

Pensamiento humanista. Segunda y parte final*

Filosofía de la mente: Visión panorámica y situación actual

Carlos Beorlegui

Conferencia dictada en la Universidad de El Salvador
18-agosto-2004. San Salvador.

7. La vuelta de las posturas mentalistas

La caída del conductismo supuso la recuperación y el resurgir del concepto de lo mental, reproduciéndose un abanico de posturas explicativas tanto del concepto de mente como de la relación mente-cuerpo. El conductismo fue atacado y superado directamente por dos nuevas teorías sobre lo mental, que surgen en suelo norteamericano: a) la *teoría de la identidad* (TI) o monismo/materialismo fisicalista, y b) por el *funcionalismo*, la filosofía de la mente propia del *cognitivismo*. Pero también se irán defendiendo otras posturas y fórmulas paralelas. Todas ellas se pueden clasificar en torno a tres posturas, que iremos presentando sucesivamente:

- a) Monismos materialistas o reduccionistas.
- b) Dualismos interaccionistas.
- c) Y posturas intermedias o sintéticas, que tratan de conjugar la unidad del ser humano con la correla-

ción de los dos componentes, la mente y el cuerpo. Dentro de este apartado se sitúan varias teorías:

- c.1) El funcionalismo.
- c.2) Los diversos emergentismos.
- c.3) El estructurismo.
- c.4) Y el neo-hilemorfismo.

Vamos a ir describiendo brevemente cada una de estas posturas.

7.1. La teoría de la identidad²⁹ o monismo fisicalista³⁰

Tanto la TI como el funcionalismo fueron, como hemos dicho, las teorías que más directamente se desmarcan y atacan las insuficiencias del conductismo y adoptan posturas mentalistas. Para estas dos teorías, la mente y los estados mentales son realidades reales y objetivas, aunque difieran en la forma de entender estas realidades. Ya indicamos que numerosas investigaciones en diferentes campos científicos iban aportando elementos para desmentir las tesis

* La primera parte de este artículo se publicó en la Edición No. 7 de la Revista HUMANIDADES.

²⁹ Cfr. RABOSI, E., "Teoría de la identidad mente-cuerpo", en BRONCANO, F. (ed.), *La mente humana*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 17-42; CANDELA, J. A./CAÑON, C./HORTAL, A., "Monismos, Dualismos y Emergentismos", en DOU, A. (ed.), *Mente y Cuerpo*, Bilbao, Mensajero, 1986, pp. 19-64.

³⁰ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías*, Santander, Sal Térrea, 1983, pp. 138-155.

exclusivamente ambientalistas del conductismo. El aspecto interno e innato de la estructura comportamental se hacía cada vez más evidente. Así, los avances en el estudio del cerebro (neurofisiología) mostraban que existía en el interior del cerebro una organización interna autónoma que intervenía en el origen y desarrollo de la conducta. Es lo que dará origen a la llamada teoría de la identidad (TI) o monismo fisicalista.

Lo mismo ocurre desde el conjunto de las ciencias cognitivas: se advierte que existe el ámbito de lo mental, como estructura interna, que constituye el autor y sujeto de la conducta, que no se limita a responder miméticamente a los estímulos de fuera. Así surge el funcionalismo, como teoría que distingue entre el soporte físico de lo mental (hardware, cerebro), y la programación lingüística del mismo (software). Vamos a detenemos en este apartado en al primera de estas teorías. La TI o monismo fisicalista es un conjunto de teorías, que aunque tienen diferentes denominaciones³¹, y se diferencian en aspectos menores, tienen en común unas líneas fundamentales que vamos a señalar. Los trabajos de esta amplia corriente denominada TI se deben a los filósofos australianos U. T. Place y J. J. C. Smart, y al filósofo alemán H. Feigl. La obra de Smart³² fue la que posiblemente ejerció la mayor influencia. La TI fue la que gozó de mayor aceptación durante la década de los sesenta.

Nos vamos a detener en exponer el monismo o materialismo fisicalista de H. Feigl³³. Su teoría se puede sintetizar en tres afirmaciones³⁴: a) La mente y los estados mentales son realidades objetivas; b) La mente es el cerebro; c) El cerebro, y en general toda entidad biológica, es en último análisis una estructura física.

Con la primera tesis se alejan del conductismo y se sitúan en una postura mentalista. No sólo se dan estados mentales, sino que también es real el centro que aglutina esos estados, la mente y el yo, la unidad de la conciencia, que funciona como eslabón en la cadena central de nuestra conducta. Eso no significa, según Feigl, que “subjetivo” quiera decir “no objetivo”, puesto que lo subjetivo se puede expresar e inferir desde fuera por otro observador. Así, “subjetivo” y “objetivo” pueden intercambiarse.

La segunda tesis es la determinante y específica de esta postura. Para Feigl, la mente no es una realidad al margen del cerebro, sino que equivale al nombre que se le da al funcionamiento del cerebro. Si no fuera así, iríamos contra el principio de economía (the rule of parsimony) propio de la ciencia, defecto de todo dualismo. El problema es que habría que ver si la neurofisiología está capacitada para explicar todo aquello de que es capaz el ser humano. Feigl opina que sí, pensando que todo tipo de conducta se puede explicar desde un elemento cerebral. Incluso afirma que la conducta humana sería totalmente

31 Cfr. RABOSI, E., “La tesis de la identidad mente-cuerpo”, o.c.; en BRONCANO, F. (ed.), *La mente humana*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 17-42; 23; CANDELA, J.A./CAÑON, C./HORTAL, A., o.c., pp. 19-32.

32 Cfr. SMART, J. J. C., “Sensations and Brain Processes”, *Philosophical Review*, 68; incluido en BORST, C.V. (comp.), *The Mind-Brain Identity Theory*, MacMillan, London, 1970.

33 Cfr. FEIGL, H., *The “Mental” and the “Physical”*, Minneapolis, 1967 / 2ª ed.,

34 Sigo a J. L. Ruiz de la Peña, o.c., pp. 138 y ss.

predecible si domináramos totalmente el funcionamiento del cerebro. Llega incluso a soñar con la posibilidad de crear una máquina, denominada “cerebroscopio”, en la que se reflejase físicamente la situación del cerebro como expresión empírica de cualquier estado mental. Por tanto, y esto es lo central de esta teoría, para Feigl es equivalente la experiencia interior que cada sujeto tiene de un estado mental y la visión objetiva que el científico u observador externo tiene del estado cerebral correspondiente. Se trataría, sin más, de dos caras de la misma realidad.

Feigl es consciente de que con esta afirmación está borrando la barrera entre lo subjetivo y lo intersubjetivo, y acepta cruzar esa barrera, porque considera que “lo privado es susceptible de una descripción pública” (intersubjetiva). Pero esta tesis está muy lejos de resultar evidente, puesto que, como hemos dicho, la experiencia interior de cada sujeto, los llamados *qualia*, difícilmente pueden reducirse y considerarse equivalentes a su expresión cerebral externa (como tampoco a su expresión o disposición conductual, como veíamos en el conductismo).

La afirmación central de la TI consiste en defender que los fenómenos mentales son idénticos a estados neurológicos del sistema nervioso central. Un ejemplo que utilizan mucho estos autores: el dolor es numéricamente idéntico a disparos de las fibras-c del cerebro. Y es importante recalcar que la identidad de esta frase hay que entenderla en sentido estricto. No se trata de afirmar sólo que dolor y disparos de fibras-c son realidades contiguas, esto es, que se suceden de modo paralelo. No, se

trata de afirmar la identidad estricta. Es la misma identidad que existe en frases como “El lucero matutino es el lucero vespertino” (Venus), “El agua es H₂O”, “Los genes son segmentos de moléculas de ADN”, o “El calor es energía cinética media”.

