volumen 3, p. 2137).

Ahora bien, cuando se da un cambio substancial la cosa no se destruye, aunque sí se muda de forma. La forma anterior es suplantada por otra (adviene y desaparece en el instante). Pero esta permanencia de la cosa solo es posible si hay un principio común a la naturaleza que subyace en dicha mutación; de manera que es necesario que se dé ese principio, la materia prima.

Mauricio Beuchot (citado en Esquivel, 1982, p. 151), filósofo mexicano que adopta una posición crítica frente a lo planteado por Moulines (que no sabemos en realidad lo que es la materia), refiriéndose a la materia prima aristotélica, escribe lo siguiente:

En primer lugar, que no es algo que exista separado de la forma substancial propia del cuerpo en cuestión, sino que entra en combinación con ella. Por eso no es solo un principio, sino un co-principio. Y, si es un co-principio o constitutivo, no es un ente completo sino un elemento del ente. En segundo lugar, ya que es el substrato primario o último que subyace en las mutaciones substanciales, él mismo no cambia, esto es, no está sujeto a la generación ni a la corrupción; es inengendrado (o ingenerable) e incorruptible.

Nosotros podemos agregar un matiz a lo anterior: que Aristóteles también le da al vocablo “materia” el sentido de potencia pura: “Y entiendo por materia —escribe Aristóteles en *Metafísica Z*, 3, 1029^a20-25— la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente”. Es decir, si la materia no es algo substancial ni tampoco ninguno de sus accidentes, entonces no es algo actual sino meramente potencial. Pero ¿es esta potencia una potencia lógica? La respuesta viene otra vez de Beuchot: “es potencia ontológica, en el sentido aristotélico: aquello que hace posible el ser de una cosa” (1982, p. 152).

QUINTO CAPÍTULO

El emergentismo en Karl Popper, John Eccles y Mario Bunge, una controversia

Introducción

Hemos visto en el capítulo dedicado a la teoría de la identidad psicofísica de tipo-tipo que la noción de emergencia le es más bien extraña porque, para usar una expresión de Mario Bunge (1988, p. 31), se trata de un materialismo nivelador, un fiscalismo. Para estos materialistas los sucesos mentales son tan solo sucesos fisico-químicos que tienen lugar en el cerebro, de manera que la física y la química deberían bastar para explicarlos.

Emergentistas como el mismo Mario Bunge, Karl Popper, John Eccles, Joseph Margolis, Stuart Kauffman, John Searle, etc., en cambio, pueden argüir que la complejidad orgánica del sistema nervioso produce ciertas propiedades —que llamamos mentales— que no pueden reducirse a las partes o a la suma de las partes del organismo. Estas propiedades aportan novedad, son impredecibles. Pero en el momento que queremos hacer más precisiones respecto de lo que se está entendiendo por “emergencia”, nos damos cuenta de que hay matices entre los pensadores y científicos. Así, por ejemplo, los mencionados Bunge, Margolis y Searle, pueden, a pesar de sus diferencias en detalles, incluirse entre las posturas a favor de un emergentismo con base en una ontología materialista; pero Popper y Eccles también pueden considerarse emergentistas, aunque

de cuño dualista. Entonces es menester hacer una revisión breve de ambos emergentismos para detectar cuáles son sus diferencias de fondo y ver qué se sigue de ello. Veamos primero el emergentismo de Popper y Eccles.

PRIMERA SECCIÓN

El mundo 3, la mente humana y el problema mente-cuerpo en Karl Popper

Como sabemos, en 1977 se publica *The Self and its Brain (El yo y su cerebro)*, una obra de dos autores famosos mundialmente, por un lado, un filósofo de las ciencias y filósofo político, Karl Popper y, por el otro, un galardonado y reconocido neurofisiólogo premio nobel de Medicina en 1963, John Eccles⁷¹.

Cabe mencionar sucintamente el contexto en que surge esta publicación para explicar por qué, junto con su éxito editorial en el gran público, su recepción entre los filósofos y entre los mismos científicos del cerebro fue menor.

Primo: en la segunda mitad de la década del 70 se había consolidado el paradigma cognitivista, se había publicado en 1977 la revista *Cognitive Science* y dos años más tarde se realiza la primera reunión de la Cognitive Science Society en La Jolla, California. Se institucionalizaba de este modo el nuevo enfoque de la cognición y la mente, el enfoque computacionalista/funcionalista⁷².

71 Popper en la primera parte del libro aportó su filosofía, esto es, su epistemología, su ontología, su filosofía de las ciencias. Entre otras creaciones está ahí la teoría del mundo 3, su concepción falsacionista del conocimiento científico, la refutación como criterio de demarcación entre lo que es ciencia y lo que no lo es, su visión sobre la relación entre teoría y observación, etcétera; Eccles, en cambio, en la segunda parte aportó los datos empíricos del estudio del cerebro y la interpretación no materialista que hizo de varios experimentos realizados por diversos científicos del cerebro, apoyándose en la filosofía de Popper. Finalmente, en su tercera parte, el libro contiene las conversaciones entre ambos autores.

72 Es sintomático que en la obra de Popper y Eccles solamente en un par de oportunidades los autores se valen de la llamada metáfora del computador. Es en el

Secundo: aún se mantenía el prestigio de la teoría de la identidad psicofísica de tipo-tipo, lo que estimuló a Popper, en la primera parte del libro a argumentar vigorosamente en contra de las ontologías materialistas y, especialmente, en contra de lo que él denominaba “teoría fisicalista de la mente”. En cambio, los enfoques dualistas en los años setenta estaban casi exorcizados de las concepciones filosóficas de la mente, especialmente en el mundo anglosajón. El encanto de filosofías dualistas como la del francés Henri Bergson (1859-1941)⁷³, que tuvo un fuerte impacto en las primeras décadas del siglo xx, ya se había apagado.

Tertio: los enfoques evolucionistas de la cognición habían ganado mucho terreno. La escuela conocida como Evolutionäre Erkenntnistheorie (teoría evolucionista del conocimiento/epistemología evolucionista) estaba consolidada en los años setenta. Los discípulos de Konrad Lorenz (1903-1989) habían avanzado bastante en el ambicioso proyecto de naturalizar la cognición a partir de un diálogo, no siempre libre de malentendidos, con la tradición kantiana.

Popper, incluso siete años después de la aparición de *El yo y su cerebro*, en una publicación conjunta con Konrad Lorenz, *El porvenir está abierto*, reconocía en el problema de la mente y el cuerpo “...el más grande quizás, el más antiguo y el más difícil de los problemas metafísicos” (1992, p. 101)⁷⁴. Valiéndose de tesis y teorías

momento de explicar la relación que habría entre la mente inmaterial autoconsciente y los módulos especializados del cerebro, ubicados en el hemisferio izquierdo, como si se tratara de un tráfico de información. Ambos autores, al parecer, no alcanzaron a dimensionar o valorar en su mérito el impacto que este nuevo paradigma estaba provocando en las ciencias (ulteriormente llamadas cognitivas) y en la filosofía misma.

73 De gran importancia en su momento fueron sus libros: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; *Matière et mémoire*, 1896.

74 Los autores centrales de esta obra son Karl Popper y Konrad Lorenz. La edición original en alemán es con el título de *Die Zukunft ist offen* y se publicó en 1985. En ella se recogen conferencias de Popper, de Lorenz, de especialistas en sus pensamientos, de científicos y filósofos y las conversaciones entre Popper y Lorenz sobre diversos tópicos, pudiéndose constatar los puntos de encuentro del

que ya había dado a conocer en sus obras precedentes, se dio a la tarea de dar una nueva visión a dicho problema incorporando su teoría del mundo 3. Se trata de tener a la vista —propone Popper— que cuando nos preguntamos acerca de este problema tenemos que considerar que este habita el mundo de los “contenidos lógicamente objetivos”, es decir, el mundo de la cultura o mundo 3.

