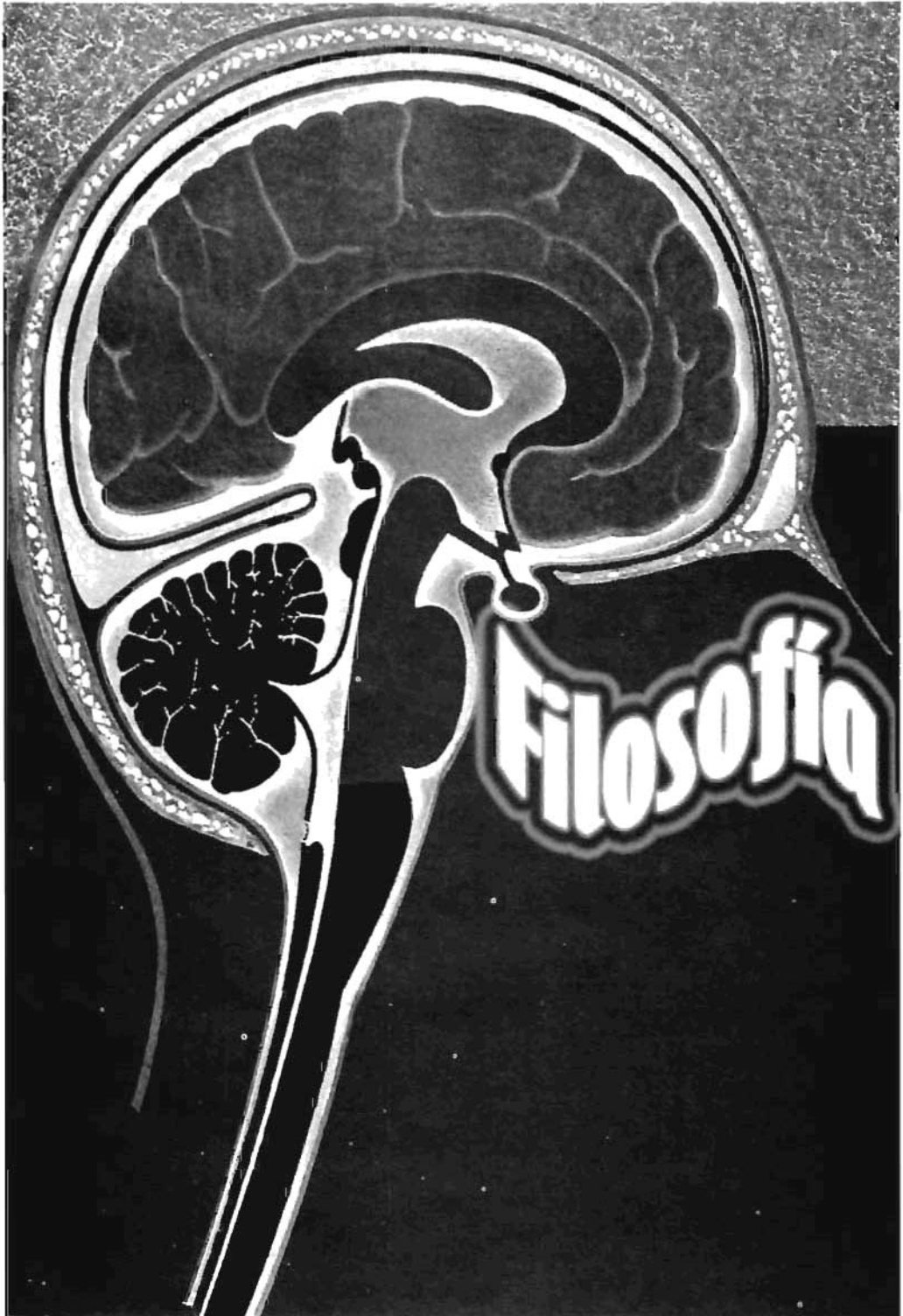




Pensamiento Humanista



Pensamiento humanista. *Primera Parte*

Filosofía de la mente: Visión panorámica y situación actual

Dr. Carlos Beorlegui

Conferencia dictada en la Universidad de El Salvador
18-agosto-2014 San Salvador.

1. Introducción.

Con esta denominación se suele hacer referencia a un nuevo rebrotar del interés por el tema de la mente y lo mental, nacido alrededor de los años setenta, en el ámbito norteamericano, subordinado al nacimiento de lo que se ha llamado *Psicología Cognitivista*, o *Ciencias Cognitivas* en general, y que retorna de otra manera el viejo tema de las relaciones alma-cuerpo que se remonta a los griegos. Y como consecuencia de la hegemonía cultural de los USA, esta disciplina se está extendiendo con fuerza por Europa y el resto del mundo.

En general, la denominación *Filosofía de la mente* es el conjunto de reflexiones filosóficas acerca de la naturaleza de lo mental, la relación mente-cerebro, y una serie de temas filosóficos similares, como es el referido a la naturaleza del conocimiento mental, y como consecuencia la naturaleza de la realidad. Es decir, con motivo de la vuelta al interés por lo mental, las reflexiones han motivado un nuevo interés sobre la metafísica u ontología de la realidad, sobre la naturaleza del conocer (epistemología) y sobre el ser humano en general. Pero; en un sentido estricto, esta *Filosofía de la mente* hace re-

ferencia más bien a la propuesta funcionalista de lo mental, esto es, a la teoría filosófica concomitante con el conjunto de las ciencias cognitivas, que Howard Gardner¹ denomina el hexágono cognitivista: Psicología, Antropología, Neurofisiología, Inteligencia Artificial, Lingüística, y Filosofía, que se origina hacia los años setenta, pero que tiene sus primeros atisbos hacia los años cincuenta, momento en que se producen los primeros ataques al conductismo.