Insistiendo en este punto, la TI no afirma sólo que ambas partes de la igualdad signifiquen lo mismo, sino que son lo mismo. Así, se intenta reducir de este modo la Psicología a la Neurofisiología, llevando de fondo este intento la idea de una futura unificación de la ciencia.

Las críticas más importantes a este modo de entender las cosas han sido las siguientes:

a) Aplicando la distinción que hace Frege entre denotar y significar, tenemos que advertir que las expresiones anteriores (por ej.: “El lucero matutino es el lucero vespertino”) aunque tienen el mismo denotatum, en este caso el planeta Venus, no tienen el mismo contenido significativo (es decir, el modo con que cada expresión presenta el denotatum). Cada uno de los dos términos de la supuesta igualdad hacen referencia a dos niveles distintos de la realidad: el fenoménico (el acceso introspectivo y cualitativo) y el neurofisiológico (objetivo y científico), que difícilmente podemos considerar totalmente idénticos. Es posible que en ciertas frases que hemos señalado más arriba puedan ser aceptadas en su profundidad, por ej., el referido a los genes. Pero no es tan aceptable el referido a Venus, y menos aún la identidad entre dolor y disparos de fibras-c. Estas dificultades hicieron que la TI fuera abando-

nada, para plantear la alternativa del eliminativismo³⁵, consistente en eliminar, dentro de la propuesta identitaria de la TI, la primera parte, esto es, los estados mentales, reduciéndolos a meras descripciones de los estados cerebrales correspondientes.

- b) La segunda dificultad se refiere a lo que se denomina el problema de la realizabilidad variable. Es decir, la plasticidad del cerebro es tal, que no se descarta que un mismo estado cerebral permita diversos estados mentales; y al revés, un mismo estado mental puede estar representado o realizado por diversos estados cerebrales. En este punto hay dos tipos de problemas: uno práctico y concreto: el estado actual de la neurofisiología, que no sería capaz de mostrar la identidad caso a caso de un estado mental con su correspondiente y único estado cerebral; y otro teórico: es distinto el soporte cerebral de un estado mental y su función dentro de su realización conductual. Esta es la línea que seguirá el funcionalismo para superar a la TI.
- c) Y la tercera dificultad está relacionada con la hipótesis reduccionista que propone la TI, presente en la tercera tesis de Feigl. Difícilmente se podrá admitir que todo se reduce a lo físico, como pretende la TI. A las tesis reduccionistas hay que replicar que es necesario distinguir entre dos niveles distintos: es cierto que lo físico

es la condición de posibilidad de lo biológico y de lo mental; pero no es admisible, por no demostrable, que, producida la emergencia de lo biológico y de lo mental a partir de lo físico, estos niveles nuevos y superiores se reduzcan al anterior, y no tengan configuración y leyes de funcionamiento distintas y autónomas. Las leyes de la biología son autónomas de la física, así como las de la Psicología lo son respecto a la biología y a la física.

7.2. El dualismo interaccionista de K. Popper y de J. Eccles³⁶

Ambos autores coinciden en su postura dualista, aunque entre ambos existen diferencias muy significativas, que han llevado a algunos autores a considerar la postura de Popper no tanto como dualista sino como *emergentista*³⁷. El resultado del diálogo entre los dos autores fue su libro conjunto, *El yo y su cerebro*³⁸, compuesto por una primera parte filosófica, firmada por Popper, una segunda, de corte científico, firmada por Eccles (premio Nobel de medicina, y una de las máximas autoridades en neurofisiología), y una tercera de diálogo entre ambos, donde presentan sus opiniones sobre toda la temática cercana al tema mente-cuerpo, y donde se advierten las diferencias existentes entre ambos en temas centrales.

Para entender la postura de Popper, tenemos que hacer referencia a su teoría de los tres mundos, propuesta por pri-

35 Cfr. RABOSI, E., o.c., pp. 31 y ss.

36 Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., o.c., pp. 174-199; CANDELA, J.A./CAÑON, C./HORTAL, A., o.c., pp. 33-44.

37 Cfr. CANDELA, J.A./CAÑON, C./HORTAL, A., o.c., pp. 51-55.

38 Barcelona, Labor, 1980.

mera vez en su artículo "Epistemología sin sujeto cognoscente"³⁹. Frente al fisicalismo, que concibe la realidad como un mundo material cerrado y configurado por leyes determinísticas, que para Popper constituye lo que denomina el Mundo 1, el filósofo austríaco defiende la existencia también del Mundo 2 y del Mundo 3. El Mundo 1 está formado por el conjunto de entidades físicas y biológicas existentes previamente y al margen de la acción humana. Pero el universo en el que estamos no está compuesto sólo por realidades físicas naturales, sino que también estamos rodeados de productos culturales creados por el ser humano. Es el Mundo 3. La conclusión es, por tanto, que si existe el Mundo 3, tan real como el Mundo 1, como lo prueban la realidad de las herramientas, las teorías matemáticas, filosóficas, estéticas, etc., tiene que existir el Mundo 2, la mente humana, que ha sido el sujeto del Mundo.

Tras demostrar la existencia de la mente, del Mundo 2, Popper se dedica a demostrar las insuficiencias de la teoría de la identidad, por su fisicalismo cerrado. Esta teoría, según Popper, se refuta a sí misma al pretender, por un lado, basarse en razonamientos lógicos, y negar, por otro, realidad a las leyes de la lógica (parte del Mundo 3). Además, para el fisicalista, como vimos, las leyes lógicas existen sólo como estados o disposiciones *cerebrales* (Mundo 1). Pero Popper piensa que el que se pueda impugnar la validez de un razonamiento, o se pueda descubrir el error de cálculo de una computadora, implica que, al margen de los procesos cerebrales movilizados en el

razonamiento o de los mecanismos físicos que efectuaron el cálculo errado en la computadora, hay una entidad abstracta (las leyes de la lógica, que operan denunciando el error), que es, pues, práctica y eficaz, que no está encarnada (esto es, no pertenecen al Mundo 1), pero que ejerce efectos causales sobre el Mundo 1 (acusando, por ejemplo, la disfunción de la computadora). Estas normas lógicas no son entidades o propiedades físicas, pero repercuten en objetos físicos; son, pues, reales. Por eso que, en opinión de Popper, el materialismo cerrado no podrá nunca formular una teoría *materialista* de la lógica.

Otro aspecto que prueba la inconsistencia de las posturas materialistas es su incompatibilidad con la teoría evolucionista darwiniana, que defiende el salto cualitativo entre lo físico y lo mental. Si homologamos la mente con el cerebro, ignoramos el hecho de la evolución. En ese sentido, Popper defiende que la mente ha emergido (de ahí que, como decíamos, se suela situar también a Popper entre los emergentistas) en el proceso evolutivo, que nos muestra que de la materia inorgánica se ha dado el salto cualitativo a la materia viva, y de ahí a la mente. Claro que con esto la teoría evolucionista no explica cómo es posible este salto, sino que se limita a constatar la emergencia de esta nueva realidad, lo mental. Es evidente, como dice Popper, desde una postura epistemológica modesta, que la ciencia no explica nada, sino que se limita a constatar hechos.

En el modo como entiende el origen de lo mental, a partir de la emergencia desde la vida por complejificación del

39 Publicado en *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974, pp. 106-146.

cerebro, Popper se desmarca de Eccles, quien, llevado por su credo católico (entendido de modo muy conservador, por cierto), defiende el origen de la mente en clave creacionista: el alma es creada directamente por Dios. El problema vendrá a la hora de explicar, como ocurre con todo dualismo, cómo interactúa el alma con el cerebro. Para explicar esto, Eccles elabora una modernización de la teoría cartesiana. Ya no se apela a la glándula pineal, sino a la conjugación e interacción entre grupos de neuronas, que forman unidades abiertas, y grupos de *psiconas*, supuestas unidades con las que estaría configurada la mente o el alma. Como puede verse, estos planteamientos son muy poco plausibles y muy difíciles de aceptar.