La teoría del mundo 3⁷⁵ es una conjetura de la etapa madura de su pensamiento y que llevó a que se le acusara de idealismo por la semejanza que hay entre este mundo 3 y el mundo de las Ideas o de las Formas de Platón, incluso se puede constatar —sin duda promovido por el mismo Popper— que el mundo 3 se acerca mucho a los *Gedanken* (pensamientos) propuesto por Gottlob Frege en sus artículos de filosofía del lenguaje⁷⁶.

Pero ¿qué es el mundo 3? Respuesta: es el mundo creado por el ser humano y que recíprocamente lo ha hecho como es. Abarca el registro de los esfuerzos intelectuales de los seres humanos en el arte, la filosofía, la teología, la literatura, la ciencia y la tecnología. También forman parte de él los sistemas teóricos, los argumentos críticos, los problemas científicos y el lenguaje⁷⁷.

pensamiento científico y el pensamiento filosófico. Es el reencuentro de dos sabios que habían sido amigos cuando niños y que la guerra y la vida habían alejado durante varios decenios.

75 La teoría del mundo 3 se encuentra formulada originalmente en una conferencia dada en 1968 y que se tituló “Teoría de la mente objetiva” y que está incluido como capítulo en: *Conocimiento Objetivo. Un Enfoque Evolucionista (Objective Knowledge. An Evolutionary Approach)*, 1972).

76 Especialmente en “El pensamiento. Una investigación lógica” (“*Der Gedanke. Eine logische untersuchung*”), artículo que está incluido en varias compilaciones y traducciones al español del lógico y filósofo alemán. Una investigación prolija en español del mundo 3 popperiano se encuentra en la obra de Isidoro Reguera: *El tercer mundo popperiano*. Universidad de Extremadura, Cáceres, 1995.

77 Popper influenciado por su maestro Karl Bühler —quien reconocía tres funciones del lenguaje: la simbólica o representativa, la sintomática o expresiva y la señalativa o apelativa— postula que las únicas funciones exclusivamente humanas son la simbólica o representativa (también llamada función declarativa, lo que Aristóteles llamó *logos apofántico*) y la función argumentativa. Es esta última una contribución exclusiva de Popper.

Pero, a diferencia de la teoría evolucionista del conocimiento/epistemología evolucionista⁷⁸ y de las teorías ontológicamente materialistas, fisicalistas, reduccionistas, para Popper el conocimiento teórico, científico, reclama su propio reino ontológico, al punto que él lo considera en gran parte autónomo porque si bien es creado por individuos concretos (por ejemplo, Einstein, Newton, Galileo, Penrose), trasciende a sus creadores quedando sus consecuencias problemáticas a la espera de ser descubiertas por nuevas generaciones de potenciales científicos.

La ciencia —cree Popper— como producto no debe identificarse con los procesos subjetivos de los científicos cuando, por ejemplo, están creando la teoría de la relatividad, imaginando la estructura de doble hélice del ADN o frustrándose por no poder resolver un problema matemático. Crear, imaginar o frustrarse son procesos mentales, psíquicos, subjetivos, que están en el mundo 2. Y este mundo 2 tiene en su centro al yo que es inmaterial, activo y autoconsciente.

La ontología de Popper es trialista o pluralista. Su propuesta expresa una inflación ontológica que mella la navaja de Ockham o el principio de economía conceptual. Para él es falso que lo real solo sea lo que habita el mundo de la materia o mundo 1 (el único mundo para el monismo materialista), o que lo real únicamente habite dos mundos (el material y el espiritual o psíquico, es decir, el dualismo psicofísico *à la* Leibniz o *à la* Descartes). Lo real, las entidades reales, tienen un mayor alcance pues, escribe Popper: “Mi sugerencia es que las entidades de las que conjeturamos que son reales deben ser capaces de ejercer un efecto causal sobre cosas *prima facie* reales; es decir, sobre cosas materiales de tamaño ordinario...” (1980, p. 10). Y esto incluye los objetos del mundo 3. Como ejemplo, piénsese en el contenido de una obra de arte (mundo 3), la que

78 La teoría evolucionista del conocimiento/epistemología evolucionista es emergentista, pero en lo ontológico es materialista (materialismo emergentista); en cambio la teoría de la identidad psicofísica no es emergentista, pero sí es materialista (materialismo fisicalista o nivelador).

nos impresiona y tomamos la decisión (mundo 2) de reproducirla y compramos los utensilios necesarios y nos ponemos a pintar sobre un trozo de tela (mundo 1) modificándolo. Igualmente, una teoría científica (mundo 3) lleva a los especialistas a diseñar, crear, imaginar experimentos (mundo 2) en los que se modifican muestras de laboratorio (mundo 1). Cabe precisar que no hay una línea directa entre el mundo 1 y el 3, siempre es pasando por el mundo 2.

Es probable que esta visión trinitaria de la realidad sea, en el fondo, una falaz *petitio principii* por parte de Popper. Es perturbador que de buenas a primeras aceptemos tal cosa como un mundo 3 porque ello supone que, implícitamente, estamos aceptando el mundo 2 y el 1. Pero es el mundo 2 el que de inmediato los materialistas cuestionan y, si apelamos a la tradición filosófica y científica, también podemos de la mano del idealista subjetivo George Berkeley o el sensualista o fenomenalista Ernst Mach cuestionar el mundo 1 material.

Como ya vimos Popper se opone al fisicalismo, al que caracteriza mediante la tesis de que el mundo físico está “causalmente clausurado sobre sí mismo”. Y también utiliza el vocablo “evolución” en un sentido que desde Darwin admite que la evolución ha producido cosas nuevas, novedades reales, que no fueron predecibles por parte del conocimiento humano. Según lo anterior el punto de vista fisicalista, que afirma que todas las posibilidades que se han realizado en el transcurso del tiempo y de la evolución tienen que haber estado potencialmente preformadas o preestablecidas desde el comienzo, es o bien una trivialidad o bien un error. Es trivial porque nada puede ocurrir a menos que esté permitido por las leyes de la naturaleza y por el estado precedente, y es un error si se sugiere que el futuro es y ha sido predecible (1980, p. 16). En otras palabras: Popper concluye que la evolución nos lleva más allá del fisicalismo.

El concepto de evolución que Popper está utilizando es el de evolución creadora o emergente. Veamos un párrafo muy revelador de *El yo y su cerebro*:

En primer lugar, está el hecho de que en un universo en el que en un momento no existiesen otros elementos (según nuestras teorías actuales) más que digamos, el hidrógeno y el helio, ningún teórico que conociese las leyes que entonces operaban y se ejemplificaban en ese universo podría haber predicho todas las propiedades de los elementos más pesados que aún no habían surgido, ni podrían haber predicho su emergencia, por no hablar de todas las propiedades incluso de las más simples moléculas compuestas, como el agua. En segundo lugar, parece haber como mínimo las siguientes etapas en la evolución del universo, algunas de las cuales producen cosas con propiedades que son completamente impredecibles o emergentes: 1) la emergencia de los elementos más pesados (incluyendo los isótopos) y la emergencia de líquidos y cristales. 2) La emergencia de la vida. 3) La emergencia de la sensibilidad. 4) La emergencia (junto con el lenguaje humano) de la conciencia del yo y de la muerte (o incluso del córtex cerebral humano). 5) La emergencia del lenguaje humano y de las teorías acerca del yo y de la muerte. 6) La emergencia de productos de la mente humana como los mitos explicativos, las teorías científicas o las obras de arte (p. 18).

Puede observarse que los puntos 1) y 2) de la evolución del cosmos corresponden al mundo 1 popperiano; los puntos 3) y 4) al mundo 2 y, finalmente, los puntos 5) y 6) se adscriben al mundo 3.

Aunque muchos de los objetos del mundo 3 existan bajo la forma de cuerpos materiales que pertenecen al mundo 1, tales como las tapas, hojas y tinta de los libros, “representa una contribución significativa de la mente humana por lo que se refiere a su contenido: lo que permanece invariante en las diversas copias y ediciones. Pues, bien ese contenido pertenece al mundo 3” (1980, p. 44).

