

UNA GUIA SIMPLE PARA LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA DE LA MENTE

Garret Thomson

Hay algo profundamente misterioso acerca del lugar de la mente en la naturaleza, pero es fascinantemente difícil articular en qué consiste el misterio. Entre la miríada de objetos del mundo, hay uno que soy yo. ¿Cómo puede el universo impersonal contenerme como un objeto? Yo puedo reconocer que mi cuerpo es un objeto como tantos otros: ocupa un espacio, está abierto a escrutinio público, y está hecho del mismo material básico que los árboles y planetas. Sin embargo no puedo pensar en mí solamente de esta manera impersonal. ¿Cómo pueden algunos cuerpos, incluido este cuerpo con este cerebro, tener una perspectiva en el mundo y ser consciente?

¿Cómo es posible que una cosa que es una parte del mundo tenga una visión del mundo? ¿Cómo puede un punto de vista sobre el mundo estar contenido dentro del mundo, como una parte de éste?

Preguntas metafísicas y consideraciones como estas pretenden expresar el misterio del lugar de la mente en la naturaleza. Sin embargo, requieren una comprensión que la mayoría de las teorías contemporáneas de la mente, orientadas por las exigencias de la ciencia, no nos suministran.

Sección 1: La opción ontológica

Usted observa maravillado la cabeza de la bebé y pregunta: ¿Es ella esta substancia carnosa, y si no, qué es?

1.1 Dualismo substancial:

Descartes respondió a esta pregunta argumentando que una persona es una substancia o cosa esencialmente consciente e inmaterial. De acuerdo con esto, el universo contiene al menos dos tipos de substancias, mente y materia¹. El dualismo substancial adolece de serios problemas. Primero, la mente y el cuerpo

¹ Para efectos de esta discusión ignoraremos la posibilidad de existencia de objetos abstractos como números y conjuntos.

están de hecho en una muy íntima relación, punto en el cual insistió Descartes. Por ejemplo, si se destruyen partes específicas del cerebro, perdemos capacidades mentales específicas. Pero el dualismo substancial no parece estar en capacidad de explicar esto. Si la mente y el cuerpo son dos cosas distintas, y es la mente la que recuerda, entonces debe ser capaz de hacerlo, independientemente de lo que haga el cerebro. Sin embargo, de hecho, cuando algunas células específicas del cerebro se destruyen, se destruyen también recuerdos específicos. Segundo, el problema se acentuaría si la mente fuera, como dice Descartes, una entidad inespacial. Si la mente no está en el espacio y no está localizada, entonces ¿cómo puede tener una influencia causal tan directa y específica sobre el cerebro? ¿Y por qué solamente el cerebro? ¿Por qué tiene la mente un efecto causal directo solamente sobre un cuerpo particular? ¿Por qué no puede mi mente causar movimiento en su cuerpo o en esta mesa? Por otro lado, también hay problemas con la afirmación contraria de que la mente existe en el espacio. Si está en el espacio, presumiblemente tiene una medida específica, una posición y debe ser detectable. Pero ninguna de esas cualidades espaciales parece aplicarse a la mente. Tercero, si la mente no está en el espacio, ¿en qué sentido es una cosa? Más significativamente, Descartes planteó el misterio del lugar de la mente en la naturaleza como un problema ontológico, un problema acerca de lo que existe. Más adelante descartaremos esta forma de abordar el problema.

1.2 Dualismo de propiedades

La mayoría de dualistas contemporáneos rechazan el dualismo substancial de Descartes y aceptan que las personas son entes físicos y no entidades mentales. No obstante, defienden un dualismo de propiedades según el cual los seres conscientes se diferencian de otros objetos físicos en que tienen dos tipos diferentes de propiedades: propiedades físicas, como tener cierto peso y medida, y propiedades mentales, como pensar en el color de las manzanas en un momento determinado².

Este enfoque aparentemente evita algunas dificultades del dualismo substancial. Por ejemplo, deja de lado los problemas sobre cómo dos tipos diferentes de substancia interactúan y coordinan todo el tiempo nuestros actos y pensamientos. Sin embargo el dualismo de propiedades retiene algo del aparente atractivo del dualismo, porque dice que las propiedades o características mentales no son reducibles o idénticas a las físicas.

² Véase de P.F. Strawson, *Individuals*, Methuen, 1959, cap. 3, y su ensayo *Personas*, en *The Philosophy of mind*, ed. V.C. Chappell, Prentice - Hall, 1962; Paul Churchland, *Matter and Consciousness: a contemporary introduction to the Philosophy of Mind*, M. I. T. Press, 1984, pp. 11-13; Bernard Williams, *Are Persons Bodies?*, en su *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973.

Uno de los problemas con el dualismo de propiedades, sin embargo, es que requiere una clara concepción de lo que es una propiedad o característica y aún más, que la noción de propiedad mental no sea problemática. Primero, la noción de una propiedad no es lo suficientemente clara para nosotros como para ser capaces de enumerarlas. Por ejemplo, la manzana es coloreada (tiene la propiedad de ser coloreada), es roja (tiene la propiedad de ser roja) y refleja luz de una cierta longitud de onda. ¿Son éstas distintas propiedades de la manzana?³ ¿Cuántas propiedades tiene la manzana? Si no sabemos cómo contar las propiedades debe ser imposible decir si dos palabras de propiedad, o predicados, como “ser coloreado” o “ser rojo, indican dos propiedades distintas o una sola. En otras palabras, si no es posible contar las propiedades, es imposible decir si son idénticas o distintas. Este tipo de dualismo requiere por ejemplo que la propiedad de estar en un estado cerebral particular y la propiedad de sentir dolor sean dos propiedades distintas, es decir, que no sean idénticas.

Segundo, la idea misma de propiedad mental es en sí problemática. Los estados mentales son individualizados por su contenido⁴. Pero el contenido de los estados mentales como creencias, deseos y temores depende en parte de cómo se los describa. Los filósofos tienden a llamar a una propiedad o estado “extensional” o “intensional” si esa propiedad o estado es expresado respectivamente por una descripción extensional o intensional. Un criterio de extensionalidad de una descripción es que si una descripción compleja contiene una oración como una de sus partes, ésta puede sustituirse por una oración equivalente sin que cambie el valor de verdad de la descripción. Así, por ejemplo, la descripción compleja “Elena mide 1,65 metros y pesa 50 kilos” contiene la oración “Elena pesa 50 kilos”. Esta oración simple tiene siempre el mismo valor de verdad que la oración “Elena pesa 110 libras”. Si sustituimos esta oración en la descripción compleja inicial, el valor de verdad de dicha descripción no cambiará. Sin embargo, algunas descripciones no comparten esta característica. Entre esta clase de descripciones intensionales están las que describen estados mentales⁵. Así, si sustituimos la oración “Elena pesa cincuenta kilogramos” por la oración “Elena

³ Una manera para individualizar e identificar propiedades semánticamente es la siguiente: $P=F$ si y sólo si necesariamente (x) (si Px entonces Fx y si Fx entonces Px). El problema con esta definición de la identidad de las propiedades es que requiere el operador de necesidad “necesariamente”, que es intensional (véase a continuación la explicación de extensionalidad e intensionalidad). La definición por tanto no nos da una comprensión extensional de la noción de una propiedad. Puesto que como veremos la intensionalidad es quizás el rasgo característico de la mente, y es problemático que algo pueda tener características no extensionales, la definición repite el problema que estamos tratando de resolver.

Debe señalarse que este punto es igualmente problemático para el materialismo atributivo- el punto de vista de que las propiedades mentales son idénticas a propiedades físicas.

⁴ Las excepciones posibles son las sensaciones como el dolor, que no son acerca de nada.

pesa ciento diez libras” en la descripción “Susana cree que Elena pesa cincuenta kilogramos” obtenemos la descripción “Susana cree que Elena pesa ciento diez libras”. Pero esta última descripción del estado mental de Susana puede ser falsa aunque la primera descripción de su estado de creencia sea verdadera, y viceversa. Discutiremos la intensionalidad de las descripciones mentales más detalladamente en la sección 2.2. Por el momento sólo necesitamos anotar que la noción de una propiedad intensional es problemática porque no hay criterio para enumerar estados intensionales.

Aún si pudiéramos superar estos problemas con el concepto de una propiedad y con la noción de una propiedad mental, el dualismo de propiedades no soluciona el problema de fondo del lugar de la mente en la naturaleza, por razones que examinaremos más adelante cuando discutamos si el problema mente-cuerpo debe o no entenderse como un problema ontológico.