7.3. Las posturas intermedias, unitarias o sintéticas.

7.3.1. El funcionalismo⁴⁰

a) *Las tesis centrales del funcionalismo.*

Esta teoría filosófica de lo mental surge para superar tanto el dualismo cartesiano como el conductismo y el monismo fisicalista de la TI. Si el conductismo había imperado durante medio siglo, la TI había sido la teoría más aceptada a continuación, siendo a su vez el funcionalismo la teoría hegemónica desde finales de los sesenta.

La dificultad mayor que advierten en el *dualismo* es la incapacidad de explicar la interacción entre mente y cuerpo.

Al *conductismo* le atribuyen varias insuficiencias: a) el *holismo de lo mental*, es decir, la convicción de los funcionalistas de que, a diferencia de los conductistas, la mente funciona como un sistema complejo dotado de múltiples estados mentales internos interrelacionados entre sí, formando entre ellos un todo sistematizado. Por tanto, la conducta humana no puede explicarse sólo como una mera respuesta mimética y automática a un estímulo externo; b) los estados mentales no están constituidos por disposiciones a la conducta según circunstancias externas, sino que tales disposiciones son sólo un resultado de esos estados mentales. Es decir, los estados mentales causan la conducta. Es decir, la mente humana es una realidad compleja y sistematizada, no reducible a una mera respuesta automática a los estímulos. Es lo que Putnam demuestra con su parábola intuitiva denominada de los *superespartanos*. Es decir, hay muchos momentos en la conducta humana en que un estado mental no se expresa con el esperado estado conductual (uno puede tener dolor de muelas y puede evitar expresarlo, y al revés: no tener dolor de muelas y simular que lo tiene). Por tanto, se da la realidad de lo mental, sin equivaler sin más a meros estados o disposiciones conductuales. Se puede, pues, postular estados mentales con ausencia de su manifestación externa o conductual.

A la TI le achacan la no distinción entre la *base física* cerebral y la *función* que representa un estado mental. Con lo cual

⁴⁰ Cfr. GARCÍA-CARPINTERO, M., "El funcionalismo", en BRONCANO, F. (ed.), *La mente humana*, o.c., pp. 43-76; PUJADAS TORRES, Luis M., *La ascensión y caída de la teoría funcionalista de la mente*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2002; PRIEST, S., o.c., cap. V, pp. 163-181; MARTINEZ-FREIRE, P. F., o.c., caps. 7 y 8, pp. 77 y ss.

Humanidades

no cabría igualar el soporte cerebral con un estado mental, que realiza una función determinada en el conjunto de la conducta. Para explicarlo, J. Fodor trae el ejemplo de dos modos o estrategias de explicar una pieza del motor de un carro. Por ejemplo, el carburador. El teórico de la identidad cree que es suficiente, para explicar qué es un carburador, indicarnos las diferentes partes y materiales con los que está compuesto. En cambio, el funcionalista, sin negar la pertinencia de esa explicación, se fija más en la función que el carburador tiene y realiza en el conjunto del motor. Así, son dos aspectos diferentes y complementarios: una cosa es saber de qué está hecha una cosa, y otra, saber qué función realiza en el conjunto del sistema.

Esta distinción sirve también para advertir el error de las tesis reduccionistas y eliminativistas, que pretenden que todo se reduce a lo físico. Para los funcionalistas, una cosa es el componente material de algo, y otra, su función. Esto, llevado al campo de lo mental, significa que una cosa es el conjunto de las aportaciones que la neurofisiología pueda hacernos sobre los estados cerebrales correspondientes a un estado mental y conductual, y otra muy distinta describir y señalar las características del estado mental correspondiente y su función en el conjunto del proceso conductual.

Los principales autores del funcionalismo son H. Putnam⁴¹, J. Fodor⁴² y David Lewis⁴³. Suele también

distinguirse entre un funcionalismo computacional, atribuido a H. Putnam, y un funcionalismo analítico, defendido por D. Lewis⁴⁴, pero aquí no nos vamos a detener en tales distinciones, sino que me limitaré en presentar los aspectos más fundamentales del funcionalismo en general.

El funcionalismo, por tanto, centra su teoría en la noción clave de *función* y de *descripción funcional*. Una *descripción funcional* consistiría en la descripción de un proceso causal, esto es, indicar cómo una serie de causas o impulsos externos (*inputs*) dan lugar a una serie de respuestas (*outputs*) mediante un cierto tipo de procesos. Sistemas capaces de una descripción semejante son, por ejemplo, una máquina expendedora de billetes, de bebidas, o cualquier otro producto, o una cadena de montaje. El sistema mental puede describirse de modo similar, pudiendo advertirse a través de esta descripción los diferentes estados en los que puede hallarse un sistema, o nuestra mente.

Según esta concepción de la mente y de los estados mentales, la imagen que propone el funcionalismo (sobre todo el computacional, el primer Putnam) es la de la computadora. La diferencia que en ella se da entre el soporte físico (*hardware*) y el programa informático (*software*), sería similar a la que hay entre el cerebro y la mente respectivamente. En esta distinción, se ve claramente que, a diferencia de la TI, una cosa es la necesidad del soporte físico cerebral, y otra que la mente y los estados mentales se reduzcan a estados cerebrales. En con-

41 Cfr. PRIEST, S., o.c., 168-176.

42 Cfr. FODOR, J., *La explicación psicológica*, Madrid, Alianza, 1980 (texto original, 1968).

43 Cfr. PRIEST, S., o.c., pp. 176-181.

44 Cfr. GARCÍA-CARPINTERO, M., o.c., pp. 54 y ss.

secuencia, el funcionalismo prevé que un mismo estado mental pueda estar soportado o posibilitado por soportes físicos o cerebrales muy diversos, como serían los casos hipotéticos de una mente artificial (computadora), una mente humana, o una mente extraterrestre (un marciano, por ejemplo). Lo importante, pues, no es el soporte físico, sino el programa lógico, el sistema mental. Por tanto, cabe suponer que diferentes soportes permitan realizar idénticas funciones mentales: pensar, sentir dolor, tener una creencia, etc.

b) *El funcionalismo y la inteligencia artificial*⁴⁵

El funcionalismo ha dado lugar a la llamada Inteligencia Artificial, empeño en construir artificios inteligentes, con la pretensión que puedan imitar y suplir a las inteligencias humanas. Pero hay que distinguir entre la Inteligencia artificial *débil* y la Inteligencia artificial *fuerte*. La primera considera que una computadora puede simular algunas funciones o estados de la mente humana, y la segunda defiende que se puede llegar a construir programas que sean iguales al pensamiento humano y a los diferentes estados de la mente humana.

Las tesis de la Inteligencia artificial (IA) tuvieron su origen en diferentes teo-

rías y experimentos, pero el que más influyó fue el denominado *Test de Turing*⁴⁶, consistente en imaginar que se construye una computadora digital que interactúa con un ser humano. Si colocando dicha máquina y a un ser humano en dos salas distintas, y ante las respuestas a las preguntas que le envía el ser humano no es capaz de distinguir éste si el que responde es otro ser humano o una máquina, habríamos superado el test de poder construir una inteligencia artificial que simule actuar como una inteligencia humana.