Popper se siente en deuda con Bernard Bolzano (1781-1848), el primero que habría propuesto algo como la idea de un mundo 3. Bolzano habla de “proposiciones en sí” y con ello no se refiere únicamente a las proposiciones escritas en el papel o, como diríamos hoy, en la pantalla del computador (mundo 1), sino que también se refiere al **contenido** de la proposición que somos capaces de captar a través de una experiencia del mundo 2. Así sugiere él en el libro *El porvenir está abierto*: “Es decir, que según Bolzano tenemos un mundo 1 (los escritos), un mundo 2 (las experiencias que tenemos al leer dichos escritos) y por fin un mundo 3, constituido por el contenido de nuestras lecturas; sobre todo por el contenido de las proposiciones” (1992, p. 104).

Ahora bien, el mundo 3 tiene una gran diferencia con las Ideas o Formas platónicas porque los objetos que lo habitan no solamente tienen un origen humano, sino que también un determinado grado de **autonomía** porque, según Popper y Eccles, en *El yo y su cerebro*, “objetivamente pueden tener consecuencias en las que nadie ha pensado todavía y que pueden ser susceptibles de **descubrimiento**” (1980, p. 45). Así, por ejemplo, señala Popper, los sistemas numéricos fueron creados por hombres y no descubiertos, pero la diferencia que se encontró mucho más tarde entre los números pares e impares o divisibles y primos fueron descubrimientos. Estas diferencias estaban ahí objetivamente como consecuencia inesperada de la construcción del sistema numérico.

Popper está interesado en dejar bien asentado que su postura frente al problema mente-cuerpo es el interaccionismo entre el mundo 1 y el mundo 2 y que la consideración del lenguaje (algo que pertenece al mundo 3) arroja nuevas luces sobre dicho problema. Esto último es una conjetura y él la apoya en tres argumentos:

1. Los objetos del mundo 3 son abstractos, pero son reales pues son herramientas para cambiar el mundo 1. La segunda premisa de este argumento es que los efectos que producen los objetos del mundo 3 sobre el mundo 1 es a través de la intervención humana

(sus creadores); más concretamente poseen dichos efectos gracias a que son captados, lo que constituye un proceso mental del mundo 2 o, más exactamente, es un proceso en el que entran en interacción los mundos 2 y 3. En consecuencia, hay que admitir que tanto los objetos del mundo 3 como los procesos del mundo 2 son reales, lo que obviamente colisiona con el materialismo.

2. Si admitimos la interacción de los tres mundos y, por consiguiente, su realidad, entonces la interacción entre los mundos 2 y 3, la que podemos comprender hasta cierto punto, puede ayudarnos a comprender mejor la interacción entre los mundos 1 y 2, es decir, el problema cuerpo-mente. Sin embargo, fiel a su metodología de explicación conjetural opuesta a los fundamentalismos epistemológicos, según la cual el conocimiento progresa mediante la formulación de conjeturas siempre provisionales a propósitos de problemas que deberán ser sometidas al chequeo de la falsación, Popper considera que es poco probable que se llegue a alcanzar una comprensión plena, así como un conocimiento completo de este problema.

3. La capacidad de aprender un lenguaje parece formar parte de la dotación genética del hombre. Por el contrario, el aprendizaje concreto de un lenguaje particular (una lengua), aunque influido por motivos y necesidades innatas e inconscientes, no constituye un proceso regulado genéticamente, por lo que no es un proceso natural, sino cultural; un proceso regulado por el mundo 3. De manera que el aprendizaje lingüístico constituye un proceso en el que las disposiciones con base genética, evolucionadas por selección natural, se imbrican e interactúan con procesos conscientes de exploración y aprendizaje, basados en la evolución cultural (Popper defiende que la evolución cultural continúa la evolución genética por otros medios: por medio de los objetos del mundo 3).

Formulemos ahora dos preguntas pertinentes y veamos cómo las responde Popper:

- (1) ¿Cómo ha surgido la mente humana?
- (2) ¿Cuál es su naturaleza?

Respuesta a (1):

Según Popper parece que en un universo material puede emerger algo nuevo. Es decir, la materia muerta parece poseer más potencialidades que la simple reproducción de materia muerta. “En particular, ha producido mentes —sin duda en lentas etapas— terminando con el cerebro y la mente humana, con la conciencia humana de sí y con la conciencia humana del universo” (1980, p. 12).

Popper, a diferencia de Eccles, no cree necesario invocar la intervención divina para explicar el origen de la mente plenamente humana. En el diálogo XI de la tercera parte de *El yo y su cerebro* se lee:

Ahora deseo hacer hincapié sobre lo poco que se dice cuando se afirma que la mente es un producto emergente del cerebro. Prácticamente carece de valor explicativo y apenas equivale a algo más que poner un signo de interrogación en un determinado lugar de la evolución humana. No obstante, creo que es lo único que podemos decir desde un punto de vista darwinista (p. 622).

En otros términos: Popper —al igual que el biólogo Jacques Monod— está reconociendo que no tiene propiamente una explicación de la emergencia de la mente a partir del cerebro, sino más bien que solamente puede constatarlo, lo que es casi lo mismo que decir que él está simplemente dejando registro de un hecho bruto de la naturaleza.

Respuesta a (2): Popper, para evitar todo esencialismo que lo pueda llevar a una respuesta fundamentalista acerca de la naturaleza de la mente humana, cree viable, eso sí, formular una conjetura sobre sus propiedades y estructura. Una presentación muy apretada de lo que propone al respecto sería la siguiente: la mente humana es una entidad activa, encarnada y autoconsciente. Vamos por parte:

- (a) ¿Por qué es una entidad activa? Respuesta: porque la mente humana, el yo, es resultado de un aprendizaje de cosas del mundo 1, del mundo 2 y, especialmente, del mundo 3. Primero observamos nuestro medio pues “mucho antes de que alcancemos conciencia y conocimiento de nosotros mismos, normalmente nos hemos hecho conscientes de otras personas, usualmente nuestros padres” (1980, p. 123). Popper agrega la conjetura de que la conciencia del yo comienza a desarrollarse por medio de otras personas: “del mismo modo que aprendemos a vernos en el espejo, el niño se hace consciente de sí mismo captando su reflejo en el espejo de la conciencia que de él tienen otras personas” (1980, p. 124). Es por esta razón que Popper considera que el yo puro kantiano y el yo cogitante y solipsista cartesiano deben dejarse de lado. Ser un yo es resultado en parte de disposiciones innatas y, en parte, de la experiencia social. El niño para alcanzar una plena conciencia de sí no puede estar aislado socialmente, debe tener acceso al mundo 2 de otras personas y al mundo 3 del lenguaje.
- (b) ¿Por qué es también una entidad encarnada? Respuesta: porque no es una substancia inmortal que pueda existir con independencia del cuerpo material. Así un bebé es un cuerpo humano en desarrollo antes de ser propiamente una persona, esto es, una unidad de cuerpo y mente. Tampoco es una persona en el sentido kantiano: un sujeto responsable de sus acciones y consciente de la identidad numérica de sí mismo en tiempos distintos. Es decir, visto desde un punto de vista temporal el cuerpo está antes que la mente, la que es un logro posterior y más valioso (1980, p. 130).
- Pero en este punto surge una aparente contradicción en Popper porque, por un lado, admite que “la integridad e identidad del yo tiene una base física que parece centrarse en nuestro cerebro (1980, p. 130); pero, por otro lado, indica que aprendemos “que nuestros cuerpos no son imprescindibles” y “que no podemos identificar sencillamente nuestro yo con nuestro cuerpo”

(1980, p. 132). Es decir, que “aprendemos que es posible permanecer sin apéndice, sin vesícula biliar...e incluso sin nuestro corazón” (1980, p. 132). Si —como dice Popper— nuestros cuerpos no son imprescindibles esto parece contradecir la tesis de que el yo no existe con independencia del cuerpo. En realidad, la contradicción es aparente porque Popper está pensando en que no es necesaria la integridad total del cerebro, específicamente del neocórtex. Se apoya en este punto en las investigaciones del neurofisiólogo Wilder Penfield, quien hizo la distinción entre las áreas motoras y sensitivas como áreas comprometidas y el área del lenguaje (área asociativa) como no comprometida. Esto quiere decir que las primeras están comprometidas desde el nacimiento, en cambio el área del lenguaje está completamente comprometida a partir de los cinco o seis años, de manera que el hemisferio derecho coopera con el hemisferio izquierdo (el hemisferio lingüístico) durante el período anterior a esa edad en el control de la función lingüística. Esto explicaría que pueda recuperarse el habla cuando el centro principal del hemisferio izquierdo (el hemisferio lingüístico) ha sufrido daño. Pero, si este daño se produce en el hemisferio izquierdo cuando el niño sobrepasa la edad de cinco o seis años, la pérdida del habla será permanente.