1.3 *Materialismo*

El materialismo es la concepción según la cual en el mundo sólo existen sustancias físicas, las cuales a su vez sólo tienen propiedades físicas. El universo sólo consiste en cosas completamente materiales y sus propiedades físicas. Algunas veces esto se expresa erróneamente de la siguiente manera: los estados mentales son idénticos a estados físicos, más específicamente a estados del cerebro. O, de una manera más general, la mente es el cerebro.

Hay diversos argumentos en favor del materialismo. Es ontológicamente más simple que el dualismo substancial o el dualismo de propiedades. Ya que es un principio general preferir explicaciones más simples, si no necesitamos postular la existencia de sustancias y propiedades mentales para explicar la conciencia y otros estados mentales, es preferible excluirlas de nuestra teoría de la mente⁶.

Otro argumento en favor del materialismo se basa en la opinión de que los estados mentales se identifican por su rol causal, es decir, que los estados mentales se identifican, por ejemplo, por las conductas y otros estados mentales que causan⁷.

1. Los estados mentales se identifican por su rol causal.

⁵ Debe notarse que otras expresiones además de las que se refieren a estados mentales pueden ser intensionales. Véanse por ejemplo las observaciones sobre el operador “necesariamente” arriba en la nota 3.

⁶ El materialista puede argumentar que si la postulación de sustancias y estados mentales no explican la conciencia, son obsoletos.

⁷ Véase el punto del funcionalismo.

2. Los estados cerebrales tienen este rol causal

3. Por consiguiente, los estados mentales son estados cerebrales.

Contra el materialismo podría decirse que los tipos generales de estados mentales, como el dolor, no pueden ser identificados con tipos generales de estados cerebrales como descargas de neuronas en el lóbulo frontal. El dolor en usted podría tener una constitución física diferente a la del dolor en mí, o en un ser de Venus; en consecuencia no podemos identificar tipos de estados mentales con tipos de estados cerebrales. La mayoría de los materialistas aceptan este punto y a cambio argumentan que son los casos particulares de estados mentales los que son idénticos a casos particulares de estados cerebrales⁸. En otras palabras, todo estado mental particular es idéntico a un estado cerebral particular pero no pueden hacerse generalizaciones sobre tales identidades.

También podemos decir en contra del materialismo: Mi sensación es verde, pero no hay nada verde en mi cabeza y por eso esta sensación no es un estado cerebral. Por lo tanto, el materialismo es una teoría falsa de la mente. El argumento es el siguiente:

1. Hay una propiedad que tienen mis sensaciones pero que le falta a mis estados cerebrales.

2. Si las sensaciones y los estados cerebrales son idénticos deben tener las mismas propiedades.

3. Por lo tanto, los dos no pueden ser idénticos.

Pero este argumento en contra del materialismo falla porque supone equivocadamente que el materialismo considera las sensaciones como cosas, es decir, reifica los estados mentales. Falsamente supone que el materialista identifica sensaciones con estados cerebrales. Pero el materialista no tiene que decir que hay una cosa llamada sensación, o concepto, o pensamiento y que esa cosa es realmente un estado cerebral. En cambio puede identificar el tener sensaciones particulares con tener estados cerebrales particulares. En otras palabras, el materialista no afirma que los estados mentales sean estados cerebrales, sino más bien que estar en un estado mental particular es lo mismo que estar en un estado cerebral particular.

⁸ Esto se refiere a la distinción entre tipos y casos u ocurrencias (*type/token*). Un caso es un ejemplo particular de una clase general de cosa o tipo. Así por ejemplo, la inscripción particular de la letra U al comienzo de la oración anterior es un caso o una ocurrencia de la letra U, que es un tipo ejemplificado por esta y todos los demás casos del mismo tipo. Por tanto las siguientes tres inscripciones UUU son tres casos adicionales de un solo tipo, la letra U.

1.4 Rechazo de la reificación:

El idioma español está lleno de sustantivos. Dado el supuesto de que los sustantivos deben nombrar cosas, es razonable concluir que cuando se usa un sustantivo debe haber una cosa u objeto al cual se refiere. Por esta razón es natural pensar que el sustantivo “creencia” se refiere a una cosa, una creencia. Lo mismo ocurre con “mente”, “sensación”, “voluntad”, “conciencia”, “decisión”, “acto”, etcétera. Debido a esto uno podría confundirse acerca de lo que son estos objetos mentales. Yo sé lo que es un objeto material, pero ¿qué es una creencia? Si las creencias son cosas que yo tengo, ¿dónde están? ¿Cuánto miden? ¿Cuántas tengo y qué sucede cuando las cambio?

Estas preguntas son, sin embargo, producto de la falsa suposición inicial, esto es que todos los sustantivos deben nombrar cosas. Muchas expresiones que gramaticalmente son sustantivos hacen referencia a cosas⁹, como “la piedra”, pero otras como “casualidad”, no. Las creencias no son cosas y el sustantivo “creencia” no se refiere a entidades mentales. Cuando decimos “tengo una creencia de que P” suena como si hubiera una entidad mental, una creencia, que yo poseo. Para evitar esto, sería mejor usar el verbo “creer” en vez del sustantivo “creencia” y afirmar “creo que P”. Lo mismo al decir “tengo la sensación de rojo”: sería más exacto decir “veo rojo”. En el lenguaje común suele usarse un sustantivo en lugar de un verbo que sería filosóficamente menos engañoso. La oración con el verbo es menos confusa que con el sustantivo equivalente porque cuando se usa un sustantivo hay la tendencia a pensar que debe haber una entidad a la que se refiere, es decir que tenemos la tendencia a hacer reificaciones.

Descartes y los empiristas reificaron las ideas. Para estos filósofos las ideas representaban objetos por fuera de la mente, pero tales objetos sólo podrían ser conocidos indirectamente a través de su representación en ideas en la mente. Como consecuencia de esta teoría representacional del conocimiento, trataron las ideas como objetos mentales en analogía con los signos, que son ellos mismos objetos que se presentan para apuntar hacia otros objetos que no están presentes. Por ejemplo la señal de un camino que dice “salida a cuatro millas” es un objeto que se nos presenta para hacer referencia a la salida que nos no está presente. Los filósofos mencionados adaptaron esta analogía pero hicieron la más fuerte afirmación de que las ideas son los únicos objetos directos de la percepción, el pensamiento y la conciencia y que los objetos del mundo no pueden ser nunca objetos directos de la percepción. Este tratamiento condujo a la noción de un velo de ideas, la afirmación de que sólo percibimos directamente nuestras propias ideas y que no podemos percibir directamente los objetos externos, los cuales, a

⁹ Algunas expresiones significativas que son gramaticalmente sustantivos refieren, pero siempre en el contexto de un artículo o una expresión demostrativa, como “el”, “este”, “ese” y “un”.

diferencia de la salida en nuestro ejemplo de signo representacional, están ocultos por siempre tras el muro de las ideas.

El tratamiento de las ideas como entidades mentales, la reificación de la conciencia y sus contenidos como objetos, tiende también a conducir al dualismo. Si las ideas son vistas como objetos mentales, resulta aparentemente razonable ver la mente como un contenedor que posee o contiene a esas ideas.

1.5 ¿Es ontológico el problema?

Hemos examinado brevemente tres opiniones ontológicas:

(1) Dualismo substancial: opina que el universo contiene dos clases distintas de substancias, mental y material;

(2) Dualismo de propiedades: opina que el universo contiene sólo una clase de substancia, cosas físicas, pero dos clases distintas de propiedades, mentales y físicas.

(3) Materialismo: Opina que el universo contiene sólo cosas físicas y sus propiedades físicas.

La diferencia entre estas posiciones parece grande, y muchas discusiones contemporáneas han estado encaminadas a mostrar que el materialismo no es tan contra-intuitivo como pudo parecer primeramente. *Sin embargo, ninguna de esas posiciones toca realmente el problema metafísico del lugar de la mente en la naturaleza.* Los enfoques ontológicos postulan que existen ciertas clases de cosas, pero como tales no explican cómo es posible que algunas cosas sean conscientes, ni nos dan ninguna idea sobre lo que sea la conciencia.