Pero, para ser justo con la amplitud que la expresión filosofía de la mente posee, no podemos ceñimos al ámbito anglosajón; ni al rebrotar más reciente de esta problemática, sino que hemos de situar el problema tanto dentro del conjunto de la historia de la filosofía, como en conjunción con el modo como han tratado la cuestión los filósofos de la tradición continental. Por eso, el desarrollo de estas páginas tendrá los siguientes apartados varios apartados: a) el despertar de la filosofía de la mente, o mejor, de la *nueva filosofía de la mente*; b) una breve historia del problema de las relaciones alma-cuerpo, desde los griegos hasta el conductismo; c) visión panorámica de las diferentes posturas dentro de la moder-

na filosofía de la mente; d) nuevos horizontes de reflexión dentro de la filosofía de la mente; e) y, para concluir, algunas pinceladas para enmarcar las teorías sobre lo mental dentro del horizonte de los modelos antropológicos de los que son deudoras.

2. El punto de arranque de la moderna o nueva filosofía de la mente.

La filosofía moderna de la mente surge en oposición a las teorías anti-mentalistas del conductismo norteamericano. El conductismo fue, y sigue siendo, una teoría psicológica, o más bien una teoría científica sobre el comportamiento animal y humano, nacida al inicio del siglo XX de la mano de Wattson y continuada después por su discípulo Skinner¹. El conductismo, siguiendo las orientaciones de la recién nacida Psicología científica, en la segunda mitad del s. XIX, por iniciativa del alemán W. Wundt y del norteamericano W. James, pretendió hacer del estudio del comportamiento una ciencia en su sentido más estricto. Con el intento de someter lo psíquico a los parámetros científicos, fundan ambos intelectuales diversos laboratorios de Psicología para someter al rigor científico el conjunto de los contenidos de la mente.

Wattson, llevando hasta el extremo las exigencias del método empírico, parte en sus reflexiones de una postura claramente anti-mentalista, y, por tanto, considera que sólo puede ser objeto de reflexión aquello que puede ser observado. De ahí que, a partir de entonces, el objeto de la Psicología no será la psique o la mente (realidades para él no existentes), sino la

conducta. Es la razón por la que se denominará a este campo del saber *conductismo* (no tanto psico-logía).

Ahora bien, dentro del conductismo se suelen hacer varias distinciones, entre el conductismo epistemológico y ontológico, y entre el científico y el filosófico o lógico.

a) *Conductismo epistemológico y ontológico*: el *conductismo epistemológico* parte de ignorar la existencia de lo mental (sin negar en principio que exista), reduciéndose las investigaciones al descubrimiento de las reglas de conducta. El *ontológico*, a su vez, parte del principio de que no existe lo mental, y por tanto no hay más materia de investigación que lo conductual.

b) *Conductismo psicológico o científico y conductismo filosófico o lógico*: el *conductismo psicológico o científico* se centra en el estudio científico de la conducta, para encontrar las leyes que la rigen. Es la línea desarrollada por Wattson y Skinner, y sus discípulos. El *conductismo lógico* es la reflexión filosófica encaminada a purificar el lenguaje filosófico en clave conductista, reduciendo todo el lenguaje filosófico mentalista a estados conductuales o a disposiciones conductuales. En este apartado se suelen situar G. Ryle y en parte L. Wittgenstein, con su negación de la legitimidad de todo lenguaje privado. Pero desarrollaremos sus tesis más importantes más adelante.

El conductismo imperó hegemonícamente en el ámbito norteamericano durante toda la primera mitad del s. XX, produciéndose hacia su mitad un abandono y descrédito fuerte del

¹ Cfr. *Filosofía de la mente actual*, Barcelona, Paidós, 1987 (2a ed.: 2000), p. 53.

² Cfr. SKINNER, B.F., *Ciencia y conducta humana*, Barcelona, Fontanella, 1971; *Id., Más allá de la libertad y de la dignidad*, Barcelona, Fontanella, 1982.

mismo, de la mano de las incipientes ciencias cognitivas. Para el conductismo, como hemos dicho, la conducta animal y humana se reduce a ser mera respuesta automática, o cuasi automática, a los estímulos del ambiente. Continuando las investigaciones de la escuela reflexológica del ruso Paulov, y sus investigaciones sobre los reflejos condicionados, entiende Wattson que la conducta animal se mueve bajo el esquema *estímulo-respuesta* (E-R). De ahí que se dedicara a investigar la conducta animal con sus famosos experimentos con ratas y laberintos. Claro que es consciente de que la conducta humana es más compleja, pero se debe a que el interior de la realidad corpórea posee unos mecanismos más complejos (una «caja negra») que el científico de la conducta tiene que descubrir. En concreto, Skinner entiende que en el esquema conductual, tanto del animal como del ser humano, se da una retroalimentación desde la respuesta del ambiente, esté compuesto por cosas o por personas. Así, construyó su teoría sobre el *refuerzo*: una conducta sale reforzada cuando el ambiente responde de una forma determinada. Además, distinguía entre el *refuerzo positivo* y el *negativo*, siendo más reforzador el positivo; esto es, los intentos de modificación de conducta son más eficaces y acertados cuando se premia una respuesta que cuando se la castiga.