Entonces esta relativa independencia del yo con respecto al cerebro le lleva a decir que el yo, a diferencia de quienes lo han concebido como algo pasivo, “es el programador activo del cerebro (que es el computador); es el ejecutante cuyo instrumento es el cerebro” (Popper y Eccles, 1980, p. 135). Incluso encuentra mucho sentido en el clásico y famoso símil platónico de la mente (el alma) como un piloto que dirige su navío (el cuerpo).

- (c) Finalmente, ¿por qué es una entidad autoconsciente? Respuesta: porque a diferencia de la conciencia animal la emergencia de la conciencia plena, capaz de autorreflexión “parece estar ligada al cerebro humano y a la función descriptiva del lenguaje” (1980,

p. 145). Con los animales compartimos, según la conjetura de Popper, una conciencia que ha surgido a partir de cuatro funciones biológicas: el dolor, el placer, la expectativa, la atención” (1980, p. 143). Es probable que la atención emerja a partir de las experiencias primitivas de dolor y placer, pero “en cuanto fenómeno, la atención es casi idéntica a la conciencia, ya que incluso el dolor puede desaparecer algunas veces, si se distrae la atención y se centra en otra parte” (1980, p. 143)⁷⁹. Sin embargo, continúa Popper, la atención del animal está determinada por su situación fisiológica y biológica: cuando un animal escapa solo ve líneas de escape y cuando tiene hambre solo ve posibles ocasiones de hallar algo que comer. En cambio, la atención característica de la mente autoconsciente es un acto de la voluntad, pues concentramos voluntariamente nuestra atención en algún aspecto de la imagen, situación o lo que sea. En resumen: la mente autoconsciente tiene su precursor en la conciencia animal, esto es, en la experiencia de dolor y placer de los animales, pero, por supuesto, “es completamente diferente de las experiencias de dichos animales, ya que puede ser autorreflexiva; es decir, el ego puede ser consciente de sí mismo” (1980, p. 621). Y esto “solo es posible mediante el lenguaje y el desarrollo de la imaginación en dicho lenguaje” (1980, p. 621).

En síntesis, la antropología popperiana se enmarca en su teoría de los tres mundos. Los seres humanos no somos solamente cuerpo

79 Popper peligrosamente asimila “conciencia” a “poner atención”, error que varios pensadores, desde Gilbert Ryle (*El concepto de lo mental*) en adelante, han evitado distinguiendo los diversos usos de la palabra “conciencia”. Poner atención es uno de esos usos, pero no es el filosóficamente (conceptualmente) más problemático. El que es fuente de perplejidad tanto para los filósofos y científicos (C. McGinn, J. Searle, D. Chalmers, Th. Nagel, R.L. Gregory, G. Sommerhoff, K. Macdorman, R. Llinás, A. Damasio, etc.) es lo que se ha dado en llamar como “el problema duro de las neurociencias”, esto es, la conciencia fenoménica o *qualia*, la propiedad estrictamente subjetiva de la experiencia consciente, el cómo es estar en un estado de conciencia. Este es un tópico que será examinado largamente en el volumen 2 de *Pensar la Mente*.

o cerebro, sino que también poseemos una mente, un yo inmaterial, siendo una realidad emergente, nueva, surgida en el curso de la evolución y no reducible a sus constituyentes materiales. Y se caracteriza, como ya se ha mencionado, por ser activa, encarnada y autoconsciente.

SEGUNDA SECCIÓN

Eccles y la hipótesis de la interacción entre la mente autoconsciente y el cerebro de relación

El científico Eccles usa los términos “mente autoconsciente” (o “yo autoconsciente”) en el mismo sentido que el filósofo Popper, pero aprovecha de precisarlos en su libro *La psique humana* (1986)⁸⁰.

Comienza recordándonos que hay un término, “apercibimiento”, que significa que un paciente es capaz de responder a órdenes verbales y a estímulos visuales y cutáneos. También puede usarse el término “autoapercibimiento” en lugar del término “autoconciencia”, pero Eccles opta por el segundo porque se relaciona directamente con “mente autoconsciente”. “Autoconciencia” o “mente autoconsciente” son términos que no refieren a una substancia mental cartesiana, sino que apuntan a una entidad que alberga todo tipo de experiencias subjetivas y que es idéntica al mundo 2 popperiano.

Frente a la cuestión de los procesos mentales subconscientes e inconscientes considera que estos no son centrales en la discusión, pues esta se circunscribe fundamentalmente a las experiencias relacionadas con el yo autoconsciente y la hipótesis que propone va claramente en una línea dualista: el yo o la mente autoconsciente interactúa con una zona especializada de los hemisferios cerebrales,

80 El libro original es *The Human Psyche*, Springer – Verlag, Berlín/Heidelberg/New York, 1980.

el llamado cerebro de relación⁸¹. Este abarca todas aquellas áreas de la corteza cerebral capaces de estar en relación directa con la mente autoconsciente (una gran parte del hemisferio izquierdo, particularmente el área prefrontal)⁸². Dicho de una manera más exacta: los acontecimientos nerviosos que están en relación de intercambio con la mente autoconsciente son ensamblajes de neuronas, los llamados módulos abiertos que se ubican en el hemisferio izquierdo⁸³.

Ahora bien, esta propiedad de estar abierto al mundo 2 por definición estaría restringida a los módulos del cerebro de relación cuando están en un nivel adecuado de actividad. Pero, gracias a que la mente autoconsciente estaría en conexión con los módulos abiertos del hemisferio izquierdo que se proyectan a lo largo del cuerpo caloso, Eccles se atreve a conjeturar “la existencia de una vía mediante la que la mente autoconsciente penetra en el hemisferio derecho, sirviéndose para ello de los módulos abiertos del hemisferio izquierdo que, mediante el cuerpo caloso, se comunican con los módulos especializados, aunque cerrados, del hemisferio derecho” (1980, pp. 415-416).

Eccles considera que la posibilidad de esta vía quedaría de manifiesto por la pérdida de funciones cerebrales al realizar la comisuromía o la ablación de determinadas áreas del cerebro⁸⁴. De esta

81 Mario Bunge en el libro *Filosofía de la Psicología* (coautor Rubén Ardila) nos dice que el dualismo interaccionista de Eccles y Popper es tan vago como lo era el de Descartes, pero este al menos conjeturó que el lugar de encuentro entre la mente y el cuerpo es la glándula pineal, en cambio Eccles “todavía está buscando su liaison brain” (p. 27).

82 La hipótesis del cerebro de relación o coordinación la formuló Eccles bajo la influencia de su maestro Charles Sherrington, en su libro *The Neurophysiological Basis of Mind*, Clarendon Press, 1953.