A estas pretensiones de la IA fuerte se le han hecho muchas críticas, orientadas en la línea, en primer lugar, de que una máquina no podrá hacer más que aquello para lo que le programe un ser humano, por lo cual, no podrá nunca superar a su programador; otra línea crítica se orienta en la dirección de que las capacidades de la mente humana no se reducen a las que pueden reproducirse por una máquina digital⁴⁷, sino que actúa muchas veces acortando el razonamiento, los algoritmos, y de este modo habría siempre aspectos de la mente humana que no podrían ser computarizados⁴⁸ (esta línea de reflexión estaría avalada por los avances de la teoría *conexionista* del cerebro, que muestran que el cerebro no funciona siempre al estilo

45 Cfr. ROSS ANDERSON, A. (ed.), *Controversia sobre mentes y máquinas*, Barcelona, Tusquets, 1984; TURING, A.M./PUTNAM, H./DAVIDSON, D., *Mentes y máquinas*, Madrid, Tecnos, 1985; SEARLE, John, *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid, Cátedra, 1985; GARDNES, H., *La nueva ciencia de la mente*, o.c., cap. 6; MARTÍNEZ-FREIRE, P. F., o.c., cap. 8, pp. 99 y ss.

46 Cfr. TURING, A. M., "¿Puede pensar una máquina?", en TURING, A.M./PUTNAM, H./DAVIDSON, D., o.c., pp. 15-60. Este trabajo apareció, con el título "Computing Machinery and Intelligence", en la revista *Mind*, 59 (1950), n° 236.

47 Véanse las críticas de Hubert DREYFUS y Joseph WEIZENBAUM: cfr. MARTÍNEZ-FREIRE, P. F., o.c., pp. 105-112.

48 Cfr. PENROSE, R., L., *La nueva mente del emperador*, Madrid, Mondadori, 1991.

de un sistema digital, sino también en conexiones paralelas, más complejas y difíciles de explicar); otra línea crítica afirma que la computadora, por más compleja y perfecta que se haga, es una abstracción que no puede asemejarse a la mente humana, en la medida en que no tiene sentidos para conectar e interactuar con el ambiente para recibir información y responder a los estímulos externos; así, la computadora es una mente abstracta, que sólo realiza actos supuestamente inteligentes porque el ser humano la programa para eso.

Las críticas que han dado más que hablar, y que han sido objeto de réplicas y contrarréplicas, son las que ha realizado el filósofo de Harvard John Searle⁴⁹. La objeción más seria al programa de la IA la realiza Searle con su llamado experimento de la *habitación china*. Imaginemos que, realizando el test de Turing, hemos construido una computadora tan perfecta que enviándole todo tipo de preguntas en chino las responde perfectamente, de tal modo que la computadora se comporta *como si supiera chino*. Para los defensores de la IA fuerte, ésta sería una prueba como para decir que esa computadora es capaz de hablar chino, y superaría el test de Turing.

En cambio, para Searle, este experimento no demuestra que la máquina sabe hablar chino, sino que simplemente está programada para actuar *como si supiera chino*. La diferencia no es trivial, sino fundamental, porque en el lenguaje hay que diferenciar, señala Searle, entre la dimensión *sintáctica* y la dimensión *semán-*

tica (además de la *pragmática*). Las computadoras tendrían dimensión *sintáctica*, pero no dimensión *semántica*, es decir, no saben ni son *conscientes* de lo que están haciendo. Esa es la diferencia radical entre, por ejemplo, un robot que está construido para aparcar a la primera un coche, y un ser humano que lo hace de forma deficiente. Pero si el robot le gana en precisión técnica, el ser humano sabe lo que está haciendo, y el robot no. Incluso, en escritos posteriores, Searle ha sido consciente de que había sido demasiado generoso con la computadora atribuyéndole la dimensión sintáctica. Pero la sintaxis, y demás dimensiones del lenguaje, sólo existen cuando hay una mente humana. Por tanto, la sintaxis con la que está construida la programación de una computadora, está sólo en la mente humana no en la máquina. Para mostrar esto, Searle pone el ejemplo de dos jóvenes que se ponen de acuerdo, para transmitirse un mensaje (por ej., si está o no el profesor en clase) conviniendo en que si una ventana de clase está abierta, significaría que el profesor no está, y si está la ventana cerrada, significaría que sí está. Sería absurdo que alguien dijera que la ventana habla y que es capaz de decir “sí” (está cerrada) y “no” (está abierta). Los objetos materiales (al igual que una computadora) son meras apoyaturas (significante) donde las mentes humanas sitúan sus mensajes y significados.

El argumento de la habitación china ha tenido muchas críticas y contestaciones, a las que Searle ha ido contestando y contraargumentando⁵⁰. Pero no nos

49 Cfr. SEARLE, J., *Mentes, cerebros y máquinas*, o.c.; Id., *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2000.

50 Cfr. LIZ, Manuel, *Perspectivas actuales en filosofía de la mente*, Tenerife, Gobierno de Canarias, 2001, caps. 5° (J. Searle) y 6° (Patricia y Paul Churchland).

vamos a detener aquí en esta larga polémica. La síntesis de la polémica nos indica que ante el problema de la IA fuerte se sitúan sobre todo dos posturas: la de los reduccionistas, y la de los que consideran elemento diferenciador de la mente humana la consciencia y la posesión de la dimensión semántica. Se pregunta Searle por qué habrá gente que esté dispuesta a aceptar que si una máquina actúa *como si* fuera consciente o hablara chino, significa que *es igual a ser consciente* y a hablar chino. Y la conclusión es que todavía hay muchos críticos que no acaban de superar el prejuicio subyacente en la postura conductista, consistente en adoptar en el tema de lo mental una postura extrínseca de observación externa de la conducta (es decir, la postura de la tercera persona), sin aceptar que la conciencia es el elemento clave y diferenciador de la mente humana (enfoque de primera persona).

c) *Insuficiencias o limitaciones del funcionalismo*

No cabe duda de que el gran mérito del funcionalismo consistió en superar claramente las insuficiencias del conductismo y de la TI. Frente al conductismo, advirtió la objetividad de lo mental, con su teoría del holismo de lo mental, por la que se acepta que dentro de lo mental se dan diferentes estados mentales que interactúan entre sí. Y frente a la TI, no reduce los estados mentales a estados cerebrales, sino que distingue entre la base física cerebral (que está en diferentes estados) y la función de los diferentes estados mentales. Así, como ya dijimos, la función mental de abrir una puerta la pueden realizar sujetos contruidos con elementos materia-

les diferentes: un ser humano, un robot, o un extraterrestre. En principio, podemos decir que los tres tienen el mismo programa inteligente, que les capacita para abrir la puerta, pero su base física no es la misma (neuronas, circuitos electrónicos, y la materia de que podamos imaginar estén compuestos los cerebros de los extraterrestres).

Pero la dificultad con la que se encuentran los funcionalistas consiste en explicar el modo como interactúa el programa (*software*) sobre la base física (*hardware*) para realizar sus funciones. A la hora de resolver la dificultad, los funcionalistas se dividen en dos posturas: a) los funcionalistas “de primer orden” (Lewis, sobre todo), y b) los “de segundo orden” (Putnam y la mayoría de los funcionalistas).

- a) Para el funcionalista “de primer orden”, la función depende de las características físicas o químicas de la realidad material en la que se apoya. Pero esta respuesta, que tiene la ventaja de ser más científica y verificable (en la medida en que no habría conflicto entre la tesis de la eficacia causal de la mente y la tesis de la completitud causal del mundo físico), le acerca de tal modo a la TI que no vemos cómo se diferencia de ella.
- b) El funcionalista “de segundo orden”, en cambio, considera que un estado mental es múltiplemente realizable, en la medida en que puede realizarse a través de diversos apoyos materiales. Por lo tanto, no puede darse una relación biunívoca entre una función y una única base material. Así, los estados mentales son autónomos de su base física. De este modo, como ya señalamos en su momento,

Humanidades

este funcionalismo “de segundo orden” contiene argumentos eficientes para defender la autonomía de la Psicología (caracterizada con propiedades de segundo orden, sobre las propiedades de primer orden o físicas). Pero este tipo de funcionalismo tiene la misma dificultad que el dualismo a la hora de explicar la eficacia causal de lo mental sobre lo físico. Imaginemos dos individuos que tienen el mismo estado mental (ver un objeto ante ellos que les interesa atrapar) pero tienen diferentes estados cerebrales. Según el funcionalista “de segundo orden”, los dos realizarían la misma conducta, puesto que tienen el mismo estado mental, pero el sentido común pone en entredicho tal conclusión.