El problema vendrá cuando diversas investigaciones de la conducta animal y humana fueron mostrando las insuficiencias de la teoría conductista para explicarla en su totalidad. Estas investigaciones fueron sobre todo en dos líneas diferentes: a) la *etología*, de la mano de K. Lorenz, Tinbergen, y demás, en Europa,

mostrando las raíces innatas del comportamiento, y mostrando que la conducta animal es una síntesis de aspectos innatos y aprendidos³; y b) el conjunto de las *ciencias cognitivistas*, sobre todo la Psicología, la Neurofisiología y la Lingüística generativa (N. Chomsky), que indicaban que los procesos conductuales son tan complejos que no pueden explicarse con el simple esquema estímulo-respuesta. Se podía advertir claramente que conductas tan complejas como tocar el piano, o jugar al tenis, o sobre todo aprender un lenguaje, sólo podían explicarse con un programa innato interno que se anticipara a los movimientos y datos estimulares, y los organizara de forma autónoma. Es decir, no cabía más alternativa que volver a recuperar la hipótesis de lo mental, como estructura interna autónoma.

Es así como se produce el renacimiento con fuerza de las tesis metalistas, el nacimiento del cognitivismo. Pero en la recuperación de lo mental con el Cognitivismo y la nueva Filosofía de la mente, los teóricos más conspicuos y formados advierten también que sus reflexiones no nacen de cero, sino que empalman con toda una tradición filosófica que se remonta a la época de los griegos e incluso antes⁴. Vamos a verla de forma muy esquemática.

3. La historia del problema del alma y de las relaciones alma-cuerpo.

Como sabemos, la historia de la filosofía parte de la existencia del alma como ingrediente fundamental de la realidad humana. Y nace más bien en el horizonte de

3 Cfr. THORPE, W., Breve historia de la etología, Madrid, Alianza, 1982; LORENZ, Sobre la agresión. El pretendido mal, México, Siglo XXI, 1971; LORENZ, K./LEYHAUSEN, P., Biología del comportamiento. Raíces instintivas de la agresión, el miedo y la libertad, México, Siglo XXI, 1971; EIBL-EJBESFELDT, I., Etología, Barcelona, Omega, 1979; BEORLEGUI, C., «El reto de la biología a la antropología. De la etología a la sociobiología», Letras de Deusto, 16 (1986), nº 34, pp. 37-69.

las diversas doctrinas religiosas, con objeto de dotar al ser humano de una diferencia esencial con respecto a los animales y a los objetos inanimados. De ahí que se ha sólido distinguir, a la hora de entender las afirmaciones sobre el alma, entre el *nivel funcional* y el *óntico*⁴.

- *El aspecto funcional*: se habla del alma en función de afirmar y defender la dignidad ética del ser humano. Decir que el ser humano *tiene alma* equivale simplemente a decir que tiene algo que le diferencia de las demás realidades, sin tener la pretensión de definir qué sea eso del alma.
- En cambio, *el aspecto o dimensión óntica* se encarga de investigar el contenido óntico y ontológico de eso que denominamos alma.

En esta literatura religiosa o mítica, no se habla tanto de la mente, sino del alma, dándole un contenido ontológico denso, aunque no todas las teorías defienden los mismos presupuestos. Veamos un recorrido rápido por las diferentes teorías.

3.1. Posturas pre-filosóficas que defienden una concepción unitaria del hombre⁵.

Se suele pensar que la primera concepción antropológica en este tema suele ser dualista, y no es así. En las concepciones anteriores al dualismo platónico, se parte de una concepción unitaria del ser humano. Es el caso tanto de la mentalidad homérica como de la bíblica.

a) La mentalidad homérica.

Utiliza los mismos conceptos que la filosofía griega clásica (*psyché*: alma y

soma: cuerpo), pero su significado es muy diferente. Así, la *psyché* no significa el alma, sin más, en oposición al cuerpo, ni el núcleo personal del «yo», sino más bien el *soplo vital* que abandona al hombre a través de la boca y las heridas. Tampoco el *soma* es el cuerpo, en oposición al espíritu, sino el cadáver, abandonado por la *psyché*. El *cuerpo* homérico es entendido más bien como una *yuxtaposición* de órganos y de elementos separados.

b) La antropología bíblica.

La concepción antropológica semita o hebrea no es dualista, sino que se concibe al ser humano como una radical unidad, aunque vista bajo diferentes aspectos o puntos de vista. En el A.T. se utilizan tres conceptos antropo lógicos de interés: *basar*, *nefes* y *ruah*.

Basar (*sarx*, *caro*, carne): no significa el cuerpo en oposición al alma, sino el hombre entero bajo el aspecto de débil y frágil. «Nuestra carne» significa también nuestra parentela. Y al decir «el Verbo se hizo carne», se quiere decir que se hizo frágil, que asumió nuestra condición humana.

Nefes (*psyché*, *anima*, alma): originalmente significaba el cuello, la garganta, respiración, aliento vital, y luego se identificó con la sangre. Por ello, los judíos tienen prohibido beber la sangre. Así, pues, el hombre es *nefes*, esto es, un ser viviente. Y por eso también sirve para expresar el pronombre yo, tú, él (Así: «Anima mea tristis est usquead mortem», dice Jesús en Getsemaní. O la expresión de S. Francisco de Sales: «Da mihi animas, caetera tolle»).

Ruah (*pneuma*, *spiritus*): no es una sustancia en oposición a la materia, sino

⁴ Para todas estas acontecimientos históricos, cfr. GARDNER, H., *La nueva ciencia de la mente*, o.c., caps. 2 y 3.