83 Eccles admite que no se sabe mucho de la vida interna de un módulo, pero conjetura que, con sus propiedades altamente organizadas y activas, podría ser un componente del mundo físico 1 que estuviese abierto a la mente autoconsciente (mundo 2) tanto para recibir como para suministrar información. Esto es importante: tanto Eccles como Popper cuando hablan de interacción están hablando del **tráfico de información** entre los mundos 1 y 2.

84 Eccles tomó postura en la amplia discusión que surgió a partir de los trabajos clínicos y experimentales realizados por Roger Sperry y sus discípulos en el Instituto

manera, los módulos cerrados realimentarían los módulos abiertos del hemisferio izquierdo mediante una operación de ida y de vuelta, lo que permite que la mente autoconsciente pueda procesar la información del hemisferio derecho.

En síntesis, la región fronteriza por el lado del mundo 1 son los módulos abiertos, esta es una región muy fluida porque a través de ella la mente autoconsciente puede abrir o activar los módulos cerrados. Y cada módulo operaría como una unidad de radio transmisora y receptora cuyas señales recoge la mente autoconsciente controlándolas, interpretándolas, seleccionándolas e integrándolas unitariamente. De manera que “una de las características esenciales de la hipótesis es que las relaciones entre los módulos y la mente autoconsciente son recíprocas, siendo esta tanto un activador como un receptor” (1980, p. 415).

En cuanto a los varios hechos mencionados por Eccles que apoyarían el dualismo psicofísico, hay uno que por sí solo cabe exponer⁸⁵: el carácter unitario en las experiencias de la mente autoconsciente.

Ya Charles Sherrington, el maestro de Eccles, se refería a este fenómeno. Para ambos resulta incomprensible la explicación estrictamente materialista (neurofisiológica) del hecho de ser capaces de percibir como un todo lo que inicialmente en la imagen retiniana está fragmentado. Si, por ejemplo, se trata de la percepción de un

Tecnológico de California. Se trata de la técnica de la comisurotomía, callosotomía o escisión cerebral (*split brain*), consistente en el seccionamiento quirúrgico del cuerpo calloso que une ambos hemisferios cerebrales. Eccles incluso señalaba en su libro *La Psique Humana*, conferencia 1: conciencia, autoconciencia y el problema mente-cerebro, que “la evidencia más importante sobre la unidad de la conciencia es con mucho la suministrada por los estudios de Sperry y sus colaboradores realizados sobre pacientes que habían sido sometidos a una comisurotomía”. Cabe mencionar que Roger Sperry rechazó de plano que dichos estudios postoperatorios sirvieran para apoyar un punto de vista dualista como el de Eccles, Sperry se declaraba materialista. Véase su artículo: “Mind–Brain interaction: Mentalism, yes; Dualism, no”, *Neuroscience*, volume 5, Issue 2, February 1980, pp.195-206.

85 Los otros hechos son: (a) el acto voluntario y la toma de decisiones; (b) el desfase entre el tiempo físico y el tiempo psíquico, que es una interpretación de los experimentos realizados por Benjamín Libet al estimular el córtex cerebral humano.

cuadro que contemplamos o de un paisaje, ¿cómo es que se arma de nuevo lo que ha sido fragmentado en la retina? “En la retina tenemos la imagen proyectada, pero para su transmisión y manejo ha de descomponerse toda ella en un mosaico codificado en la frecuencia de descarga del millón aproximado de fibras nerviosas ópticas” (p. 539). Los neurobiólogos han llamado a este hecho “el problema de la ligadura”⁸⁶.

Eccles rechaza el enfoque del neuronismo o atomismo que atribuye a las neuronas aisladas algunas capacidades mentales. No hay células nerviosas (las llamadas irónicamente “células abuelas”) que responden a algo así como un todo, en este caso a un rostro. Incluso si se admitiera su existencia, esto es, que hay células especializadas en un tipo de cara y otro tipo de células en otro tipo de cara y que se descargan ante un rostro particular, no vamos a solucionar el problema. Y no se va a solucionar porque no se trata de explicar la percepción de un rostro a una distancia dada, con una iluminación determinada, con una relación de perfil dada, etcétera. Se trata más bien de ese rostro en las situaciones más diversas, en todas las cuales podemos aún identificarlo.

La hipótesis de Eccles (y de Popper) reza que “(...) es la mente autoconsciente la que realiza este increíble reensamblaje para formar una imagen conscientemente observada” (p. 540). ¿Y cómo lo hace? La respuesta sería que quizás lo hace “escudriñando toda

86 El asunto ha sido motivo de varios artículos y libros en los que han terciado no solamente científicos como el mismo Eccles y también Francis Crick, Wolf Singer, Christof Koch y varios más, sino también filósofos como John Searle (véase de este último: *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2000). Una dificultad que se ha presentado en los resultados a que estos científicos han arribado, es que, al parecer, sus logros valen para el problema de la ligadura asociado a la visión, pero lo más acuciante es que el problema se extiende a los distintos modos de percepción, pues, en un momento dado todas mis experiencias son parte de una gran experiencia consciente unificada. Por ejemplo, en este momento estoy mirando la pantalla de mi computador, siento el tic-tac de un reloj de pared, veo periféricamente un pájaro cruzar por la ventana de mi habitación, siento el canto duro de la mesa en la que me apoyo mis brazos, etc. Kant llamó a esto la “unidad trascendental de la percepción”.

la riqueza de datos de los módulos de relación, seleccionando de manera holista en relación con un tiempo de vida de experiencias recordadas” (p. 540).

Eccles, entonces, considera que la explicación del carácter unitario de la experiencia consciente no es posible desde un punto de vista materialista (reduccionista) que les atribuye a las neuronas aisladas algunas capacidades (neuronismo); pero sí se podría hacer desde un punto de vista dualista y holista que atribuye a una entidad inmaterial (la mente autoconsciente) la capacidad de unificar la diversidad de acontecimientos neuronales. Pero ¿es acaso esta la única opción? Como veremos en la última sección de este capítulo y libro, aún hay otra salida: la que ha propuesto Mario Bunge⁸⁷.

TERCERA SECCIÓN

El emergentismo y el materialismo en Mario Bunge

Si se hace un sistemático contrapunto a Popper y Eccles en el marco general de su crítica a las diversas posturas que quedan incluidas dentro del dualismo psicofísico, el filósofo argentino se explaya con una compleja hipótesis programática —a la vez científica y filosófica— que busca teorías científicas que la incluyan, teorías extremadamente generales de lo mental, entendido como una colección de funciones del cerebro, y teorías específicas que den cuenta del funcionamiento de los diversos subsistemas del cerebro⁸⁸.

87 Cabe mencionar que de manera contemporánea o inmediatamente posterior a Bunge, desde las neurociencias y apegados a posturas filosóficamente materialistas, autores como Jean Pierre Changeux (*L'Homme Neuronal*, Fayard, París, 1983), Rodolfo Llinás (*I of the Vortex: From Neurons to Self*, MIT Press, 2001) y Antonio Damasio (*The Strange Order of Things: Life, Feeling, and the Making of Cultures*, Random House Inc., 2018) han intentado también —con mayor o menor acierto— postular mecanismos físicos de integración de la experiencia subjetiva que darían cuenta del yo y la autoconciencia.

88 Llama la atención que la publicación de su libro *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*, Pergamon Press, Oxford, es de 1980 (versión en español de 1985), año que casi coincide con las obras de Paul Churchland (*Scientific*

Las críticas a los dualistas psicofísicos son veinte en su libro *El problema mente-cerebro*, pero en nuestra opinión solamente tres de ellas son aplicables a Popper y Eccles⁸⁹. Examinémoslas:

- (1) El dualismo interaccionista viola un principio fundamental de la física, el llamado principio de la conservación de la energía, pues postula que la mente inmaterial puede mover la materia⁹⁰.