Una segunda dificultad del funcionalismo, común al conductismo y a la TI, está en que no sabe responder al problema denominado de “espectro invertido”, que se da como caso ejemplar en el defecto denominado daltonismo. Aquí no se da correlación entre función y realidad física extrínseca. Pueden estar dos sujetos con el mismo estado mental (ver rojo), pero, si los estados mentales están funcionalmente caracterizados, los dos individuos están en distinto estado mental (están ante realidades físicas distintas).

Y la tercera dificultad consiste en no saber dar cuenta de la conciencia, esto es, de las experiencias in-

ternas de la mente, que coincide con el denominado problema de los *qualia*. Como veíamos con Searle, el funcionalismo no se ha desmarcado suficientemente en este punto de la óptica de tercera persona del conductismo y de la TI.

El gran problema del funcionalismo está en que, atrapado por la atrayente metáfora de las computadoras, ha caído en el error de pensar que el nivel de la programación (*software*) está totalmente aislado, separado y es indiferente a cualquier base material (*hardware*) en el que se apoya. Ahí está su error y las dificultades que siempre tendrá para explicar la eficacia causal de un programa sobre su base física. Y de hecho, podemos decir que cae en un dualismo larvado. Las dificultades del funcionalismo las pretenden superar las teorías emergentistas, como vamos a ver.

7.3.2. Los emergentismos

Las posturas emergentistas son muy plurales, y no siempre defienden posturas similares. Pero lo que tienen en común es que sí importa, a diferencia de los funcionalistas, la referencia a nuestro cerebro, esto es, a la base física de lo mental. En esta denominación de emergentismo se sitúan tanto M. Bunge, como J. Searle, en cierta medida K. Popper, y otros autores menos conocidos, como los españoles J.L. Pinillos⁵¹ y J. Monserrat⁵². Lo central del *emergentismo*, consiste en afirmar que la

51 Cfr. PINILLOS, J. L., *La mente humana*, Madrid, Salvat, 1969 (Madrid, Temas de Hoy, 1991).

52 Cfr. MONSERRAT, J., *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, Madrid, UPCO, 1987; Id., *La percepción visual. La arquitectura del psiquismo desde el enfoque de la percepción visual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

mente ha emergido o surgido de la evolución del cerebro. Por tanto, el cerebro sí importa a la hora de tener un concepto de lo mental. Así, para esta postura, la mente es el sistema o la estructura específica con la que está configurado nuestro cerebro, fruto del proceso de evolución biológica como ha sido formado. Ahora bien, el problema de esta teoría es que se puede defender esto y no coincidir después en qué idea se tenga de esa estructura mental, y con la ontología o antropología que se tenga de fondo.

Así, considero que se puede ser emergentista y al mismo tiempo defender la TI, el dualismo o una postura sintética o unitarista del ser humano. Todo esto condicionado a la suposición de que el emergentismo, en su sentido más estricto, no implica más que afirmar que la mente es un fruto de la evolución del cerebro. Veámoslo:

- a) Emergentismo coincidente con la TI: el cerebro humano habría evolucionado de especies animales anteriores, y es lo que le habría capacitado para las específicas propiedades que posee. Pero la mente y los estados mentales se reducirán a estados cerebrales.
- b) Emergentismo dualista (es el de Popper): la mente es resultado de la evolución y complejificación del cerebro, pero la mente sería distinta y funcionaría al margen de lo cerebral (Mundo 2), interactuando con él de la forma que fuera.

- c) Emergentismo unitarista o sistemista: la mente es el sistema o estructura específica emergida en la evolución, y esa especial estructuración o complejidad de lo cerebral es lo que le permite a la mente humana poseer sus especiales características, y interactuar sobre la base neuronal del cerebro para dirigir la conducta.

En realidad, esta tercera acepción es la que se suele denominar propiamente *emergentismo*. Pero esta pluralidad de posibilidades es quizás una consecuencia de la gran ambigüedad que tiene la palabra *emergentismo*, como indica P. Laín Entralgo⁵³. Para Laín, si consultamos un diccionario de español, *emerger* es la acción de salir a la superficie (por ej., un submarino) una realidad que estaba oculta. Pero en esta emergencia, la realidad oculta no experimenta ningún cambio. Ahora bien, no es esto lo que quiere decir la teoría emergentista, puesto que en el proceso evolutivo lo que emerge, el cerebro, sí que experimenta novedad: se trata de un nuevo cerebro, una nueva estructura de lo cerebral, a la que denominamos "mente". Por tanto, lo central en el emergentismo que estamos considerando es la distinción entre el *sistema* y las *partes* del cerebro.

Vamos a presentar lo central de las posturas del emergentismo de M. Bunge y de J. Searle.

53 Cfr. *Nuestro cuerpo. Teoría actual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988; y *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

a) El monismo emergentista de M. Bunge⁵⁴

Para entender la postura de Bunge hay que comenzar por su noción de *sistema*, que define como una entidad compleja, compuesta por varios componentes que se relacionan entre sí de modo que se comportan como una totalidad unitaria y no como un mero agregado desordenado de partes. Se dan multitud de sistemas, cada uno de los cuales tienen sus propias cualidades: fisiosistemas, quimiosistemas, biosistemas, psicosisistemas, sociosistemas, etc.

Cada sistema tiene dos tipos de propiedades: resultantes y emergentes. Propiedades resultantes son las propiedades de las partes del sistema, y las emergentes son las del sistema en su globalidad. Para que un sistema sea tal, tiene que tener al menos, como es fácil suponer, una propiedad emergente.

Aplicado esto al cerebro, Bunge entiende que funciona como un sistema. Ahora bien, para entender esto de modo adecuado, Bunge diferencia entre tres modos de entender el funcionamiento del cerebro:

- a) *neuronomismo*: el cerebro es un conglomerado de neuronas, por lo que para estudiar su funcionamiento basta con saber el funcionamiento de las neuronas;
- b) *holismo*: el cerebro funciona siempre y para todas sus funciones como un conjunto inseparable;
- c) *sistemismo*: el cerebro tiene diferentes funciones, unas propias de partes del sistema total (neuronas o subsistemas cerebrales) y otras, del conjunto total del

sistema. Esta es la postura defendida por Bunge, entendiendo por *mente* al sistema total del cerebro, que debido a su complejidad posee las específicas cualidades que advertimos en una mente humana, entre las que destaca su prodigiosa *plasticidad*.

Así, la mente es el sistema cerebral, que no coincide con el mero funcionamiento físico del cerebro, como definen de la TI, y que posee tal complejidad que, dada su plasticidad, puede reprogramarse (recursividad) y ser consciente de sí mismo.

Pero para Bunge la mente no es de naturaleza espiritual, ni la entiende al margen de la realidad física del cerebro. De ahí que su teoría la denomina *monismo emergentista*, porque se trata de defender un *monismo de sustancias* y un *dualismo de propiedades*. Es decir, es un *monismo de sustancias*, porque, según él, no hay más realidad que lo material; y *dualismo de propiedades*, puesto que el cerebro tiene propiedades físicas, pero también mentales, las propias del sistema en su totalidad. La mente es sólo una propiedad del cerebro (del sistema cerebral).