Supongamos que estuviéramos de acuerdo con el materialismo y dijéramos: “sí, sólo existen la materia y sus propiedades”. O supongamos que pudiéramos encontrar un argumento concluyente en favor del dualismo. En ninguno de esos dos casos se resuelve el misterio de la mente. No tenemos una comprensión más profunda de cómo es posible que una cosa pueda ser yo, ser consciente, o tener una visión del mundo. Aún si la cosa en cuestión es una substancia inmaterial, el enigma sigue sin resolver; cómo una cosa inmaterial puede ser auto-consciente es tan enigmático como el que lo sea un pedazo de carne. Imagine su cerebro: ¿cómo podría eso ser auto-consciente? Ahora, imagine una versión inmaterial de su cerebro: bien, ¿cómo podría eso ser autoconsciente? Suponer que esta entidad fantasmagórica no está hecha de materia no hace absolutamente ninguna diferencia. La composición de la cosa es irrelevante.

Es sugestivo pensar que el dualismo de Descartes, si fuera verdadero, resolvería el problema mente-cuerpo. Es sugestivo porque Descartes define la

mente como consciente y luego trata de probar que esa mente no es material. Pero esto no resuelve el problema porque es una mera estipulación. Descartes meramente estipula o presume que la mente es una substancia con la propiedad de ser consciente. Pero afirmar que ello es así no muestra cómo es posible ni demuestra que sea verdad. Si no es obvio que una cosa física pueda ser consciente, entonces es por lo menos igualmente nada obvio cómo pueda serlo una substancia inmaterial. Estipular que la mente es una cosa (material o inmaterial) que tiene la propiedad de ser consciente no responde a la pregunta: “¿cómo puede ser consciente semejante cosa?”, o a la pregunta: “¿Cómo podría algo ser consciente?”; esto sólo oculta la pregunta¹⁰.

Sección 2: El cambio desde la ontología hacia las descripciones

2.1 *Cómo evadir el cientificismo crudo*

La planteamiento ontológico parece ser más importante de lo que es porque si aceptamos que el materialismo es verdadero entonces algo se pierde. Muchos sienten que algo muy importante se deja de lado o se pierde si el universo únicamente consiste en materia y propiedades materiales¹¹. Diríamos que se ha omitido el espíritu humano, o el alma. Para expresar esto, podríamos preguntar al materialista con un tono burlón: “¿Quiere decir que mis sentimientos no son más que impulsos eléctricos en mi cerebro?”¹² Lo que siento cuando miro una pintura de Giotto, ¿cómo puede incluirse dentro de un cuadro clínicamente científico del mundo? Las neuronas se activan y ocurren cambios químicos en la sinapsis del cerebro, pero nada de esto parece incluir los sentimientos como tales. El materialismo parece una doctrina cínica, equivalente a una forma cruda de cientificismo¹³. Parece decirnos que no hay nada en el universo más que paquetes de energía en movimiento sin propósito ni valor. Aparentemente destierra el color y la conciencia del mundo, porque no aparecen como entidades en una teoría científica. Con esa clase de pensamientos en la cabeza es fácil

¹⁰ De manera similar al estipular que Dios es el creador del universo no se contesta la pregunta “¿Cómo llegó a ser el universo?”. Aún si fuera verdad que Dios creó el universo, el problema no se resuelve mediante esta respuesta porque no responde a la pregunta “¿Cómo creó Dios el universo?”.

¹¹ Pero decir que algo se ha dejado de lado no es lo mismo que decir que una COSA ha sido dejada de lado. El contra-argumento del Dualismo se basa en la idea implícita de que si algo se ha dejado de lado entonces alguna COSA debe haber sido dejada de lado, en otras palabras, se basa en reificar lo mental.

¹² A lo que los materialistas deben contestar que no. La posición materialista no es que las creencias son idénticas a estados del cerebro ni que la mente es el cerebro. Más bien se trata de que el materialista no debería tratar las creencias como entidades, y no que ‘la creencia de que p’ sea algo idéntico al hecho de estar en cierto estado cerebral.

concluir que el materialismo debe ser falso, el dualismo verdadero, y que después de todo el problema mente-cuerpo sí era ontológico.

Pero negar que la mente sea una entidad no-física no destierra las descripciones mentalistas de las personas. El rechazo del dualismo y la aceptación del materialismo no implican un científicismo crudo. Los problemas implicados por el científicismo crudo y el materialismo son distintos. El materialismo es una posición ontológica sobre qué clases de cosas existen, o de qué se compone el universo. En cambio al científicismo crudo le interesa cómo podemos caracterizar verdaderamente el universo. Le interesa qué puede ser dicho con verdad de las personas, es decir, qué descripciones verdaderas podemos dar de la gente.

La ontología de un libro no es realmente enigmática, pero hay problemas relativos a cómo podemos describirlo. Se pueden decir muchas cosas sobre el libro: la historia es aburrida; los personajes son planos e insulsos; contiene tantas palabras; las páginas son de cierta dimensión; la cubierta es azul y rosado; el papel tiene cierta composición química. Podríamos preguntar qué relaciones existen entre algunas de esas descripciones. Por ejemplo, ¿cuál es la relación entre la declaración de que los personajes en la novela son planos e insulsos, y una descripción de las letras escritas en cada página? La última clase de descripción parece ser más básica que la anterior. ¿Hay algún sentido en que la descripción anterior, más rica, esté basada en la última, más física? O consideremos otro ejemplo: podemos describir un juego de cricket como un movimiento de moléculas, o como personas que golpean un pedazo de cuero con trocitos de madera, o como un juego con reglas, cierto protocolo y ganadores y perdedores. Podríamos pensar que las descripciones del cricket como un juego deben estar basadas en algunas descripciones físicas.

De manera similar, una persona puede ser descrita como un movimiento de moléculas, como las actividades de un cerebro y un cuerpo, o como un ser con pensamientos conscientes y sentimientos y un personaje con una vida que contar. Podemos dividir las clases de cosas que deseamos decir sobre las personas en dos tipos:

(a) Descripciones fisicalistas como “Elena mide cinco pies de altura” o “El cerebro de Elena está bajo una intensa actividad electroquímica en el lóbulo frontal” y

¹³ El científicismo es un punto de vista epistemológico sobre el alcance del conocimiento científico. A grandes rasgos dice que el único conocimiento real posible es el que se obtiene mediante la aplicación del método científico y lo que se presenta en buenas teorías científicas y especialmente las de la física teórica. El argumento científicista propone que si la física teórica no reconoce como entidades a los colores, deseos, creencias y conciencia, éstos no pueden considerarse como tales.

(b) Descripciones mentalistas como “Elena está pensando en la tasa de cambio” o “Elena se siente triste”¹⁴.

El cientificismo crudo niega la verdad de las descripciones mentalistas de las personas, o exige reducirlas a descripciones físicas. La anterior afirmación de que el problema mente-cuerpo no es ontológico puede ser reemplazada ahora por la una sugerencia más positiva: *el problema se refiere en las relaciones entre descripciones mentalistas y descripciones físicas*. El problema no es “¿de qué cosas estamos compuestos?” sino más bien “¿qué clase de descripción sería una descripción apropiada de nosotros mismos?”

2.2 Oraciones intensionales: replanteamiento del problema

Podemos replantear el problema de cómo concebir lo mental y su lugar en la naturaleza. Las descripciones del universo físico pueden ser establecidas en oraciones extensionales. Como hemos explicado parcialmente antes, las oraciones extensionales son transparentes en el sentido de que podemos sustituir en las oraciones términos que se refieren a la misma cosa, o sustituir oraciones equivalentes que son partes de descripciones complejas, sin cambiar la verdad o falsedad de la oración original. Por ejemplo, el objeto que está en la esquina de la habitación puede ser referido de muchas maneras; la oración “El objeto que está en la esquina de la habitación pesa cinco kilogramos” es extensional porque cualquiera de las expresiones que se refieren a ese objeto podría ser colocada en la oración y la nueva oración sería verdadera. Al reemplazar la frase “El objeto que está en la esquina de la habitación” con otra expresión que se refiera al mismo objeto, por ejemplo con “mi diccionario”, no cambia el valor de verdad de la oración. Es como si las oraciones extensionales fueran transparentes o claras; no importa desde qué ángulo o aspecto se considere al estado de cosas en cuestión. Es como si la descripción no se hiciera desde ningún punto de vista particular¹⁵.

En cambio, parece que las descripciones mentalistas no son extensionales, y son fundamentalmente diferentes de las descripciones fisicalistas. Por ejemplo:

“Juan cree que...”