Si la mente inmaterial pudiera hacer tal cosa, entonces crearía energía; y si la materia actuara sobre la mente inmaterial, entonces desaparecería energía. Ahora bien, en los dos casos la energía (que es una propiedad que tienen todas las cosas concretas y solo ellas), no se conservaría pues la interacción mente inmaterial - cerebro material supone la creación o destrucción de energía y no su conservación (Bunge, 1985, p. 38).

Eccles respondió a esta crítica en los siguientes términos: lo que postula el dualismo interaccionista emergentista es que la mente inmaterial y el cerebro son entidades independientes, estando el cerebro en el mundo 1 y la mente inmaterial en el mundo 2, y que se da una interacción en ambas direcciones. Pero esta interacción

Realism and the Plasticity of Mind, 1979; *Matter and Consciousness*, 1988) y Patricia Churchland (*Neurophilosophy*, 1986), dos filósofos norteamericanos que desarrollaron una postura materialista radical, el llamado materialismo eliminativo, y que viene a ser, entre otras cosas, la filosofía del cognitivismo no-clásico, conexionismo o modelo de redes neurales. Es el momento en que las neurociencias se ponen a la cabeza de las llamadas ciencias cognitivas. El estudio del materialismo eliminativo quedará para el segundo volumen de *Pensar la Mente*.

89 Bunge habla burlonamente de los “veinte tantos a cero” que se les puede marcar a los dualistas psicofísicos, sin embargo, dicho resultado abrumador se mitiga bastante si se repara en que hay bastantes argumentos que ya han sido formulados por muchos autores materialistas en contra de otros dualistas o, lo que es más delicado, hay argumentos formulados por Bunge que están claramente fuera de lugar, por ejemplo, que el dualismo psico-físico no puede explicar las enfermedades mentales más que como posesión demoníaca o como una huida del alma que abandona el cuerpo.

90 Este es quizás el más socorrido argumento en contra del dualismo interaccionista, se le encuentra en autores como Bertrand Russell, Alfred Ayer, C. D. Broad, etcétera.

debe entenderse “como un flujo de información, no de energía” (Eccles, 1986). Esto quiere decir que el mundo 1 de la materia y la energía no está completamente cerrado o clausurado, lo cual constituye un dogma fundamental de la física, sino que existirían pequeñas “aberturas” en lo que de otra manera sería el totalmente clausurado mundo 1. Este dogma, según Eccles ha sido salvaguardado ingeniosamente en todas las teorías materialistas de la mente. Esta sería su fatal debilidad y no su fuerza como habitualmente se ha creído. Esta réplica de Eccles se conecta con dos nuevas críticas por parte de Bunge y son las siguientes:

- (2) El dualismo es ambiguo por dos razones: en primer lugar, porque no efectúa una caracterización precisa de la noción de mente —en el mejor de los casos los dualistas dan ejemplos de estados mentales como estar alegre o de sucesos mentales como la percepción—. Pero no nos dice el dualismo qué son esos estados ni qué subyace a esos cambios, excepto cuando dice que son cambios y estados de la mente, a la que definen, a su vez, como aquello que puede estar en esos estados y experimentar esos cambios. En segundo lugar, el dualismo no aclara la noción de correlación que aparece en la expresión “los estados mentales (o los sucesos mentales) tienen correlatos neurales” (sean estos paralelos o interactuantes con aquellos) (Bunge, 1985, p. 37).

Ahora bien, como el dualismo psicofísico, tanto en su versión paralelista como interaccionista, es impreciso, difícilmente se le puede someter a contrastaciones empíricas. Lo que nos dice es que todo lo que conocemos introspectivamente (o retrospectivamente) es mental, y que todo lo que es mental tiene algún correlato neural. De manera que el dualismo psicofísico interaccionista o paralelista más bien nombra, enuncia algo, pero no lo explica. En síntesis: en ambos casos se trata de una no-hipótesis, concluye Bunge.

- (3) El dualismo separa las propiedades y los sucesos de las cosas, pues decir que las actividades mentales, como la percepción y la decisión, son paralelas a, o interactivas con, los sucesos cerebrales, aunque radicalmente distintas de estos, es como decir que las combinaciones químicas son paralelas a las atómicas o moleculares, o decir que los acontecimientos sociales son paralelos a las acciones de sus actores (Bunge, 1985, p. 37).

Pero para la ciencia contemporánea las propiedades son poseídas por cosas y esto queda reflejado en la formalización del concepto de propiedad, el que resulta ser una función cuyo dominio incluye (como factor cartesiano) el conjunto de cosas que poseen la propiedad en cuestión. Por ejemplo, la presión sanguínea queda representada por una función del conjunto de los sistemas cardiovasculares, o la capacidad de hablar que es una función del conjunto de los sistemas dotados de habla. Si se modifican las cosas que aparecen como miembros del dominio de la función, la propia función resulta modificada tanto matemática como ontológicamente. Ahora bien, en el caso más sencillo posible, las propiedades o facultades, físicas o mentales, son conceptualizables como funciones del producto cartesiano del conjunto de todos los “sistemas nerviosos plásticos” por el conjunto de todos los instantes de tiempo. Sin sistemas nerviosos no es posible dar un concepto preciso de función mental.

Bunge llega al punto donde se hace la pregunta que es clave: ¿qué quiere decir “sistema nervioso central plástico”? La pregunta se impone con fuerza porque es aquí donde su materialismo emergentista se atreve a responder acerca de lo que se debe entender por “mente” y cómo debe ser tratado el tradicional problema acerca de la relación entre la mente y el cerebro.

Para Bunge, el cerebro es una entidad compleja, un sistema, o para ser más preciso, un biosistema, que posee propiedades

resultantes y emergentes⁹¹. Las primeras son las que están en los componentes del sistema, como las propiedades físicas; las segundas, en cambio, no las poseen los componentes del sistema y en el caso del biosistema que es el cerebro tal propiedad emergente es la plasticidad neuronal, la que está reservada a algunas especies, no es la plasticidad conductual que es universal dentro del reino animal (Bunge, 1985, pp. 74-75).

La plasticidad en cuanto propiedad emergente del biosistema cerebral es lo que se identifica con lo mental, sin embargo, esto no quiere decir que todos los estados del cerebro son estados mentales. “Hay sistemas neurales que no son capaces de encargarse de funciones (actividades, procesos) mentales. Por ejemplo, solo algunas de las actividades del componente cortical del sistema visual son mentales: las de los componentes comprometidos o preprogramados (por ejemplo, la retina y el nervio óptico) no lo son” (Bunge, 1985, p. 92). Solo las actividades específicas del SNC, las actividades neuronales, son mentales. Más preciso aún: entre estas solo son estados mentales las actividades neuronales plásticas (no comprometidas, no preprogramadas). Y la plasticidad se debe entender como la aptitud para la autoprogramación y autoorganización debida al hecho de que la conectividad intercelular es variable, no está fijada de antemano y para siempre. Dicho con las palabras de Bunge: se denomina plasticidad “a la capacidad que tiene el SNC de cambiar su posición o su organización (estructura) y, en consecuencia, de modificar alguna de sus funciones (actividades) incluso en presencia de un medio (aproximadamente) constante” (1985, p. 64).

En síntesis, lo neural plástico y lo mental vienen a ser lo mismo. Entonces, ¿es esto una variante de la teoría de la identidad psicofísica? La respuesta es afirmativa, pero no en el sentido de que

91 Esta distinción la encontramos en los primeros emergentistas como G. H. Lewes y C. Lloyd Morgan y se ha hecho recurrente en filósofos materialistas no reduccionistas como John Searle, José Ferrater Mora y en biólogos como Stuart Kauffman, etc. Lo provocador de esta distinción es que también estuvo, como vimos en su momento, en Popper y Eccles que son antimaterialistas.

la mente y el cerebro sean idénticos sin más pues “la identidad existente entre el cerebro y la mente no es mayor que la que existe entre el pulmón y la respiración”, dirá Bunge. Y no son idénticos en este sentido porque, aunque todo estado mental sea un estado cerebral no ocurre lo mismo a la inversa⁹². Únicamente la actividad cerebral específica de los sistemas neuronales plásticos (psicones) es actividad mental (Bunge, 1985, pp. 74-76). Esta última es un subconjunto de la primera pues no se puede ignorar la textura diferenciada de la realidad como hace el teórico de la identidad fisicalista o reduccionista⁹³.