El planteamiento de Bunge es de gran interés, al plantear la interesante *teoría sistemista* del cerebro, pero lo que no resulta tan convincente es su concepción materialista de la realidad. Así, Popper le achaca la incompatibilidad entre su monismo materialista y la aceptación de la teoría evolutiva. Como vimos en su crítica a la TI, para Popper, si la teoría de la evolución la tomamos en serio, tenemos que aceptar saltos cualitativos en

⁵⁴ Cfr. Bunge, M., *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*, Oxford, 1980 (trad. El problema mente-cerebro, Madrid, Tecnos); Id., *Epistemología*, Barcelona, 1980; Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías*, o.c., pp. 156-173.

ella, de tal modo que de lo físico llegamos, tras la complejización de lo químico y biológico, a lo mental. Y aunque no sepamos definir la esencia de lo mental, sí parece que esta complejización de la realidad nos induce a superar el materialismo y a defender un mundo más abierto que el concebido por el materialismo. Además, la concepción humanista de la antropología que defiende Bunge parece también que no se compagina muy bien con su materialismo cerrado, con su idea de lo material reducida a lo simplemente físico (fisicalismo).

d) El emergentismo de J. Searle ⁵⁵

Searle no se define explícitamente como *emergentista*, aunque su postura es sin duda en este apartado donde mejor se sitúa. En su crítica al funcionalismo, ya veíamos cómo le achaca no dar importancia a la base cerebral en la que se apoyan la mente y los estados mentales. Así, Searle considera que se da una estrecha relación entre los estados mentales y la base cerebral.

Para defender su postura, elabora una serie de afirmaciones o postulados de los que voy a entresacar los más fundamentales⁵⁶.

- 1) Los cerebros *causan* las mentes, en el sentido de que la mente y los estados mentales son el resultado de la actividad cerebral.
- 2) *Causar* las mentes o los estados mentales no hay que entenderlo en un sentido dualista, como si fueran dos

realidades diferentes: la mente (como causa) y el efecto (como una realidad ontológicamente distinta). Decir que el cerebro es la causa de la mente es semejante a decir, por ejemplo, que la solidez de la superficie de madera de mi mesa es causada por la naturaleza de la madera (por la constitución física propia de la madera).

- 3) Así, las mentes no son realidades independientes del cerebro, sino resultado de su propia constitución. Por tanto, se puede mantener la noción funcional de los estados mentales y de la mente, pero unido a la realidad física del funcionamiento del cerebro.
- 4) Searle considera que las características más importantes de la mente son la consciencia, la subjetividad, la libertad, etc., rasgos que sólo son accesibles desde una mirada introspectiva. Por tanto, entiende que hay que superar el planteamiento conductista y cientista de tercera persona, y aceptar como necesario el enfoque introspectivo de primera persona.

Entiendo que esta postura es similar a la de Bunge, pero le falta quizás referirse explícitamente a cómo entiende la realidad de lo mental (en término de *sistema*), y cómo, en consecuencia, cabe explicarse la relación entre el sistema y las partes. La noción de sistema tiene la ventaja de hacer plausible la no identidad entre lo mental y la base neuronal del cerebro, aunque su relación es necesaria.

⁵⁵ Cfr. SEARLE, John, *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid, Cátedra, 1985; Id., *El misterio de la consciencia*, Barcelona, Paidós, 2000; Id., *Mente, lenguaje y sociedad*, Madrid, Alianza, 2001.

⁵⁶ Cfr. SEARLE, J., *Mentes, cerebros y ciencia*, o.c., p. 45.

7.3.3. El estructurismo dinámico de P. Laín Entralgo⁵⁷

P. Laín Entralgo, basándose en la filosofía de Zubiri y en los avances de las ciencias antropológicas, en especial la neurofisiología, denomina a su postura *estructurismo*, muy cercana al *emergentismo*. Se desmarca tanto de los dualismos como de los monismos fisicalistas por las razones que se han dicho en su momento, a través de otros autores. Considera también que el emergentismo tiene un nombre inadecuado para indicar los contenidos de lo que esta postura quiere defender, ya que emerger es sinónimo de salir a la luz algo que estaba oculto pero completamente constituido. Y el emergentismo hace referencia a la conformación de una realidad nueva (el complejo cerebro humano, y la mente, como *estructura dinámica de la realidad humana*) en un momento determinado del proceso evolutivo.

Tampoco le parece adecuado el concepto de *brotar* que usa a veces su maestro Zubiri para ese mismo fenómeno de emerger, porque brotar también es sinónimo de saltar el agua de una fuente, pero sin que suponga que en ese brotar el agua surja como una realidad nueva, sino como el momento de aparecer a la superficie tras estar antes oculta. Por eso, Laín considera que el concepto más adecuado sería el de *constitucionismo*. En el momento en que se da ese salto cualitativo, mutacional, tanto en el origen de cada ser humano, como en la con-

formación de un cerebro nuevo, se constituye *ex novo* una realidad nueva (aunque no de la nada). Así, podríamos definir a esta postura como *constitucionismo estructurista*, o como *estructurismo dinámico*, haciéndose referencia con estos dos términos a los dos momentos de la idea que se tiene de la mente: el dinámico (constitucionismo) y el estructural (estructurismo).

Esta teoría se configura sobre varias afirmaciones o ideas centrales⁵⁸:

- a) Todo lo que hay está constituido por *sustantividades*, o realidades sustantivas, esto es, conjunto de notas que forman estructuras con suficiencia entitativa para existir. Cada estructura tiene notas adventicias y notas esenciales (constitutivas y constitucionales).
- b) La realidad es dinámica, está dando de sí de modo constitutivo, no consecutivo. Así, se dan diversos dinamismos, denominados dinamismos de variación, alteración o alteridad, mismidad, suidad y socialidad o convivencia.
- c) Dentro de las *sustantividades* vivas, el dinamismo de la *mismidad* hace que cada ser vivo sea un *autos*, en la medida en que posee un centro que controla y orienta su propia realidad; es decir, está dado a sí mismo, encargado de su propia supervivencia. Pero, por evolución, ese dinamismo no sólo genera otros seres vivos iguales, sino que en el dar de sí está la

⁵⁷ Además de los dos libros citados más arriba, en nota 53, Laín ha expresado su postura en otros libros como *Alma, cuerpo, persona* (1995), *Idea del hombre* (1996), y *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1999.

⁵⁸ Cfr. LAÍN, Pedro, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, o.c., pp 29-67; y 135 y ss.; Id., "El problema alma-cuerpo en el pensamiento actual", en MORA, Francisco (ed.), *El problema cerebro-mente*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 17-35.

posibilidad (por mutación) de generar otras especies.

d) El modo como se producen esas mutaciones es a través de constituirse nuevas estructuras esenciales que configuran realidades nuevas (especies nuevas). Así, la propia realidad material viva da de sí realidades más complejamente estructuradas, hasta llegar a la especie humana.

e) El proceso evolutivo da de sí (aunque no *por sí*), por *elevación*, la especie humana. Este salto es tan cualitativamente diferente que Zubiri entiende que en él la materia viva da *desde sí*, pero no *por sí*, esa elevación. El que hace que desde la materia viva se produzca la elevación hasta lo humano es el *cosmos*, como la super-sustantividad que tiene el poder de hacer que la realidad ejercite y actualice sus potencialidades (la estructura es más que la suma de las partes, las notas, por lo que tiene un poder sobre ellas). Ahora bien, el cosmos nos lleva a la pregunta sobre el fundamento o esencia de sí, lo que nos plantea ya una pregunta metafísica y teológica. Pero no es el momento de profundizar en esa cuestión.

f) La sustantividad humana es entendida por Zubiri y por Laín como una única sustantividad o sistema único de notas, configurada por dos subsistemas, el *soma* u organismo y la *psique*, cada una de las cuales está constituida por su correspondiente conjunto de notas, pero que no forman una sustantividad autosuficiente, sino que la única sustantividad es la que constituye el conjunto total de cada ser humano.