⁵ Cfr. para esta distinción RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Los nuevos antropólogos*, Santander, Sal Terrae, 1983, p.210.

⁶ Cfr. J. Gevaert, *El problema del hombre*, Salamanca, Edic. Sígueme, 1991 (8ª ed.), pp. 71 y ss.

aquello que hace al hombre capaz de abrirse a la escucha de Dios. Por tanto, indica una relación especial del hombre con Dios, un carisma que capacita al ser humano para ejercer una tarea en el ámbito de la salvación. Por tanto, como señala J. Gevaert, «Ruah no indica una función espiritual inherente al hombre natural, sino la esfera del influjo de Dios»⁷.

Lo mismo podemos decir del NT, que sigue manteniendo la misma estructura unitaria del ser humano, como puede verse en los escritos paulinos. Por tanto, en los escritos bíblicos, no se pretende ofrecer unas reflexiones de tipo óntico-antropológico, sino orientaciones sobre la condición religiosa del ser humano. Así, la oposición *sarx pneuma* (*corpus-spiritus*) no hace referencia a la oposición platónica cuerpo-espíritu, sino a dimensiones diferentes del ser humano. Es decir: *cuerpo* significa la condición natural del hombre, y *espíritu*, su dimensión espiritual, el hombre bajo la llamada de la gracia. No son, pues, dos componentes ontológicos, sino dos dimensiones de la realidad humana: el hombre terreno frente al hombre redimido.

3.2. Las posturas de la filosofía griega: el dualismo platónico y el hilemorfismo aristotélico⁸.

Dentro de la tradición griega se encuentran dos posturas diferentes: el dualismo platónico y el hilemorfismo aristotélico.

a) *El dualismo platónico*⁹.

Platón estaba influenciado en sus teorías por los ritos órficos (en honor del dios Orfeo), que adoraban a las fuerzas de la vitalidad natural, y partían de un dualismo de vida-muerte, espíritu-materia, immanencia-trascendencia. El orfismo hablaba de preexistencia, caída y trasmigración de almas.

La concepción platónica de la realidad está basada en un dualismo ontológico que supone el dualismo antropológico. Su *dualismo ontológico* defendía que la realidad que vemos es sólo apariencia, mientras que la realidad ideal no la vemos, porque vive en un mundo aparte: el mundo de las ideas. Su *dualismo antropológico* consistía en defender que el hombre es por esencia una *planta celestial*¹⁰. Así, el ser humano está compuesto por un cuerpo y un alma, que tras vivir un tiempo 'en el mundo de las ideas, ha sido condenada a vivir en un cuerpo durante su vida terrestre. De ahí que utilice las metáforas de la nave y su piloto (*ciberneta*), del caballo y su jinete. De ahí que aprender sea sólo recordar (función *mayéfica*: referencia a la tarea de la partera, pasaje del *Menón*). Así, con la muerte del hombre, muere el cuerpo, pero el alma puede volver al mundo de las ideas y seguir existiendo. Así, se defiende de este modo la inmortalidad del alma. Por tanto, el alma espiritual tendrá que purificarse durante su vida para poder liberarse del cuerpo, a través de sucesivas reencarnaciones. En conclusión, «el acento principal en el dualismo platónico no se encuentra por tanto en la división ontológica entre cuerpo y alma, sino en el significado del cuerpo y de la mate-

⁷ Ibidem, p. 73.

⁸ Cfr. Ibidem, pp. 74-79.

⁹ Cfr. PRIEST, S., *Teorías y filosofías de la mente*. Madrid. Cátedra, 1994, pp. 25-33.

¹⁰ Cfr. Platón, *Timeo*, 90 A.

ria en la realización religiosa y moral del hombre»".

De todos modos, se suele decir que Platón fue evolucionando en sus posturas, y en las obras de su madurez, el *Timeo* y las *Leyes*, presenta una concepción antropológica menos dualista, no insistiendo tanto en la separación de estos dos componentes antropológicos, sino en su unidad e interrelación inevitable a pesar de la diferencia. De todos modos, la concepción dualista platónica tuvo una influencia esencial y profunda en la concepción dualista asentada a lo largo del cristianismo medieval y posterior. De ese modo, se aprecia y valora lo espiritual, y se menosprecia por el contrario el cuerpo, lo material.

b) El hilemorfismo aristotélico¹².

Aristóteles se desmarca del pensamiento de su maestro Platón, tanto en el dualismo ontológico como en el antropológico, tras haber defendido el dualismo en su primera etapa. Para Aristóteles, cada cosa está compuesta no por dos sustancias auto-suficientes, sino por dos principios ontológicos: la *materia prima* (*hylé*) y la *forma sustancial* (*morfé*). La *materia prima* es aquello de que está compuesta una cosa; y la *forma sustancial*, aquello que hace que una cosa sea lo que es y no otra cosa. Ninguno de estos dos elementos ontológicos puede existir por separado, sino que conforman una unidad necesaria e inseparable.

Aristóteles aplica esta teoría ontológica al ser humano: el ser humano está compuesto también por dos principios ontológicos, no por dos sustancias autosuficientes: la materia prima y la forma sustancial. Por tanto, el ser humano

es una unidad inseparable, de modo que cuando muere, muere el hombre entero, no pudiéndose defender por tanto la tesis platónica de la inmortalidad del alma. La materia no existe nunca sin una forma determinada, y la forma no existe sino como forma de una determinada materia. De este modo, quedan superadas las dificultades de todo dualismo a la hora de tener que explicar cómo se produce la relación de los dos componentes antropológicos. Esto no significa aceptar una concepción materialista del ser humano. Aristóteles no era materialista, aunque algunos discípulos del filósofo griego han deducido de esta estrecha relación entre cuerpo y alma la negación de la inmortalidad humana.