¿Deberíamos deducir de lo dicho anteriormente que el materialismo emergentista es una teoría, esto es, un sistema hipotético-deductivo con sus hipótesis explícitamente formuladas? Bunge responde negativamente, se trata más bien de una hipótesis programática —que es a la vez científica y filosófica— y que, repitémoslo,

92 En términos similares se refiere Donald Davidson al plantear que su punto de vista, el monismo anómalo, es una ontología materialista. Sin embargo, esta coincidencia no se repite porque Davidson es renuente a poner su filosofía materialista de la mente junto con las ciencias del cerebro, más bien se decanta por una suerte de psicología filosófica (*Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1980). Este autor será tratado en el volumen 2 de *Pensar la mente*.

93 En su *Filosofía de la Psicología* (escrito con Rubén Ardila), p. 31, Bunge distingue entre la hipótesis fuerte o emergentista de la identidad y la hipótesis débil o niveladora de la identidad. La primera dice que los sucesos mentales son sucesos nerviosos específicos que ocurren en determinados subsistemas especiales del cerebro, y que no pueden explicarse solamente recurriendo a la física y la química; la segunda, en cambio, es la hipótesis de los fisicalistas o teóricos de la identidad psico-física de tipo-tipo (como Rudolf Carnap, Herbert Feigl y posteriormente en la llamada escuela materialista australiana) que nos dice que los sucesos mentales son tan solo sucesos físico-químicos que tienen lugar en el cerebro, en pie de igualdad con las señales eléctricas que se propagan a lo largo del axón de las neuronas y con el acoplamiento de los neurotransmisores a la membrana postsináptica, por lo que la física y la química deberían bastar para explicarlos. Bunge agrega que la versión fuerte implica a la débil: si los sucesos mentales son cambios biológicos muy especiales, también son cambios fisicoquímicos, aunque no solo eso. Y ambas hipótesis son reduccionistas, pero mientras que la débil es ficista, la fuerte es biologista y esto incluso con matizaciones pues —sostiene Bunge— lo mental es una clase muy especial de proceso biológico influido además por circunstancias sociales.

busca teorías científicas que la incluyan: teorías extremadamente generales de lo mental, entendido como una colección de las funciones del cerebro, y también teorías específicas que den cuenta del funcionamiento de los diversos subsistemas del cerebro (Bunge, 1985, pp. 43-44).

Considerando todo lo anterior, tiene sentido hablar de las interacciones entre lo mental y lo cerebral siempre y cuando entendamos que esta expresión abrevia “interacciones entre sistemas neurales plásticos (no comprometidos), por un lado, y, por el otro sistemas neurales comprometidos o sistemas corporales que no formen parte del SNC” (Bunge, 1985, p. 101). Dicho de manera más sencilla: el problema mente-cerebro no es el problema de la interacción entre la mente inmaterial y el cerebro material, sino de la interacción entre distintas partes del sistema nervioso, o, entre este sistema y el resto del cuerpo.

Referencias bibliográficas

- Adam, Ch. y Tannery, P. (Eds.). (1973). *Oeuvres de Descartes*. Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris (Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique).
- Alemán Pardo, A. (1985). *Teoría de las categorías en la filosofía analítica*. Tecnos.
- Anscombe, E. (1980). Filosofía analítica y espiritualidad del hombre. *Anuario Filosófico*, 1, 27-39.
- Armstrong, D. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. Routledge and Kegan Paul.
- Aristóteles. (1988). *Acerca del alma* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Física* (G. R. De Echandía, Trad.). Gredos.
- Aubenque, P. (1982). Aristóteles y el Liceo. En B. Parain (Ed.), *Historia de la Filosofía*. Siglo XXI.
- Aubenque, P. (1987). *El Problema del Ser en Aristóteles* (Vidal Peña, Trad.). Taurus.
- Ayer, A. (1979). El conocimiento de otras mentes. En *Ensayos filosóficos* (F. Béjar, Trad.). Ariel.
- Ayer, A. (1965). *El positivismo lógico* (A. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina y R. Ruiz Harrol, Trans.). Fondo de Cultura Económica.
- Bechtel, W. (1991). *Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva* (L. Valdés, Trad.). Tecnos.
- Beuchot, M. (1982). El conocimiento de la materia. En J. Esquivel, *La polémica del materialismo*. Tecnos.
- Blasco, J. (1976). *Lenguaje, filosofía y conocimiento*. Ariel.
- Brentano, F. (1935). *La psicología desde un punto de vista empírico*. Editorial Revista de Occidente.
- Bunge, M. (1981). *Materialismo y ciencia*. Ariel.
- Bunge, M. (1985). El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico. Tecnos.
- Bunge, M. y Ardila, R. (1988). *Filosofía de la Psicología*. Ariel.

- Carnap, R. (1965). Psicología en lenguaje fisicalista. En A. Ayer (comp.), *El positivismo lógico* (A. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner & R. Ruiz Harrel, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Changeux, J. P. (1983). *L'Homme Neuronal*. Fayard.
- Chisholm, R. (1957). *Perceiving: A Philosophical Study*. Cornell University Press.
- Chomsky, N. (1978). *Lingüística Cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamiento racionalista*. Editorial Gredos.
- Churchland, P. (1992). *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente* (M. N. Mizraji, Trad.). Gedisa.
- Cook, J. (1972). Solipsism and Language. En Ambrose y Lazerowitz (Eds.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language*. Allen and Unwin.
- Damasio, A. (2018). *The Strange Orders of the Things: Life, Feeling, and the Making of Cultures*. Random House Inc.
- Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press.
- Descartes, R. (1953). *Oeuvres et Lettres*. Éditions Gallimard.
- Díaz, M. (2001-2002). Descartes, el problema de otras mentes y el argumento por analogía. *Filosofía, educación y cultura*, (6), 39-54.
- Díaz, M. (2010). Sobre el lenguaje y las sensaciones en la filosofía de Wittgenstein. En S. Rivera & A. Tomasini (Eds.), *Wittgenstein en español II* (pp. 125-151). Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús.
- Díaz, M. (2012). Acceso privilegiado, juegos de lenguaje y formas de vida: Ryle y Wittgenstein. En A. Tomasini (Coord.), *Wittgenstein en español III* (pp. 125-151). Universidad Veracruzana.
- Díaz, M. (2013). El materialismo en la filosofía de la mente y en las ciencias cognitivas. *Scripta Philosophiae Naturalis*, 4 (Juillet-Décembre), 43-57.
- Díaz, M. (2022). Ludwig Wittgenstein y William James sobre el reduccionismo en psicología y el lenguaje de los procesos mentales. *Studies in Social Sciences Review*, 1(3), jan./mar.
- Eccles, J. (1986). *La psique humana* (C. García, J. Cabrera y A. Jiménez, Trad.). Tecnos.
- Eccles, J. (1992). *La evolución del cerebro: creación de la conciencia* (F. Rubia, Trad.). Labor.
- Esquivel, J. (1982). *La polémica del materialismo*. Tecnos.