“Juan quiere que...”

“Juan piensa que...”

¹⁴ Puede haber descripciones mixtas como “Elena salió de la habitación angustiada”.

¹⁵ En su libro *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986, Thomas Nagel propone considerar las oraciones extensionales como si no tuvieran un punto de vista particular. Ver especialmente cap. I “Introduction” y cap. II “Mind”. Nagel dice que “un punto de vista o forma de pensar es más objetiva que otra si descansa menos en la posición en el mundo y las construcciones del individuo, o en el carácter del tipo particular de criatura que es”.

no son extensionales. El valor de verdad de las oraciones formadas por tales frases depende de cómo se describa la cosa en cuestión. Juan quiere X bajo una descripción, pero no quiere la misma cosa bajo otra. Henry cree que P pero no que Q aún cuando P es equivalente a Q. Se podría decir que la verdad de las oraciones formadas con tales expresiones depende de cómo, es decir, desde qué ángulo o aspecto, se describe la cosa en cuestión. El hecho de que los fenómenos mentales sean descritos de manera no-extensional refleja su “direccionalidad”. Anhelos, deseos, creencias, pensamientos y sensaciones se dirigen hacia algo; tienen un contenido, lo cual se refleja en la cláusula “que...”¹⁶. Si los términos que se refieren a las mismas cosas se sustituyen en la cláusula “que...”, el valor de verdad de la oración completa puede cambiar. Juan quiere X bajo una descripción, o desde un aspecto, o desde un punto de vista particular y puede no quererlo desde otro. De esta manera, las oraciones no-extensionales son cerradas u opacas¹⁷.

Hemos atacado aquí una diferencia fundamental entre descripción de fenómenos físicos y mentales. Las primeras son transparentes y las segundas opacas porque los fenómenos mentales tienen contenidos y son acerca de algo más. Esta parece ser una diferencia fundamental entre lo físico y lo mental de la que por otra parte puede darse una formulación lingüística razonablemente precisa.

2.3 Dos de las tres estrategias:

El problema del lugar de la mente en la naturaleza puede formularse de la siguiente manera: cómo puede haber oraciones intensionales verdaderas si el universo puede ser caracterizado completamente en términos extensionales? Mucho del debate contemporáneo en la filosofía de la mente ha girado alrededor de tres amplias estrategias para responder a esta pregunta.

La primera estrategia consiste en reificar lo intensional y tratar esta forma de discurso como si se refiriera a su propio reino de sustancias, propiedades o hechos; hemos rechazado esta estrategia porque nos extravía en el tratamiento del problema por la vía ontológica, lo que ya vimos que era un ejercicio infructuoso. La segunda estrategia consiste en argumentar que las oraciones intensionales

¹⁶ Con frecuencia se objeta que las sensaciones refutan la tesis de que todos los estados mentales son acerca de algo. Sin embargo véanse los argumentos de que aún las sensaciones deben describirse intensionalmente en G.E.M. Anscombe, “*The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature*”, en el volumen dos de sus obras completas, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, University of Minnesota Press, 1981.

¹⁷ Llamaremos con frecuencia “intensionales” a las oraciones no extensionales. Esto no debe confundirse con la descripción del estado mental particular en que tenemos la intención de actuar o hacer algo. La diferencia ortográfica marca esta distinción: intensional con ‘s’ e intencional con ‘c’.

pueden ser reducidas a oraciones extensionales. La tercera estrategia sostiene que el universo puede caracterizarse completamente sin recurrir a descripciones intensionales y, en consecuencia, que puede eliminarse la forma de descripción intensional. A la segunda de estas tres alternativas se le llama a veces “materialismo reductivo” y a la tercera “materialismo eliminativo”. El materialismo reductivo entonces sostiene que las oraciones como “Juan cree que la luna está hecha de queso verde” puede ser traducida sin residuos a oraciones extensionales acerca de los estados cerebrales de Juan. El materialismo eliminativo, por el contrario, no opina que tales oraciones puedan traducirse a oraciones extensionales, sino que las oraciones intensionales pueden, en principio, eliminarse de una descripción del mundo completa y verdadera que incluya descripciones de seres humanos. Ambos nombres sugieren erróneamente que el reduccionismo y el eliminacionismo son posiciones ontológicas. Como el materialismo ya es una negación de que existan propiedades y sustancias mentales, el eliminacionismo y el reduccionismo no pueden ser posiciones ontológicas. Su interés es la relación entre las descripciones extensionales e intensionales de los seres animados¹⁸.

Este es un problema mucho más profundo de lo que parece. Lo físico y lo química se pueden caracterizar sin necesidad de invocar descripciones intensionales. Si una explicación psicológica de por qué Juan creyó lo que creyó debe encajar en la ciencia física, entonces la explicación psicológica intensional tiene que ser reducible en algún sentido a oraciones extensionales o físicas. La pregunta de si la psicología, que necesita ser descrita intensionalmente, puede explicarse dentro de las restricciones de la teoría física científica, que es extensional, depende de si lo intensional puede ser reducido a lo extensional. Consecuentemente, la esperanza de la inteligencia artificial y de las ciencias neurológicas, que son ambas caracterizables extensionalmente, de dar explicaciones adecuadas de la psicología, depende de la respuesta a esta pregunta.

a) *La reducción*

Se llama “reducción ontológica” a la afirmación materialista de que la mente no es una cosa o propiedad que exista en el mundo además de los objetos o propiedades físicos. Esta posición ontológica materialista debe diferenciarse del uso que hacemos aquí de “reducción”, que es una afirmación acerca de las

¹⁸ Los enfoques ontológicos tradicionales como los de Descartes y los empiristas tienden a la estrategia que reifica lo intensional. Filósofos contemporáneos como J.J.C. Smart, en “Sensations and Brain Processes”, *The Philosophical Review*, 1959, y D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge and Kegan Paul, 1968, tienden a defender una forma de reduccionismo. Mientras otros como Paul Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, *Journal of Philosophy*, vol. LXXVIII, n° 2, 1981, y Richard Rorty, “In Defense of Eliminative Materialism”, *Review of Metaphysics*, vol. XXIV, 1970, pretenden apoyar la estrategia eliminacionista.

descripciones y su significado, y que consiste en decir que las descripciones psicológicas son reducibles en su significado a descripciones físicas. Un materialista ontológico no tiene que aceptar la opinión más fuerte de que toda descripción psicológica es reducible a una descripción física.

“Reducción” en este sentido fuerte significa aproximadamente algo como traducción. Dice que (a) puede reducirse a (b) y (c), si (a) implica (b) y (c), o si (b) y (c) implican (a). En este sentido, por ejemplo, la afirmación de que la medida promedio de la gente que está en la habitación es de seis pies es desde luego reducible a la afirmación de que hay tres personas en la habitación y que una de ellas tiene 5.5 pies de altura, otra 6.5 y otra 6 pies. Las tres últimas afirmaciones implican la primera.

Las oraciones intensionales no son reducibles a las extensionales. Ningún conjunto de descripciones físicas implica una descripción intensional, porque el modo intensional utiliza conceptos más ricos que los utilizados en la extensional y que no pueden derivarse de ésta. Además, ninguna descripción intensional implica una descripción física particular, porque lo intensional puede ser realizado en diferentes formas físicas. Puede mostrarse formalmente que cualquier intento de reducción dejar un residuo sin traducir¹⁹.