Ahora bien, en Aristóteles hay un par de ambigüedades en su teoría hilemórfica: por un lado, utiliza a veces la palabra *cuerpo* en dos sentidos diferentes: para indicar al *hombre entero* (la materia más la forma, lo que sería la postura más adecuada), con lo cual el cuerpo (vivo) es ya materia informada, o para indicar sólo la *materia prima*, la que forma parte del organismo vivo y está informada por el alma, la forma. El peligro de esta segunda acepción es acercarse peligrosamente al dualismo platónico; y, por otro lado, al distinguir dos tipos de entendimiento: el agente (el *nous*) y el pasivo, llega en algunos momentos a defender un entendimiento agente supra personal, de un cierto carácter divino que perviviría, por tanto, a la muerte de los individuos. Es lo que explica que un discípulo posterior de Aristóteles, el filósofo islámico Averroes, defendiera la teoría del *panpsiquismo*.

Para Aristóteles, el entendimiento agente no tiene necesidad para actuar del soporte corpóreo, por lo que no parece

¹¹ Gevaert, J., O.c., p. 78.

¹² Cfr. *Ibidem*, pp. 74-76.

poder considerarlo como expresión de las funciones orgánicas ni como una parte del alma. El *nous* parece distinto del alma, ya que le viene al hombre de fuera, de instancias externas, por lo que parece tener un carácter divino, y podría existir sin el cuerpo humano y ser considerado inmortal. En cambio, el alma, en la medida en que está ligada por naturaleza a su propio cuerpo, no puede existir separada de él.

3.3. La época medieval.

Durante la Edad Media, las diferentes escuelas escolásticas se dividieron en seguidoras de Platón y de Aristóteles. Y predominó la orientación platónica dualista, impregnando toda la mentalidad antropológica popular. La línea franciscana siguió los planteamientos de Platón (y de S. Agustín) y se adscribió más bien a las tesis dualistas. En cambio, Santo Tomás trató de cristianizar la filosofía de Aristóteles. Para Santo Tomás¹³, al igual que para Aristóteles, el hombre es la síntesis de dos principios ontológicos: la materia y la forma, que forman una unidad indisoluble. De tal modo que, al morir el hombre, muere todo entero. Pero sus planteamientos teológicos le inclinaron a adoptar también un cierto dualismo, al admitir que el alma es un espíritu (sustancia espiritual) de orden inferior, creado directamente por Dios, y que necesita apoyarse en una realidad corpórea. Y tras la muerte, esa alma puede existir como alma separada, pues es incorruptible. Aunque esa existencia es contraria a su naturaleza, puesto que el alma ha sido creada para animar a un cuerpo. Pero, como vemos, las creencias teológicas (la fe en la resurrección y en

una segunda vida) le orientan hacia una cierta concepción dualista de fondo.

3.4. El dualismo cartesiano¹⁴.

Las tesis dualistas volvieron a reproducirse con fuerza por medio de René Descartes, pero con planteamientos diferentes que en el caso de Platón. Su dualismo ha sido fundamental para conformar una idea del hombre durante toda la época moderna. Pero el fundamento del dualismo antropológico cartesiano tiene raíces un tanto diferentes al platónico. Si en el filósofo griego la justificación de su dualismo era mítica, ética y metafísica (influencias órficas), en Descartes la justificación era más bien de tipo epistemológico. Descartes estaba preocupado por el problema de la fundamentación de las ciencias. Así, su dualismo pretendía prestar su fundamento teórico tanto a la filosofía como a la física y a todo tipo de explicación científica sobre el cuerpo. «Por tanto, como dice Gevaert, su dualismo es un dualismo ontológico con función metodológica»¹⁵.

Así, el cuerpo, radicalmente diferente del alma, funciona con principios distintos a los de ésta, porque está organizada con elementos materiales. No se necesita ningún alma, como defendía el hilemorfismo, para explicar el funcionamiento del cuerpo. Por eso, Descartes recurre a la hora de entender el cuerpo humano a la imagen de la máquina; de ahí que su teoría fue denominada *mecanicista*. El cuerpo no es más que realidad atómica, física, extensa (*res extensa*), con lo que dejaba vía libre a las ciencias de lo corpóreo, y las defendía de la prohibición inquisitorial de experimen-

¹³ Cfr. GEVAERT, J., o.c., pp. 76-77.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 79-81; PRJEST, S., o.c., pp. 33-53.

¹⁵ *Ibidem*, p. 80.

tar con el cuerpo humano, aunque fuera ya cadáver.

En cambio, el alma humana es una realidad ontológica totalmente distinta del cuerpo. Es conciencia pura, *res cogitans*, y por ello transparente a sí misma, necesitada de razonar para aclarar su propia realidad. Y, de este modo, la conciencia o *res cogitans* constituye la esencia del ser humano, como afirma el propio Descartes:

«Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es»¹⁶.