g) Por tanto, la psique es definida por Zubiri y por Laín como la *estructura dinámica de la realidad humana*. Así, esa nueva estructuración de lo humano (configurado por dos subestructuras o dos subsistemas) es la que le constituye como una realidad diferente, dotada con *habitudes* diferentes y específicas de su especie. Por tanto, la realidad humana está dotada con la *habitud de la intelección*, una *intelección sentiente*, que le vierte constitutivamente a la realidad, pero no le aparta de su base sentiente, animal.

h) En definitiva, el concepto de *mente* equivale en Laín y en Zubiri al de una estructura, o sistema, dinámica. Lo específico de la realidad humana es su nueva estructuración o sistematización, no tanto en el nivel cerebral (que también), sino en el conjunto de su realidad. El problema está en especificar qué sea esa estructura o sistema. Por de pronto, no es una realidad con existencia independiente de la materialidad de lo corpóreo, pero sí de una naturaleza distinta de lo material. Laín utiliza para entenderlo el ejemplo de un conjunto matemático. El *tres* de un conjunto de tres manzanas no es una manzana más, ni es de la naturaleza de las manzanas. Pero no es sin más una realidad abstracta como en el conjunto matemático, sino que, al igual que afirmaba Bunge, todo sistema, para ser considerado como tal, tiene que tener al menos una propiedad emergente nueva. En la postura de Zubiri y de Laín, esa idea es mostrada al indicar que la estructura posee un *plus* (un poder) sobre las notas.

Referido al tema de la mente o psique, la estructura o sistema psicorgánico nos permite comprender que las operaciones y cualidades de lo mental no se reducen a las de la base física del cuerpo o del cerebro, con lo que nos situamos más allá de los monismos materialistas o fisicalistas. Pero tampoco nos situamos en una postura similar al dualismo sustancialista, puesto que la estructura es siempre una estructura de las notas concretas, aunque no se reduce a ellas.

i) Por tanto, esta realidad tan compleja pero tan real es lo que parece ser lo mental, la psique, o como la queramos llamar. Así, la psique es un componente de lo humano, pero no autosuficiente, esto es, no es una sustantividad, sino un subsistema del sistema total que es cada ser humano. De ahí que no podamos aplicar a esta realidad la condición de ser inmortal, al estilo de Platón. Pero sí es suficiente como para apoyar en ella todas las tesis sobre la dignidad humana (ética y religiosa) que han defendido siempre los diferentes humanismos. De ahí que esta postura, al igual que los emergentismos, podrían servir de base *óptica* a la dimensión *funcional* que quiere indicarse cuando se afirma que el ser humano tiene "alma". Aunque tanto Zubiri como Laín indican que no utilizan esa palabra en su teoría por lo cargada que está de semántica dualista y religiosa.

7.3.4. El neo-hilemorfismo

También hay quien hoy en día considera válido el hilemorfismo de Aristóteles

y de Santo Tomás. Esta postura se da entre quienes siguen considerando válidos los planteamientos escolásticos medievales, como ocurre entre algunos ámbitos católicos conservadores. En algunos casos, se apoyan en afirmaciones de algunos funcionalistas (como Putnam) que consideran que su noción formal de lo mental (programa sintáctico de computadora) es bastante similar al de *forma* aristotélica.

No cabe duda de que los planteamientos hilemorfistas son los más cercanos, dentro de las diferentes teorías de la historia de la filosofía, a las tesis actuales más válidas e interesantes de la actualidad, que hemos situado en el apartado sintético o unificador. El hilemorfismo se situó entre el materialismo reduccionista y el dualismo, pero se trata de una concepción metafísica ya superada y poco válida para constituir una filosofía que dialogue fructíferamente con la ciencia actual. Es lo que consideran tanto Zubiri como Laín. Para éstos, la idea de materia y de sustancia en la que está anclado el hilemorfismo, estaría superada por una metafísica y antropología apoyada en las categorías de materia y sustantividad, tal y como las entiende X. Zubiri.

En efecto, en la relación que se da en el hilemorfismo entre materia y forma, la materia actúa como realidad pasiva ante la acción configuradora de la forma. En cambio, para Zubiri y la ciencia física, la materia es constitutivamente activa, no pasiva. Además, la relación entre acto y potencia del hilemorfismo está también entendida como una relación demasiado cerrada, advirtiéndose en cambio que la realidad, más que estar orientada a su

acto, está abierta a múltiples potencialidades y posibilidades.

Además, la filosofía aristotélica está anclada en la categoría de *sustancia* (*hypokeimenon*), propia de un dualismo ontológico, que habría sido superado por la categoría zubiriana de *sustantividad*, en la que la esencia no es una realidad misteriosa que se sitúa debajo de los accidentes, como soporte y apoyo de los mismos, sino en el conjunto de notas esenciales (constitucionales y constitutivas) que conforman y constituyen el fundamento, o esencia, de cada cosa real. De este modo, tendríamos que concluir que la filosofía hilemórfica, a pesar de tener elementos muy sugerentes, tendríamos que considerarla hoy día como fundamentalmente superada.

8. ¿Hacia una convergencia de tradiciones en la actual filosofía de la mente?

Como puede verse, la reflexión sobre lo mental o psíquico ha experimentado en las últimas décadas un intenso y profundo replanteamiento, en el que se han ido dando múltiples y variadas posturas, renovando casi las mismas posiciones que se habían defendido en momentos anteriores de la historia de la filosofía desde los griegos.

Aunque, como decíamos al principio, al hablar hoy en día de *filosofía de la mente*, o de *nueva filosofía de la mente*, se suele considerar sólo las diversas posturas aparecidas dentro de la filosofía de ámbito anglosajón, a raíz de la superación del conductismo y la aparición de las ciencias cognitivas, entre los años cincuenta y setenta del siglo pasado, creemos sin embargo que sería una limitación reducirnos a ese ámbito y no situar

esta problemática tan interesante tanto dentro de la tradición filosófica de siglos anteriores, como también dentro de las propuestas y teorías sobre la mente dentro de lo que los anglosajones denominan tradición *continental*.

De hecho, si analizamos a fondo la historia de esta nueva filosofía de la mente y se tienen también en cuenta los nuevos centros de interés teóricos que hoy día ocupan a los filósofos de la actual filosofía de la mente, advertiremos, como vamos a indicar a continuación, que a medida que se va avanzando en la definición de lo mental, dentro de las polémicas entre las diversas teorías, advertimos que se vuelven a recuperar antiguas posturas y conceptos que se creían superados y obsoletos.