- Feigl, H. (1958). The Mental and the Physical. En H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell (Eds.), *Concept, Theories and the Mind-Body Problem* vol. II. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, University of Minnesota Press.
- Ferrater Mora, J. (1998). *Diccionario de Filosofía*. Alianza.
- Fraile, G. (1978). *Historia de la Filosofía*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. Thomas Y. Crowell.
- Fodor, J. (1987). *Psychosemantics. The Problem of Meanings in the Philosophy of Mind*. The Massachusetts Institute of Technology.
- Gaete, A. (2020). ¿Qué es la mente? En P. López-Silva y F. Osorio (Eds.), *Filosofía de la mente y psicología*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- García Yebra, V. (Ed.). (1987). *Metafísica de Aristóteles* (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Geach, P. T. (1957). Mental Acts: Their Content and Their Objects. En R. F. Holland (Ed.), *Studies in Philosophical Psychology*. Routledge and Kegan Paul.
- Gil de Pareja, J. L. (1992). *La filosofía de la psicología de Ludwig Wittgenstein*. Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A. Barcelona.
- Glock, H-J. (1999). *A Wittgenstein Dictionary*. Blackwell Publishers.
- Gondra, G. M. (1990). *La psicología moderna*. Desclée de Brouwer.
- González Quiroz, J. L. (1988). *Mente y cerebro en el pensamiento contemporáneo. Crítica de las teorías materialistas de la mente* [Tesis doctoral]. Editorial de la Universidad Complutense.
- Gómez Pin, V. (1996). *Descartes. La exigencia filosófica*. Ediciones Akal.
- Gouhier, H. (1978). *La pensée metaphysique de Descartes*. Librairie Philosophique Jean Vrin.
- Han, B-Ch. (2012). *La sociedad del cansancio* (A. Saratxaga Arregi, Trad.). Herder.
- Hierro S. Pescador, J. (1980). *Principios de filosofía del lenguaje*. Alianza.
- Houdé, O., Kayser, D. et al. (2003). *Diccionario de ciencias cognitivas* (C. R. Molinari Marotto, Trad.). Amorrortu Editores.
- Hume, D. (1981). *Tratado de la naturaleza humana vol. 1* (F. Duque, Trad.). Editora Nacional.
- James, W. (1952). *The Principles of Psychology*. Encyclopaedia Britannica, INC/ The University of Chicago.

- James, W. (1989). *Los principios de la psicología* (A. Bárcena, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kim, J. (1989). The Myth of Nonreductive Materialism. En *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, LXIII (pp. 31-47).
- Laín Entralgo, P. (1988). *Teoría y realidad del otro*. Alianza.
- Laín Entralgo, P. (1991). *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Espasa-Calpe.
- Lange, F. (1974). *Historia del materialismo* (D. Vicente Colorado, Trad.). Juan Pablos Editor.
- Locke, J. (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (E. O'Gorman, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Llinás, R. (2001). *I of the Vortex: From Neurons to Self*. MIT Press.
- Millas, J. (1970). *Idea de la filosofía. El conocimiento*. Editorial Universitaria.
- Moulines, U. (1992). ¿Es la vida sueño? *Dianoia. Anuario de Filosofía*, XXXVIII, 17-33.
- Moulines, U. (1982). Las tribulaciones del materialismo. Respuesta a mis críticos. En J. Esquivel (Comp.), *La polémica del materialismo*. Tecnos.
- Moulines, U. (1982). Por qué no soy materialista. En J. Esquivel (Comp.), *La polémica del materialismo*. Tecnos.
- Mundle, C.W.K. (1970). *A Critique of Linguistic Philosophy*. Clarendon Press.
- Neurath, O. (1965). Sociología en fiscalismo. En A. Ayer (Comp.), *El positivismo lógico* (A. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Papp, D. (1975). *Ideas revolucionarias en la ciencia*, tomo I. Editorial Universitaria.
- Penfield, W. (1975). *The Mystery of the Mind. A Critical Study of Consciousness and the Human Brain*. Princeton University Press.
- Pole, D. (1966). La última filosofía de Wittgenstein. En J. Ferrater Mora, G. Henrik von Wright et al., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein* (R. Jordana, Trad.). Oikos-Tau.
- Place, U. (1970). Is Consciousness a Brain Process? En C. V. Borst (Ed.), *The Mind and Brain Identity Theory*. Macmillan.
- Platón. (2008). *Fedón* (C. Eggers Lan, Trad.). Eudeba.

- Popper, K. (1977). *La lógica de la investigación científica* (V. Sánchez de Zavala, Trad.). Tecnos.
- Popper, K. y Eccles, J. (1977). *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*. Ediciones Roche.
- Popper, K. y Eccles, J. (1980). *El Yo y su Cerebro* (C. Solís Santos, Trad.). Ediciones Roche, Basilea/Labor.
- Popper, K. y Lorenz, K. (1992). *El porvenir está abierto* (T. Lozoya, Trad.). Tusquets Editores.
- Popper, K. (2006). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista* (C. Solís Santos, Trad.). Tecnos.
- Priest, S. (1994). *Teorías y filosofía de la mente* (C. García y S. Nuccetelli, Trad.). Madrid.
- Putnam, H. (1988). *Razón, verdad e historia* (J. M. Cloquell, Trad.). Tecnos.
- Rábade, S. (2006). *Obras III. El racionalismo. Descartes y Espinosa*. Editorial Trotta.
- Reguera, I. (1995). *El tercer mundo popperiano*. Universidad de Extremadura.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (J. Fernández Zulaica, Trad.). Cátedra.
- Russell, B. (1956). *Portraits from Memory and Other Essays*. George Allen and Unwin Ltd.
- Russell, B. (1959). *My Philosophical Development*. George Allen and Unwin Ltd.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Penguin Books.
- Ryle, G. (1965). Argumentos filosóficos. En A. Ayer, *El positivismo lógico* (A. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina y R. Ruiz Harrol, Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Ryle, G. (1965). Categories. En A. Flew (Ed.), *Logic and Language*. Basil Blackwell.
- Ryle, G. (1967). *El concepto de lo mental* (E. Rabossi, Trad.). Paidós.
- Searle, J. (2000). *El misterio de la conciencia* (A. Domenech Figueras, Trad.). Paidós.
- Sherrington, Ch. (1940). *Man and his Nature*. Cambridge University Press.

- Sperry, R. (1980). Mind-Brain interaction: mentalism, yes; dualism, no. *Neuroscience*, 5(2), 195-206.
- Stadler, F. (2011). *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política* (L. Segura Martínez, Trad.). Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica.
- Vanzago, L. (2011). *Breve historia del alma* (M. J. De Ruschi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus* (E. Tierno Galván, Trad.). Madrid.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas* (A. García Suárez y U. Moulines, Trad.). Instituto de Investigaciones filosóficas/Crítica.
- Wittgenstein, L. (1989). *Los cuadernos azul y marrón* (F. Gracia Guillén, Trad.). Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1994). *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, vol. I (E. Fernández, E. Hidalgo y P. Mantas, Trad.). Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1996). *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología. Lo interno y lo externo (1949-1951)*, vol. II (L. Valdés Villanueva, Trad.). Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1997). *Ocasiones filosóficas 1912-1951* (Á. García Rodríguez, Trad.). Cátedra.
- Wittgenstein, L. (2004). *Lecciones de filosofía de la psicología (1946-1947)*. En P.T. Geach (Ed.), *Apuntes de P. T. Geach, K. J. Shah y A. C. Jackson* (I. Reguera y A. Alonso, Trad.). Alianza.
- Wittgenstein, L. (2006). *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vol. I (L. F. Segura, Trad.). Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Wittgenstein, L. (2007). *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vol. II (L. F. Segura, Trad.). Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Director

Galo Ghigliotto

Equipo editorial

Luz María Astudillo

Daniella Gutiérrez

Katherine Hoch

Consuelo Olguín

Equipo diseño

Andrea Estefanía

Andrea Meza

Ana Ramírez

Equipo administrativo

Martín Angulo

Daisy Farías

Claudia Gamboa

Equipo comercial

Darío Núñez

Javier Solís



EDITORIAL
USACH

Esta primera edición de
Pensar la mente
se terminó de imprimir en enero de 2025 en los talleres
de Grupo Marketing Digital con un tiraje de 500
ejemplares.
Para la portada se utilizó
la tipografía *ITC Cheltenham Std* en su peso book y
para el interior *Adobe Garamond Pro* en su peso regular
y *Adobe Garamond Pro*, en su peso itálica.