A pesar de estas afirmaciones, Descartes no defendió el dualismo absoluto, sino una real interdependencia entre ambas sustancias, cuerpo y alma o conciencia. Incluso llega a decir que las inágenes del barquero y la barca le parece una relación demasiado externa e inadecuada. La relación entre ambas la entendía como una relación esencial, sin la cual no existiría el ser humano. Pero el problema del dualismo siempre ha sido su dificultad, e incapacidad, de poder explicar las interacciones alma-cuerpo. En el caso de Descartes, trato de explicarlo a través de su teoría de la glándula pineal, presente en el encéfalo humano. Otros autores trataron de dar explicaciones diferentes. Es el caso, en primer lugar, de Malebranche con su teoría ocasionalista. El *ocasionalismo* de Malebranche defiende que el intermediario entre el alma y el cuerpo es Dios, quien con ocasión de una decisión de un alma actúa en el cuerpo

correspondiente para hacerle ejecutar esa decisión. Pero eso suponía postular la intervención de Dios en el ámbito de lo mundano, en la cadena de las causas segundas, haciéndole intervenir como un *Deus ex machina*, y postulando un milagrerismo permanente.

Por eso, Leibniz propuso una hipótesis diferente: *la armonía preestablecida*, consistente en postular que desde el primer instante de cada ser humano se da una especie de sincronización entre su cuerpo y su alma, de modo que a cada decisión anímica se daría una correspondiente respuesta en el cuerpo, y viceversa. Esta teoría, que evitaría la intervención milagreira permanente de Dios, lo hace al precio de negar o poner en peligro la libertad humana, puesto que si las cosas son como piensa Leibniz, los seres humanos somos unos autómatas perfectamente programados para tomar decisiones y realizar actos previamente programados por nuestro creador.

A partir de ahí, la historia de la filosofía se fue diluyendo en disputas y en disquisiciones interminables sobre el problema de compatibilizar la libertad humana y el determinismo de las leyes mundanas, a las que pertenece nuestra condición corpórea. En esta línea se sitúan las reflexiones de Kant, de Hegel y de otros filósofos sobre la libertad. Todas estas dificultades y las respuestas tan peregrinas de algunos filósofos, unido al avance de las ciencias, hizo que el tema de las relaciones alma-cuerpo se fuera quedando obsoleto y desapareciera de las discusiones de interés de los grandes filósofos. Pero las cosas tomaron un rumbo diferente a partir de la eclosión de las ciencias humanas durante el siglo XIX.

¹⁶ Descartes, R., *De método*. A. T. I, VI, 55R (versión española en *Discurso del método*, a.e., p. 50); cfr. *Meditaciones* IX, 63. Cita tomada de Cervera, J., a.e., p. 80.

4. El siglo XIX y el surgimiento de las ciencias humanas.

Durante el s. XIX se produce el despertar de las llamadas ciencias humanas, que tratan de conseguir un estatuto científico que les asemeje, o no les deje en un segundo lugar vergonzante, respecto a las ciencias naturales, que habían conseguido su madurez a partir del s. XVII. El acontecimiento clave fue la teoría de la selección de Darwin, proponiéndose como motor y pieza explicativa del proceso evolutivo, y situando al ser humano dentro del ámbito de la biosfera y como una pieza más de la realidad material.

A nosotros nos interesa aquí el proceso de desarrollo de la Psicología científica, de la mano del alemán W. Wundt y del norteamericano W. James. Al igual que en el resto de las parcelas de las ciencias humanas, la Psicología científica pretende investigar el ámbito de lo mental desde parámetros científicos, comenzándose a dar la vuelta a la mentalidad cartesiana. Es decir, si para Descartes era evidente que lo que identifica al ser humano es su conciencia, su alma, siendo la realidad corpórea un elemento secundario, para la nueva ciencia psicológica lo evidente es lo que puede ser observado y sopesado objetiva y empíricamente. Al mismo tiempo, los métodos de acercamiento a la realidad de lo psíquico son diferentes: al método introspectivo propio de Descartes se contraponen un método empírico. Para este método, lo evidente y real es el comportamiento humano y su posible medición, y lo problemático será precisamente el acceso introspecti-

vo a la interioridad de la conciencia.

Para estos primeros psicólogos científicos servirá todavía el acercamiento introspectivo a lo mental, aunque sopesando sus logros con los métodos experienciales de las ciencias, pero el conductismo posterior cortará por lo sano y no considerará aceptable más que la mera descripción y observación externa y científica de la conducta. De este modo, se cumple con exactitud la afirmación de J. Gevaert: «... no podemos menos de aludir al hecho de que ha sido precisamente el dualismo extremo el que más ha contribuido a la afirmación del materialismo»¹⁷.

5. Una doble tradición investigadora: la continental y la anglosajona¹⁸.

Tras el siglo XIX, se dividen los planteamientos de cara a la estrategia más adecuada y legítima para el acercamiento al tema de lo mental y de las relaciones alma-cuerpo o mentecuerpo:

* Por un lado, en los *ambientes continentales* (Alemania y Francia, sobre todo) se sigue reflexionando desde parámetros filosóficos tradicionales, considerando como válido el método introspectivo de acercamiento al problema de lo mental. En esta línea están las reflexiones siguientes, sobre las que no nos vamos a extender demasiado. En primer lugar, hay que destacar a Husserl y su filosofía del yo empírico y trascendental¹⁹. En el pensamiento de Husserl sobre la

17 Gevaert, J., o.c., p. 82.

18 D'AGOSTINI, Franca, *Análisis y continentales. Guía de la filosofía en los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2000; SAEZ RUEDA, Luis, *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, Crítica, 2002.