La dificultades que las teorías iniciales sobre lo mental han ido encontrando en al empeño de validar sus planteamientos, les ha ido advirtiendo de algunas graves insuficiencias en sus enfoques teóricos. Esas deficiencias creo que han sido las siguientes:

- a) La negativa a enfocar el tema de lo mental desde la vertiente *introspectiva* o enfoque de primera persona. De ahí sus problemas a la hora de resolver el problema de los qualia o en las pretensiones de validez del proyecto de la IA fuerte (olvido o minusvaloración de la dimensión *semántica* del lenguaje).
- b) La reivindicación de lo *corpóreo* en las teorías mentalistas, tanto para reivindicar la importancia de lo cerebral frente al funcionalismo, como también dentro del funcionalismo a la hora de explicar la interacción entre el *programa* (*software*) y la *base material* (*hardware*). Un funcionalismo

extremo llevaría a una concepción idealista y solipsista de la realidad. Así, la IA, en su empeño por asemejarse a la inteligencia humana, parte del engaño de idear una especie de cerebro (programa y base material) que se sitúa aislado del mundo real, tanto en los estímulos que recibe (*inputs*) como en sus reacciones de respuesta (*outputs*).

c) En la recuperación de la corporalidad hay que situar también el creciente interés que en las investigaciones de la actual filosofía de la mente tiene la reflexión sobre los *sentimientos*. Es un síntoma de que la concepción tradicional de la mente se reducía a considerarla reducida al ámbito de la *racionalidad pura*. Hoy día se habla tanto de “inteligencias múltiples” (H. Gardner)⁵⁹, como de “inteligencia emocional” (Goldman)⁶⁰, y de advertir la importancia de lo emocional sobre la racionalidad (A. Damasio)⁶¹. Tradicionalmente se consideraba que lo emocional era el ámbito de lo irracional, campo distinto y al margen de lo racional. Hoy día se va siendo consciente, por un lado, de la enorme riqueza y complejidad de lo emotivo, así como, por otro, de la estrecha relación entre lo racional y lo emocional, e incluso de la centralidad de lo emocional como base de lo ra-

cional. Según Damasio, lo emotivo es el sistema que la vida humana tiene, como restos de su pasado animal, de tomar rápidas decisiones, previas y más seguras que las racionales. Lo racional vendría después, para completar desde la consciencia el trabajo de desbroce previo que ya habría realizado, apoyado en la seguridad de lo instintivo, la estructura emocional que nos constituye por nuestra base biológica⁶². Vemos, pues, que la realidad de lo mental nos conecta con la compleja realidad unitaria que constituye al ser humano.

d) Y por último, en las disputas entre la perspectiva de la tercer persona, queriendo dar cuenta de lo mental desde la postura del observador externo (propia de la tradición anglosajona) y de la primera, con la centralidad del enfoque introspectivo (propia de la tradición continental, y también de J. Searle), va cobrando hoy día fuerza la perspectiva denominada de *segunda persona* (Antoni Gomila)⁶³. Esta perspectiva nueva, quizás habría que denominarla *comunitarista o social* (segunda persona del plural), abre horizontes insospechados y valiosísimos en el acercamiento al problema de lo mental. Supone una concepción di-

59 Cfr. GARDNER, H., *Inteligencias múltiples*, Barcelona, Paidós, 1985.

60 Cfr. GOLEMAN, Daniel, *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996.

61 Cfr. DAMASIO, A. R., *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 1996.

62 Cfr. BRONCANO, F., “Las emociones: territorios intermedios en la mente”, y MOYA, C. J., “Emociones, racionalidad y responsabilidad”, ambos en MARTÍNEZ-FREIRE, P. F. (ed.), *Filosofía actual de la mente*, Málaga, Universidad de Málaga (Rev. Contrastes), 2001, pp. 217-240 y 241-255, respect.

63 Cfr. GOMILA, A., “La perspectiva de segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad”, en MARTÍNEZ-FREIRE, P. F. (ed.), *Filosofía actual de la mente*, Málaga, Universidad de Málaga (Contrastes), 2001, pp. 65-86.

ferente del ser humano, y la apertura a estrategias diferentes a la hora de estudiar los rasgos de la mente humana. Ya no habría que investigar al individuo aislado, sino dentro de actividades grupales, que son donde se advierten en su más honda realidad la esencia de la actividad mental. La adopción de esta nueva perspectiva no invalida las dos posturas anteriores, que siguen siendo necesarias, pero se ven obligadas a reorientarse desde la nueva perspectiva de que hablamos.

En definitiva, estos temas, tan centrales dentro de la tradición filosófica continental (importancia de lo corpóreo, de la introspección, de la dimensión social del ser humano), están siendo objeto de reflexión y de recuperación por parte de la filosofía de la mente anglosajona, como consecuencia de las propias insuficiencias de las diversas teorías, advertidas tanto por la crítica interna como por filósofos de corte continental⁶⁴.

9. Filosofía de la mente y modelos antropológicos

Podría terminar aquí mis reflexiones, pero considero fundamental hacer referencia a la estrecha relación existente entre las diferentes teorías sobre la mente y el modelo antropológico que se halla en su base o trasfondo. A pesar de esta realidad tan evidente, no siempre se explicita esta relación, ni tampoco se tiene en cuenta. Y sin embargo, hacer explícita esta relación aclara muchas cosas y sitúa la reflexión en su punto adecuado. Esto es importante de cara a es-

tablecer la relación existente entre una teoría de la mente y sus consecuencias éticas, antropológicas y sociológicas.

Cada teoría de lo mental conlleva, de modo implícito o explícito, una idea determinada del ser humano. Lo curioso es que en la nueva filosofía de la mente parece que se habla de lo mental al margen de una concepción unitaria de lo humano. Como si eso no se tuviera en cuenta, y, por tanto, como si no se tuviera que dilucidar una concepción de persona consecuente con la idea de lo mental. Y junto con una idea de ser humano, un modelo de sociedad y unas reflexiones éticas consecuentes a cerca de la dignidad humana.

Ya dijimos que en el contexto de la historia del problema, si nos remontamos a las culturas prefilosóficas (homérica y bíblica, sobre todo ésta), el tema del *alma*, la afirmación de que el ser humano tiene alma, surge precisamente dentro del empeño de dotar de dignidad ética, ontológica y religiosa al ser humano. A este empeño le llamábamos *dimensión funcional* del alma. Se dice que el ser humano tiene alma para indicar que posee un valor superior al conjunto de las realidades mundanas, lo que le hace a su vez imagen de Dios. A la hora de dar cuenta de qué entendemos por *alma*, esto es, al pretender dilucidar su dimensión *óptica*, se irán produciendo múltiples teorías y posibilidades. Así, el apoyo de las pretensiones éticas y humanistas tendrá que buscarse entre las diferentes teorías de lo mental que permitan implementar tales enfoques humanistas. En cambio, uno tiene la impre-

64 Cfr. MARTÍNEZ-FREIRE, P. F. (ed), *Filosofía actual de la mente*, Suplemento 6 (2001) de Contrastes (Málaga), 2001.

sión de que en el trasfondo de las diversas posturas sobre la filosofía de la mente de base anglosajona, se da una concepción fundamentalmente mecanicista y reduccionista del ser humano. Se ve al ser humano como una máquina más o menos compleja, de la que interesa sólo descubrir su compleja estructura y funcionamiento. Pero parece que se olvida, y se deja de lado, la pregunta sobre su sentido, valor y dignidad.

En ese sentido, no se ve cómo pueden compaginarse las pretensiones de preeminencia ética del ser humano con teorías de lo mental como el conductismo y los diversos monismos fisicalistas, en la medida en que reducen al ser humano a una mera máquina física no diferente de los demás animales, a no ser que se sitúe tal diferencia en una complejidad meramente cuantitativa.

Y en relación al dualismo, por otro lado, lo que parece evidente es, al lado de la dificultad que supone defender la naturaleza independiente de lo espiritual y su interacción con lo corporal, la cons-

ciencia de que no se necesita ser dualista para asegurar la diferencia ontológica y ética del ser humano. Se puede ser humanista sin necesidad de defender la dualidad sustantiva del ser humano, puesto que el dualismo, como hemos visto, resulta hoy día muy difícil de sostener y de compaginar con los planteamientos científicos y filosóficos más actuales y convincentes.

De ahí que resulten más adecuados y aceptables los planteamientos intermedios o sintéticos, aunque necesitados de reorientar y completar desde los nuevos avances sobre los sentimientos y la radical condición interpersonal y social del ser humano. Como vemos, pues, la filosofía de lo mental tiene que situarse de modo imprescindible dentro una visión completa del ser humano, que no olvide tampoco su esencial condición social y política. La filosofía de lo mental no puede, en definitiva, cultivarse y entenderse al margen de un correcto modelo antropológico que le sirva de fundamento y apoyo adecuado.