Si las oraciones intensionales no pueden ser reducidas o traducidas a oraciones extensionales, esto significa que no hay forma de traducir aseveraciones psicológicas al lenguaje de la física. Esto representa un problema para quienes quieren unificar las afirmaciones cotidianas acerca de los deseos y creencias de la gente con la ciencia. Algunos filósofos sostienen que esta es una razón para desconfiar de la psicología cotidiana.

b) Eliminacionismo

La idea del eliminacionismo es que los conceptos o ideas que usamos en nuestras descripciones ordinarias de los estados psicológicos de las personas están de algún modo profundamente equivocadas. Por ejemplo, Churchland sostiene que el concepto de creencia es confuso porque hay muchos casos extremos para los que no sabemos cómo adscribir contenidos proposicionales a la creencia. Dice que encontramos “algunas semejanzas muy profundas entre la

¹⁹ Aquí los argumentos se refieren a problemas más amplios de la filosofía de la ciencia. Tienden a ser difíciles y técnicos. Véanse por ejemplo los debates sobre reducción teórica en P. Oppenheim y H. Putnam, “Unity of Science as a Working Hypothesis”, en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2; J. Kim, “Supervenience and Nomological Incommensurables”, en *American Philosophical Quarterly*, 15, abril 1978; G. Hellman y F. Thompson, “Physicalism: Ontology, Determination and Reduction”, *Journal of Philosophy*, 72, 1975, y D. Davidson, “Mental Events”, en su *Actions and Events*, Oxford University Press, 1980.

estructura de la psicología popular (*folk psychology*) y la estructura de las teorías físicas paradigmáticas” (Churchland, op. cit., p.64). Si el perro araña y gime ante la puerta cerrada podríamos decir “él cree que su amo está en la habitación”, pero pensándolo dos veces podríamos preguntar si el perro realmente tiene el concepto de un amo, de una habitación. El concepto de creencia es muy vago. De acuerdo con el eliminacionismo, los conceptos comunes de la psicología popular, como creencia y deseo, deberán ser reemplazadas por conceptos científicos más precisos de la neurociencia.

Como con el reduccionismo, no debemos confundir el eliminacionismo como posición ontológica con el eliminacionismo como una afirmación más fuerte sobre descripciones intensionales. Ontológicamente el eliminacionismo no puede significar nada más que el materialismo: que la mente no es un elemento que existe en, o una propiedad de, el mundo, además de la materia. La posición más fuerte se refiere de una clase de descripciones, vale decir la clase de las expresiones psicológicas, o quizá incluso la clase de todas las afirmaciones intensionales. La teoría sostiene que tales descripciones son, estrictamente hablando, falsas. Por ejemplo, de acuerdo con el eliminacionismo, “Juana quiere ir a casa” es estrictamente falsa, no porque Juana no quiera ir a casa sino porque el concepto de querer es confuso e inadecuado. La afirmación es falsa de la misma manera que también lo es “El fantasma está feliz”: no hay fantasmas que estén felices o tristes. Anteriormente dijimos que podemos presentar el problema central de la mente preguntando lo siguiente: ¿Cuál es el lugar de las descripciones intensionales en un mundo que se caracteriza por medio de descripciones extensionales? ¿Cuál es la relación entre expresiones intensionales y extensionales? El eliminacionismo responde a estas preguntas asegurando que las expresiones intensionales son, estrictamente hablando, falsas.

La idea de los eliminacionistas de que la neuropsicología reemplazará a las explicaciones de la psicología común, o a la llamada “psicología popular”, es engañosa. Falsamente sugiere que la neuropsicología y la psicología popular son rivales. Churchland, por ejemplo, se queja de que la psicología popular no pueda explicar por qué soñamos, cómo aprendemos, etc (Ibid., pp. 45-46). Pero esta no es la función de la psicología popular. Su función es explicar las acciones citando las creencias y deseos que las causan. Por ejemplo, ¿por qué Federico le gritó al perro? Porque quiere que salga y cree que esta es la mejor manera de hacerlo salir.

Churchland también ridiculiza a la psicología popular por no hacer coincidir nítidamente estados mentales con estados neurológicos. Dice que “hay muchas más formas de ser una neurociencia explicativamente exitosa si no se pretende refleja la verdadera estructura específica de la psicología popular, que si se pretende hacerlo” (Ibid., p. 47). Y por ello sostiene que lo más probable es que la psicología popular sea “un simple error”. Sin embargo debemos preguntar ¿de qué manera es la llamada psicología popular una teoría que puede ser reempla-

zada por la neurociencia? A este respecto podríamos comparar nuestra forma de hablar de los deseos y creencias de la gente con nuestro discurso respecto a los objetos materiales como sillas y árboles. Es claro que cuando decimos que la sal está en la mesa y la sal está realmente en la mesa, no estoy diciendo algo falso, aunque nuestra concepción de un objeto material sea oscura y quizás confusa. Sostener que existen objetos no constituye una teoría empírica, si por teoría entendemos una serie de afirmaciones explicativas que pueden abandonarse a la luz de evidencias empíricas contrarias. ¿Qué evidencia empírica podríamos tener de que los objetos materiales no existen? La mecánica cuántica²⁰ es una teoría muy bien verificada, pero:

(a) No acudimos a la mecánica cuántica para mostrar que nuestra creencia en la existencia de los objetos comunes es falsa, sino más bien para mostrarnos cómo son de extraños tales objetos de la realidad;

(b) Incluso si (a) resultara falsa, no dejaríamos de hablar de mesas, sillas y casas en favor de las descripciones de la mecánica cuántica, y no podríamos hacerlo porque ellas sirven para funciones e intereses totalmente diferentes²¹.

Churchland propone una comparación histórica entre la teoría del flogisto y la psicología popular. Dice que “el flogisto surgió, no como una descripción incompleta de lo que ocurría, sino como una descripción radicalmente inadecuada”, y que “a los conceptos de la psicología popular —creencia, deseo, miedo, sensación, dolor, alegría, y otros— les espera la misma suerte” (Churchland, op. cit. p. 44). Una comparación más apropiada sería entre la creencia de que los objetos comunes existen y la psicología popular. La creencia de que los objetos existen no se ve amenazada por la mecánica cuántica porque esta última nos dé nuevas y más bien extrañas descripciones de los objetos y su composición. La mecánica cuántica no elimina los objetos. Del mismo modo, el hecho de que podamos dar una descripción neurológica compleja de una persona no elimina nuestras adscripciones cotidianas de creencias y deseos a las personas. La neurociencia no elimina el creer y el desear.

²⁰ Para nuestros propósitos no necesitamos preocuparnos por las dificultades de interpretación de la mecánica cuántica. Algunos de físicos argumentarán que ciertas características de la mecánica cuántica requieren de la existencia de observadores para que puedan determinarse ciertos rasgos de algunos fenómenos físicos. Sin embargo, no resulta claro qué constituye un observador y estos asuntos son materia de considerables disputas entre los físicos. Aclarar estos hechos aquí nos llevaría demasiado lejos.

²¹ Ocurrencias particulares de descripciones de objetos físicos son verdaderas en virtud de micro-descripciones altamente complejas de fenómenos cuánticos. Los dos tipos de descripciones son verdaderos en virtud del mismo estado de los hechos. Pero esto no significa que el uno pueda reducirse al otro.

Si la analogía histórica que estamos proponiendo es más apropiada que la que Churchland nos ofrece, es porque la psicología popular, la adscripción de creencias y deseos, no es una teoría que pueda omitirse. No es una teoría porque la evidencia empírica no puede contar contra ella. ¿Por qué debería hacerlo? El concepto de acción es fundamentalmente diferente del de movimiento físico. No importa cómo se describa un movimiento físico, todas las descripciones equivalentes a una descripción verdadera serán verdaderas, porque son extensionales. Pero para la descripción de una acción sí es importante desde qué ángulo o punto de vista se haga; no todas las descripciones extensionalmente equivalentes de mi acción serán verdaderas. El concepto de acción tiene un elemento intensional, esto es, las acciones intencionales deben ser descritas intensionalmente. Por ejemplo “yo tomo el té”: aún si el que yo tomara el té mató a mi tía, usted no puede concluir que “él mató a su tía” es una descripción verdadera de mi acción intencional como tal.

En otras palabras,

1. La persona P intencionalmente hizo A.
2. ‘A’ es equivalente a ‘B’.
3. Luego la persona P hizo intencionalmente B

no es un argumento válido.

El eliminacionismo debería comprometerse con la eliminación de todas las descripciones intensionales. La eliminación de descripciones en términos de deseos y creencias implica la eliminación de descripciones en términos de acciones. Esta eliminación implicaría que no deberíamos pensar en las acciones como tales, como actos realizados intencionalmente, sino meramente como movimientos físicos.