19 Cfr. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas* (1900-1901), *La idea de fenomenología* (1907), *La filosofía como ciencia estricta* (1911), *Ideas...* (1913), *Meditaciones cartesianas* (1931), y *La crisis de las ciencias y la fenomenología trascendental* (1936), publicadas en *Gesammelte Werke* (Obras completas), Lovaina, 23 vols., 1950-1980. Cfr. GÓMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid, Cincel, 1987; GÓMEZHERAS, José M. G., *El apriori de la ciencia de la vida*, Barcelona, Anthropos, 1989.

subjetividad o el yo, comenzó intentando alcanzar la esencia del yo (reducción fenomenológica), pero en su dimensión trascendental²⁰. Ahora bien, en los últimos años de su vida, Husserl fue descubriendo la naturaleza mundana e histórica de la subjetividad, y se abre a la reflexión del *Lebenswelt* (mundo de la vida), origen de las teorías de Heidegger sobre el ser-en-el-mundo. Un puesto importante en esta tradición continental lo ocupa M. Merleau-Ponty y sus reflexiones sobre la relación alma-cuerpo, con sus teorías sobre el cuerpo propio. En su obra *Fenomenología de la percepción*²¹, advierte la radical ambigüedad de la realidad humana, como síntesis de racionalidad y de corporalidad. El cuerpo no es una realidad al margen de mí, sino que me es accesible como cuerpo externo (*Körper*) y como cuerpo propio (*Leib*). Así, tengo cuerpo y soy cuerpo a la vez, formando esta dualidad una unidad indisoluble. Así, M-P entiende que la propia racionalidad está impregnada de irracionalidad, de corporalidad, por lo que al ser humano no lo podemos ni entender ni experimentar al margen de la confluencia de ambas perspectivas. Esto tiene repercusiones ontológicas, epistemológicas, éticas, etc.²² Frente a esta postura unitaria, Sartre defenderá posturas dualistas (en-sí y para-sí)²³.

A su vez, las investigaciones psicoanalíticas de Freud, Jung, Lacan y demás discípulos sobre la estructura de la conciencia, el inconsciente, la interpre-

tación de los sueños, los arquetipos, etc., pretenden hallar una vía científica al estudio de la psique por el camino de la introspección y el análisis de la conciencia²⁴. En esta línea, el cuerpo y sus tendencias cobran más importancia que lo mental, que queda reducido a funciones superiores de las tendencias corpóreas. Toda esta línea de reflexión no será seguida ni aceptada por la línea anglosajona, más anclada en parámetros empíricos para acometer el acceso a lo mental.

Por otro lado, la tradición anglosajona, cuyo fruto más importante será el conductismo, basado en una concepción materialista de la realidad y en las orientaciones del positivismo lógico y de la filosofía analítica del Círculo de Viena y seguidores. Vamos a seguir a continuación esta línea de pensamiento, puesto que es en ella donde surge la denominada *nueva filosofía de la mente*, pero sin olvidar las aportaciones de la línea continental.

6. El conductismo psicológico y el conductismo lógico.

Ya hicimos referencia a este movimiento en los apartados iniciales, por lo que aquí nos limitaremos a los apartados que afectan más directamente al tema que nos ocupa.

Señalamos ya que el conductismo, llevando hasta sus últimas consecuencias

20 Cfr. LOPEZ SAENZ, Carmen, Subjetividad trascendental como intersubjetividad trascendental en la fenomenología de Husserl, *Pensamiento*, 57 (2001), n.º 218, pp. 251-274.

21 Barcelona, Península, 1975.

22 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1969; Id., *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1976; Id., *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977; BELLO, Eduardo, *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia, Universidad de Murcia, 1979.

23 Cfr. SARTRE, J.-P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966.

24 Cfr. SCHÖPF, A., El problema alma-cuerpo desde la perspectiva fenomenológica y psicoanalítica, *Diálogo Filosófico*, 8/1 (1992), pp. 4-18.

el método científico de las ciencias naturales, parte de la no evidencia de la conciencia interior, centrando su reflexión en el análisis de la conducta. De todos modos, veíamos cómo hay que distinguir entre un conductismo apoyado en un reduccionismo metodológico y un conductismo basado en un reduccionismo ontológico. El primero no se cierra a la posible existencia de la conducta, pero prescinde de ella en sus investigaciones. En cambio, el segundo parte de la afirmación explícita de su no existencia.

Pero también hacíamos referencia a la división, más pertinente para lo que nos interesa, entre un conductismo científico/psicológico y el conductismo filosófico/lógico. Vamos a ampliar esta distinción y señalar lo básico de ambas líneas de reflexión.

6.1. *El conductismo científico.*

Es la línea original, nacida de la mano de Watson y Skinner, como científicos más significativos, empeñados en la investigación de la conducta, tanto animal y humana. Su tesis, como ya dijimos, consiste en considerar que no existe una diferencia cualitativa entre el comportamiento animal y humano.

Para ellos, el esquema básico que rige la conducta es la relación entre estímulo y respuesta (E-R), puesto que los seres vivos nacen como *tabula rasa*, y orientan su conducta en relación a los estímulos y respuestas a su conducta recibidas de su entorno.

En el ser humano ocurriría lo mismo, aunque los mecanismos de respuesta sean más sofisticados. Dijimos que seguían las huellas de la escuela reflexológica del ruso Paulov. Watson defendió el esquema ambientalista en su sentido más extremo, llegando a decir: «Dadme cualquier niño y haré de él lo que quiera: médico, mendigo, criminal, ingeniero...»

Skinner complejificó el esquema conductual, introduciendo el concepto de *refuerzo*, indicando que es más fructífero para modificar y orientar la conducta el *refuerzo positivo* (recibir premio y gratificación a una respuesta) que el *negativo* (castigo por una respuesta errónea). Skinner negaba, por tanto, la libertad humana, considerándola como el nombre de una equis o concepto obsoleto para un aspecto de las leyes conductuales todavía no esclarecido²⁵. Igualmente, construyó su teoría utópica sobre una sociedad humana basada en una educación programada siguiendo los parámetros conductistas²⁶.

Ya dijimos que el conductismo, debido a sus importantes éxitos a la hora de mostrar la estructura conductual, imperó de forma absoluta en el ámbito de la Psicología norteamericana durante prácticamente toda la primera mitad del s. XX.

6.2. *El conductismo lógico*²⁷.

Esta línea filosófica partía de los mismos parámetros científicos que el conductismo psicológico, completados con las tesis de la filosofía analítica y el neopositivismo del primer Wittgenstein y del Círculo de Viena. Así, su línea filo-

25 Cfr. SKINNER, B. F., *Más allá de la libertad y de la dignidad*, Barcelona, Fontanella, 1972.

26 Cfr. SKINNER, B. F. *Walden dos*, Barcelona, Fontanella, 1967.

27 Cfr. PRIEST, S., *Teorías y filosofías de la mente*, O.c., cap. II, pp. 55-87; MARTÍNEZ-FREIRE, P.F., *La nueva filosofía de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1995, caps. 3 y 4.

sófica consistirá en dejar de lado planteamientos metafísicos y purificar el lenguaje filosófico de todo rastro de vestigios metafísicos trasnochados. Por tanto, en relación a la temática que nos ocupa, encaminarán todos sus esfuerzos a mostrar que el concepto de *mente* es un rastro metafísico inverificable. En ese sentido, consideraban que no tienen sentido afirmaciones de tipo mentalista como «yo estoy triste», «yo tengo miedo», «Antonio es valiente», etc., que suponen aceptar un núcleo ontológico (el yo, la mente o la conciencia) a la que se le atribuyen unas cualidades o estados mentales.

Todo su empeño consistirá en explicar y sustituir todo ese trasnochado lenguaje mentalista en clave de estados o disposiciones conductuales. Una de las expresiones más representativas del conductismo lógico es Gilbert Ryle, con su célebre libro *The Concept of Mind*²⁸, en el que hará célebre la crítica al dualismo de Descartes con la célebre expresión y diagnóstico de constituir su teoría de la conciencia una especie de *fantasma en la máquina*. Para Ryle, al igual que para los filósofos analíticos y los positivistas lógicos, el lenguaje está lleno de conceptos abstractos que no significan nada. Por ejemplo: Universidad, batallón, bosque, etc. Y lo mismo pasa con los estados mentales. Es decir, cuando se visita una universidad, no percibimos más que edificios, personas, árboles, pero la universidad en abstracto no existe. Como tampoco un batallón de soldados, o un bosque de árboles. Lo mismo ocurre con los supuestos estados mentales. Todas esas entidades se pueden explicar y sustituir por estados o disposiciones conductuales. Para ello, trasponen la descripción de las cualidades de las cosas materiales a la conducta humana. Por ejemplo, decir

que el *azúcar es soluble* no significa que haya una entidad ontológica a la que hay que atribuir una cualidad, ser *soluble*. Simplemente se quiere indicar una *disposición* a comportarse de una manera determinada, si se dan determinadas condiciones ambientales. Esto es, decir que *el azúcar es soluble* es lo mismo que decir que: «si se introduce un trozo de azúcar en un líquido, el azúcar se disolverá».

Lo mismo podemos decir de cualquier estado mental: o bien designa una descripción de un estado conductual (Pedro es *miedoso*, significa que está expresando los rasgos físicos propios de tener miedo); o bien, designa una disposición conductual (si Pedro está en una situación de indefensión ante algo, mostrará rasgos comportamentales que denominamos tener miedo, propios de un miedoso). La dificultad mayor para el conductismo lógico es el problema de los *qualia*, esto es, de las experiencias interiores que todos tenemos ante una situación concreta. Por más que se han esforzado en explicitar estas situaciones en clave de estados o disposiciones conductuales, resultan sus argumentos muy poco convincentes.

Se suele situar dentro del conductismo lógico a Wittgenstein, con su teoría sobre la imposibilidad de un lenguaje privado, en la medida que ello negaría la posibilidad de describirse intersubjetivamente una experiencia interior, personal, introspectiva. Pero Wittgenstein no fue tan tajante a la hora de negar la existencia de la *mente*, contentándose con advertir la dificultad de compaginar la experiencia interior introspectiva y la radical e inevitable condición social e interpersonal de todo lenguaje con sentido.

²⁸ London. Hutchinson, 1949.

Algunas de las limitaciones que se han achacado al conductismo son las siguientes: sus descripciones son muy generales y, por tanto, dudosamente elucidatorias; dos agentes pueden diferir de sus estados psicológicos pese a la similitud de sus respuestas conductuales (decido de otro modo); hay estados mentales internos no acompañados por tales respuestas; y el problema de los qualia. Todos estos ata-

ques recibidos llevan aparejados *dos tipos de conclusiones*: a) la necesidad de reconocer la relevancia de los estados internos de los agentes y sus conexiones causales; y b) dudar del interés teórico de los planteamientos filosóficos que se centran en el análisis del significado de los términos y oraciones mentales.

Continúa en la próxima edición.