Frente a tales puntos, algunos eliminacionistas han tratado de mantener una doble norma sobre los modos intensionales del discurso. Por un lado, aceptan que el modo intensional es prácticamente necesario, porque lo necesitamos para nuestra vida cotidiana y que de esta manera, no puede ser eliminado. Por otro lado, mantienen que si estamos describiendo “la estructura última y verdadera de la realidad”²², no podemos utilizar el modo intensional. Las afirmaciones hechas en el modo intensional son estrictamente falsas, pero prácticamente necesarias. Este enfoque sólo parece plausible si se supone que tenemos la tentación de reificar lo intensional. Dennett dice: “estrictamente hablando, ontológicamente hablando, no hay cosas tales como creencias, deseos u otros fenómenos intenciona-

²² W.V. Quine, *Word and Object*, MIT Press, 1960. p. 221.

les²³. Pero esta es una forma engañosa de plantear el asunto porque hace que parezca que la reificación es la única alternativa a la eliminación.

c) *Conclusión*

En suma, la dificultad para comprender el problema del lugar de la mente en la naturaleza no se resuelve planteándolo como un problema ontológico. El problema de lo que existe es completamente distinto del de la naturaleza de la conciencia. Un camino más promisorio de aproximación al enigma de la mente es a través del contraste entre descripciones extensionales e intensionales. ¿Cómo puede haber descripciones intensionales?

Esta forma de abordar el problema mostrará que el materialismo no necesita comprometerse con una forma cruda de cientificismo y que el sentimiento de que el materialismo deja algo por fuera se basa en la confusión entre estas dos opciones.

Hay al menos tres estrategias para de tratar lo intensional.

(1) Reificar lo intensional y tratar las creencias, los deseos y la mente como objetos, como cosas. Este camino nos regresa directamente a tratar los problemas de la mente a como una dificultad ontológica, lo cual no despeja el enigma. Además, conduce al dualismo.

(2) Tratar de reducir las descripciones intensionales a descripciones extensionales. Parece haber pocas esperanzas de que tales reducciones se puedan producir.

(3) La tercera es tratar de eliminar las descripciones intensionales. Pero no nos podemos desembarazar del modo intensional, por más estorbo que sea.

La eliminación y la reducción implican más que el solo rechazo de la reificación. Ambos, el reduccionismo y el eliminacionismo, trabajan desde la presunción habitualmente implícita de que sólo las descripciones extensionales describen la realidad y que las intensionales *per se* no. El reduccionismo salva el modo intensional diciendo que es una traducción desde el extensional. El eliminacionismo dice que lo intensional no puede ser traducido, y consecuentemente concluye que el modo intensional no puede ser salvado y por lo tanto debe eliminarse. Sin embargo, no tenemos que aceptar la premisa inicial de que sólo el lenguaje extensional de la ciencia describe la realidad en su "estructura última y verdadera". Y no debemos aceptar tampoco la tricotomía: eliminar, reducir o reificar. La alternativa para estas tres opciones es tomar el modo intensional y el

²³ D. Dennett, *Content and Consciousness*, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 342.

extensional como compañeros en igualdad de condiciones que sirven para realizar diferentes funciones en la manera como describimos la realidad.

Si ninguna de las tres alternativas funciona, como hemos argumentado, entonces ¿en dónde quedamos? Quedamos en la siguiente situación: el dualismo es inaceptable, pero también lo es el materialismo combinado con una visión reduccionista o eliminacionista de las descripciones intensionales. En términos más simples, no debemos aceptar ni el dualismo ni el cientificismo crudo. Por lo tanto, no debemos pensar que esas son las únicas alternativas que hay ante nosotros, es decir que debemos evitar caer en la trampa de pensar que porque rechazamos el dualismo debemos aceptar el cientificismo crudo y viceversa. No deberíamos pensar que como el cientificismo crudo erróneamente deja algo por fuera, eso que deja por fuera es alguna COSA.

En esta sección hemos explicado lo que hay detrás de la idea de que las dos clases de cientificismo crudo²⁴ dejan algo por fuera. El eliminacionismo lo hace deliberadamente, en el sentido de que niega que los estados de cosas descritos neurológicamente puedan también ser descritos apropiadamente en términos psicológicos normales. El reduccionismo deja por fuera cosas en el sentido de que sostiene que las descripciones psicológicas pueden ser reducidas a las fisicalistas. Lo que significa que no dicen nada más que una colección de descripciones físicas. Esto niega el hecho de que las descripciones psicológicas son más ricas que las físicas.

El rechazo de estas dos opiniones, sin embargo, no reivindica el dualismo ni implica el rechazo del materialismo. Como el materialismo es una postura ontológica, no tiene que comprometerse ni con la reducción ni con la eliminación respecto de la relación entre descripciones extensionales e intensionales. Es compatible sostener al mismo tiempo que sólo existen la materia y sus propiedades y que esta materia puede y debería describirse en el modo intensional, sin reducción o eliminación.

Sección 3 Conducta y Función

3.1 *El conductismo lógico*

¿Cómo deberíamos concebir lo mental? Descartes sostenía que deberíamos concebirlo como una cosa no material, y esta conclusión conduce a un debate ontológico que es en fin de cuentas insatisfactorio. Pero hay otro camino. Imaginemos que encontramos un gran objeto móvil en otro planeta. Creemos que

²⁴ En un sentido importante estas formas de cientificismo no son formas del materialismo porque no son posiciones ontológicas.

podemos distinguir una cabeza y unas piernas pero no estamos seguros. Creemos que la cosa puede estar viva pero puede no ser cierto. Pensamos que puede tener pensamientos y sentimientos pero no lo sabemos realmente. ¿Cómo podemos averiguarlo? ¿Y qué significa para la cosa ser animada? Un camino para responder estas preguntas es afirmar que la cosa tiene mente (sic) si la cosa se comporta apropiadamente. Si sus movimientos físicos son lo suficientemente complejos, y complejos en el sentido adecuado, entonces sería correcto decir que esos movimientos son acciones. No todos los movimientos físicos son acciones. De acuerdo con este enfoque, los movimientos de un objeto físico son acciones si son suficientemente complejos y apropiadamente sofisticados (Ver Dennett, op.cit.)

Pero las acciones son causadas por estados mentales, es decir, por la cosa que tienen deseos y creencias. Así, ser animada es para la cosa desear y creer, pensar, y la única posibilidad de saber si es animada es a través de sus movimientos físicos, preguntarnos si deberíamos llamarlos acciones. Saber si un objeto o cosa "tiene un alma", si es animado, es saber si sus movimientos físicos son acciones. Y para conocer el contenido de sus estados mentales, tenemos que conocer sus acciones y cómo actuaría bajo ciertas circunstancias.

La idea de que el contenido de los estados mentales se conoce por medio de sus efectos causales sobre el comportamiento ha llevado a la idea más fuerte de que los estados mentales deben ser identificados y definidos por medio de sus efectos causales en el comportamiento y sus efectos potenciales en la conducta bajo ciertas circunstancias (por ejemplo, cómo podría comportarse una persona disgustada si estuviera desinhibida). En otras palabras, sentir dolor es estar en un estado que causaría tales y tales conductas o acciones. Más generalmente, un estado mental se define por su rol causal: como un estado disposicional para comportarse de ciertas formas bajo ciertas circunstancias.

La idea básica detrás del conductismo es que la adscripción de contenidos mentales requiere una base conductual. El conductismo responde la pregunta "¿Qué es un estado mental?" de este modo: es estar dispuesto a comportarse de ciertas maneras dados ciertos estímulos sensoriales. Tener dolor es estar dispuesto a gritar, a quitar la parte dolorida del cuerpo, etc., dependiendo de qué tan duro haya sido el golpe.

Sin embargo, esta definición parece demasiado simplista. La conexión entre estímulos sensoriales y comportamientos no depende de un único estado mental. Por ejemplo, el deseo de ir a la orilla no se identifica sólo por la acción de caminar en una determinada dirección porque también requiere la creencia de que la orilla está en esa dirección, que es otro estado mental.

3.2 *El funcionalismo:*

El funcionalismo difiere del conductismo en que reconoce este tipo de interconexión entre estados mentales. Pregunte a un funcionalista qué es un estado mental y le responderá: una disposición a actuar y tener otros estados mentales dados ciertos estímulos sensoriales y estados mentales. Esto significa que los funcionalistas identifican los estados mentales en parte por su rol causal con respecto a otros estados mentales.

El funcionalismo no es una postura ontológica. Se podría estar a favor del funcionalismo y no obstante aceptar el dualismo, por ejemplo, diciendo que los estados mentales de las mentes inmateriales tienen que identificarse y diferenciarse, es decir definirse, por sus efectos causales en el comportamiento objetivo y públicamente observable. El funcionalista podría sostener que los estados mentales de espíritus y fantasmas inmateriales deberían definirse funcionalmente²⁵. Sin embargo, probablemente todos los funcionalistas son de hecho materialistas, y aún más, como hemos visto, hay un argumento en favor del materialismo que utiliza como premisa la afirmación de que los estados mentales se definen por su rol causal²⁶.

3.3 *Qualia: propiedad introspectiva.*

Este enfoque general, es decir, que los estados mentales deben definirse por sus roles causales, debería contrastarse con la posición popular en la modernidad de acuerdo con la cual los estados mentales se definen e identifican por la manera como se sienten, por las cualidades que presentan en la introspección. La diferencia principal entre estos dos enfoques es que la explicación causal contemporánea proporciona un criterio público para la diferenciación e identificación de estados mentales, mientras que el enfoque introspectivo proporciona criterios esencialmente subjetivos en primera persona. Esta diferencia es una razón de primer orden para pensar que la explicación causal contemporánea es preferible, ya que los estados mentales pueden ser identificados y conocidos por quienes no los tienen. Yo puedo, desde luego, saber que otro siente dolor.

Sin embargo, algunos críticos contemporáneos del funcionalismo han resucitado aspectos del punto de vista introspectivo moderno, porque parece haber más puntos que considerar en el hecho de tener un estado mental que únicamente su

²⁵ Ver Churchland, op. cit. pp. 36-42, quien presenta al funcionalismo como una forma de materialismo.

²⁶ Pero el funcionalismo es incompatible con la teoría de la identidad de tipos; sólo es compatible con la teoría de identidad de casos. El argumento a partir de un análisis causal de los estados mentales en favor de la teoría de la identidad de tipos se da en la sección 1.3.

rol causal. Nagel pregunta “¿A qué se parece ser un murciélago?” para resaltar que hay hechos esencialmente subjetivos, como cómo se siente tener un dolor y a qué se parece tener las experiencias de una ballena. Nagel sostiene que cualquier explicación causal o funcionalista de los estados mentales resulta incompleta porque no puede explicar estos hechos esencialmente subjetivos. Afirma que “cualquiera que sea el status de los hechos acerca de lo que es ser un ser humano, o un murciélago, o un marciano, resultan hechos que encarnan un punto de vista particular... Hay un sentido en el cual los hechos fenomenológicos son perfectamente objetivos: una persona puede saber o decir de otra cuál es la cualidad de su experiencia. Aún así son subjetivos en el sentido en que incluso esta adscripción objetiva de experiencia es posible solamente para alguien que sea lo suficientemente parecido al objeto de la adscripción que sea capaz de adoptar sus puntos de vista —entender la adscripción en la primera persona...”²⁷ Un hecho fenomenológico es un hecho acerca de la manera como se nos presentan las cosas, y Nagel insiste en que si bien es cierto que las experiencias de dolor y color son claramente subjetivas, también es un hecho que se presentan a nosotros de cierta manera, y este es el hecho que requiere una explicación.

Sección 4: Hormigas y CPUS

Las hormigas ven. Pueden discriminar visualmente y podemos estudiar sus habilidades visuales. Podemos suponer con seguridad que sus habilidades están basadas de una manera puramente física en el funcionamiento de su cerebro.

El programa de computador SEE de Guzmán capacita a los computadores para contar cajas que están revueltas. El programa les permite detectar bordes, esquinas y lados y sacar conclusiones apropiadas acerca de la cantidad de cajas que hay²⁸. Estas habilidades visuales sofisticadas tienen una base puramente física.

No parece haber razones para que no podamos en principio diseñar un programa de computador que simulara las habilidades visuales de las hormigas. Este programa proporcionaría un modelo de lo que sucede en el interior del cerebro de una hormiga. El computador realiza ciertas tareas con resultados finales especificables; también el cerebro de una hormiga podría realizar tareas similares con el mismo resultado final. Comprender las habilidades visuales de las hormigas consistiría entonces en:

a) Saber cómo el programa de computador consigue el resultado, o saber cómo diseñar un modelo de computador que logre esos resultados, y

²⁷ Thomas Nagel, “What is it like to be a bat?”, en su *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

²⁸ El programa SEE de Guzmán está descrito en Churchland, op. cit. p. 115.

b) saber cómo trabaja la neurología del cerebro para lograr los mismos fines.

Las diferencias entre una hormiga, una araña, un ratón, un mono y un humano son diferencias de grado. En consecuencia, la estrategia básica que funciona para comprender las capacidades mentales de las hormigas debería funcionar también respecto al pensamiento humano y las capacidades perceptuales.

Una característica importante del computador que lo hace un modelo de la mente potencialmente fructífero es que él reconoce el cubo, o realiza su tarea, por medio de una serie altamente compleja de operaciones binarias, que son fundamentalmente mecánicas y no inteligentes. De ahí que podamos al menos simular algunos actos inteligentes por medio de un complejo conjunto de operaciones no inteligentes, que tanto una máquina como las células cerebrales están en capacidad de llevar a cabo.

La idea de la ciencia cognitiva es que la mente es como una máquina calculadora increíblemente complicada que realiza cálculos o computaciones según reglas (o procesos computacionales). Obviamente, se supone que la mente realiza estos cálculos mecánicos sobre algo más que números, esto es, se supone que utiliza tales cálculos para reconocer por ejemplo sombras, colores, palabras y estructuras lingüísticas. En cada uno de estos casos, el principio básico es que, con una máquina “los estados de salida (*output*) mantienen relaciones sistemáticas y gobernadas por reglas... con los estados de entrada (*input*)”. Por ejemplo, si la regla es sumar dos (+2) y el *input* es cuatro (4) entonces el *output* es seis (6). De esta manera es como la psicología cognitiva trata de explicar las actividades que en conjunto componen la conciencia. Trata de explicarlas fragmentariamente, una por una, postulando un sistema de estados internos gobernados por tales reglas. La idea es en espíritu funcionalista, con el ingrediente adicional de la computación o el cálculo.

Una forma de examinar si el sistema produce las actividades pertinentes, o resultados finales, es correr un programa de computador que lo simule. Este es el proyecto de inteligencia artificial (IA). Toda computación puede ser representada por un sistema formal. Los sistemas formales consisten en un conjunto de fórmulas y un conjunto de reglas de acuerdo con las cuales pueden ser manipuladas esas fórmulas. La lógica formal y las matemáticas son dos sistemas formales. El punto importante para el proyecto de psicología cognitiva e inteligencia artificial es que todo sistema formal puede ser en principio ejemplificado en una máquina, como un computador, o en un modelo formal de una máquina posible.

Margaret Boden, una defensora de la inteligencia artificial, dice que los psicólogos computacionales “ven la psicología como el estudio de los procesos computacionales en los cuales se construyen, interpretan y transforman represen-

taciones mentales”²⁹. De acuerdo con los proyectos de la psicología cognitiva y de la IA, la conciencia consiste en un gran número de actividades que son de naturaleza computacional y que pueden ser representadas por un sistema formal y por consiguiente en un computador. La afirmación de que la conciencia consiste en un gran número de diferentes tipos de actividades es fundamentalmente opuesta al punto de vista convencional moderno. Lo que significa que la conciencia no es una simple propiedad o estado individual que uno tenga o no. Sino que consiste en un gran número de diferentes tipos de habilidades y actividades, como reconocer visualmente una esquina o diferenciar una voz de un sonido. De acuerdo con la ciencia cognitiva, cada una de estas actividades se puede dividir en sub-tareas, y éstas a su vez en otras, hasta alcanzar un nivel básico de tareas que pueden realizarse mecánicamente. Por eso, de acuerdo con la ciencia cognitiva la conciencia consiste en una serie de tareas altamente complejas que son fundamentalmente de naturaleza mecánica. Boden afirma que “inteligencia artificial” significa “el uso de programas computacionales y técnicas de programación que aclaren los principios de la inteligencia en general y del pensamiento humano en particular”³⁰.

Las preguntas importantes en la evaluación de proyectos de la ciencia cognitiva e inteligencia artificial son:

a) ¿Las actividades que constituyen la conciencia son todas realmente, en su base, de naturaleza mecánica?

b) ¿Los programas de inteligencia artificial solamente simulan esas actividades o podrían constituir las realmente?

Sobre la primera pregunta, sabemos ahora que un gran número de las tareas involucradas en un juego de ajedrez pueden ser reproducidas mecánicamente. Igualmente para muchas otras actividades que ya han sido simuladas por modelos computacionales. Pero esto no nos garantiza que todas las actividades puedan ser simuladas mecánicamente, es decir, que no haya algún aspecto de la conciencia que esquive un modelo computacional.

Estos dos puntos están frecuentemente detrás de la pregunta “¿Puede pensar un computador?” El alcance filosófica de esta popular pregunta se da en (a) y (b). Por ejemplo, Data en “Viaje a las Estrellas” actúa y se comporta exactamente como un ser autoconsciente, pero ¿es Data realmente consciente o únicamente simula conciencia? Si Data es consciente entonces (a) se respondería afir-

²⁹ En su introducción a *The Philosophy of Artificial Intelligence*, ed. Margaret Boden, Oxford University Press, 1990. p. 2. Para un estudio detallado y la defensa del proyecto I.A ver Margaret Boden, *Artificial Intelligence and Natural Man*, Basic Books, 1979.

³⁰ Margaret Boden, *Artificial Intelligence and Natural Man*, p. 5.

mativamente. Y si la conciencia de Data es construida a partir de la compleja interacción de programas computacionales, entonces (b) también se respondería afirmativamente. Claro que el personaje en la serie de televisión es convincente y simpático porque es representado por un ser humano. Pero el proyecto de IA extiende la expectativa de que un constructo autoconsciente como Data sea realmente posible. Y el problema filosófico respecto a la IA consiste en preguntarse si esto es verdad.

Parece que con el computador puede explicarse la relación entre descripciones intensionales y extensionales sin introducir la idea de que los computadores tienen una mente, en el sentido de algo no física. Obviamente su funcionamiento puede describirse extensionalmente, como “Hay una corriente de 12 voltios pasando por el chip en este momento”. Aparentemente las funciones del computador pueden describirse también intensionalmente, por ejemplo, “El computador piensa que la reina está en peligro”. Si su trabajo puede describirse intensionalmente, entonces es claro que estas descripciones intensionales del computador son verdaderas puramente en virtud de que algunas descripciones físicas y extensionales sean verdaderas sin apelar a la idea de que hay más en él que plástico y metal. Las descripciones intensionales más ricas que aparentemente podemos dar del funcionamiento del computador en términos de lo que hace son verdaderas en virtud de algunas descripciones físicas y extensionales.

Más aún, un rasgo importante que la IA tiene en común con el funcionalismo es que un programa puede ser corrido en muchas máquinas físicamente diferentes. Un programa es un modelo formal abstracto que puede ser implementado físicamente en muchas formas materiales diferentes. Esto elimina la tentación de identificar los programas con las máquinas físicas, o decir que el *hardware* lleva al *software* a actuar de cierta manera. El *software* lleva a cabo tareas funcionales particulares que pueden ser adelantadas por varios medios físicos. Aunque esto no implica que el programa trabaje de manera no-física. Tiene que haber uno u otro medio físico en el que se implemente el programa, pero no tiene que haber una correspondencia directa entre la implementación física y el programa implementado.

No obstante, debemos ser cautelosos con el uso inapropiado del modo intensional para describir lo que debe ser caracterizado no-intensionalmente. Por ejemplo, el cerebro dice a los músculos que se muevan; una célula se comunica con la otra; el CPU está informando al VDU; El hipotálamo tiene la información. En cada uno de estos casos, usamos vocabulario intensional para describir lo que no debería describirse de esta manera, estrictamente hablando. Los cerebros no hablan, las células no se comunican, etc. Es un asunto contencioso si realmente debemos utilizar el modo intensional para describir el funcionamiento aún de computadores muy complejos. Cuando decimos que el computador quiere ganar el partido de ajedrez o que cree que la reina no debería moverse, ¿realmente queremos implicar que el computador cree y quiere?

El proyecto de IA, sin embargo, está aún atestado de dificultades que no son meramente problemas para descubrir los modelos computacionales correctos. Alan Turing, uno de los primeros en pensar acerca de los problemas de la IA, sugirió una prueba para determinar si una máquina puede pensar. Describió un juego en el que un interrogador se sienta en una habitación con dos máquinas teletipos y hace preguntas dirigidas a una persona al final de una línea y a una máquina al final de la otra. La idea de Turing es que si el interrogador es incapaz de decir cuáles respuestas proceden de la persona y cuáles de la máquina, tendríamos que concluir que la máquina tiene pensamientos, es decir que es apropiado aplicar descripciones intensionales a las máquinas.

Muchos pensadores aceptan la prueba de Turing como un estándar para determinar si podemos legítimamente aplicar descripciones intensionales a máquinas. Sin embargo, debemos reflexionar si el estándar no es demasiado bajo. Hay muchas facetas de la inteligencia humana, habilidades compartidas, que no pueden manifestarse por medio de formulación de preguntas y recepción de respuestas en signos impresos. Estas facetas incluye al menos lo siguiente:

- (a) La habilidad para llegar a ver nuevas y sorprendentes similitudes,
- (b) La habilidad para entender por medio de la orientación y uso de nuestros cuerpos, y
- (c) La habilidad de nos importen ciertos asuntos.

Aquí el portavoz de la IA muy seguramente replicará que en principio cada una de estas habilidades puede ser realizada por una máquina. Podemos estar en capacidad de conferirle a una máquina la habilidad para reconocer ciertos patrones, pero queda por verse si eso puede extenderse hasta un conjunto de relaciones preprogramadas de modo que la máquina pudiera seleccionar nuevas similitudes.

Podemos dotar a una máquina con un cuerpo de robot, como Data en Viaje a las Estrellas. Pero este aspecto de la inteligencia no puede plausiblemente probarse por el "test" de Turing. Tenemos una cierta orientación hacia los objetos, v.gr. algunos están al frente de nosotros y otros detrás, porque somos seres corpóreos. Podemos comprender ciertos procesos por medio de nuestra captación corporal de ellos, v.gr. podemos tener el sentimiento de un instrumento musical en particular, o de un paso de danza. Estos aspectos de los seres humanos pueden describirse intensionalmente, pero no se transmiten adecuadamente por medio de preguntas y respuestas impresas como en la prueba de Turing.

Finalmente, las cosas nos importan. La máquina en la prueba de Turing puede ser capaz de responder correctamente todas las preguntas importantes, e imprimir oraciones como "Eso no me interesa". Pero que algo le interesa al ser humano

se muestra en los proyectos que la persona emprende y los compromisos que se manifiestan en sus acciones a través de un largo período de tiempo y en el contexto de sus interacciones y relaciones sociales. Así empieza a verse que las descripciones intensionales se adscriben legítimamente, no a lo que pasa la prueba de Turing, sino más bien a lo que es capaz de hacer la mayor parte de las cosas que hacen los seres humanos. Parece que al menos es necesario tener una máquina que se asemeje más y más a Data de Viaje a las Estrellas, es decir, que se parezca más y más a un ser humano real³¹.

Sección 5: De vuelta a los murcielagos

Una cosa es preguntar es si los principios básicos de la ciencia cognitiva son correctos. Otra muy diferente si la ciencia cognitiva y sus aliados llegan al centro del problema filosófico de la mente. ¿Pueden la ciencia cognitiva y las versiones recientes del funcionalismo responder las preguntas con las que comenzamos?

La duda básica ya ha sido mencionada. ¿Podemos comprender la perspectiva de la primera persona desde la perspectiva de la tercera persona? Esta es en parte la preocupación de Nagel acerca del hecho fenomenológico de que tenemos estados subjetivos; que hay algo semejante a ser un murciélago o una ballena. Pero la preocupación es más general. Responder la pregunta con que comenzamos: “¿Cómo puede un punto de vista acerca del mundo estar contenido en el mundo como parte de él?”, es establecer el status de las descripciones intensionales. ¿Pueden tales descripciones ser reducidas o eliminadas en favor de descripciones extensionales? ¿Podemos justificar la adscripción de estados intensionales a algunos procesos que entendemos, como los computacionales? Una sugerencia interesante es que debemos dejar de lado la propuesta de que las descripciones extensionales son un paradigma de comprensibilidad y claridad, y ver las descripciones intensionales como algo más básico.

En cualquier caso hemos llegado a ver claramente que el problema del lugar de la mente en la naturaleza no es un problema ontológico acerca de la existencia o substancialidad de las mentes. En vez de ello, el problema se convierte en comprender la naturaleza de las descripciones intensionales que expresan un punto de vista acerca del mundo.

³¹ Objeciones similares al proyecto de IA se encuentran en Hubert L. Dreyfus, *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*, Harper & Row, 1979.