

PABLO QUINTANILLA, editor

ENSAYOS DE METAFILOSOFÍA

Capítulo 11



**FONDO
EDITORIAL**

Ensayos de Metafilosofía

© Pablo Quintanilla, editor

Primera edición, marzo de 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN: 978-9972-42-884-5

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-03068

Impreso en el Perú — Printed in Peru

El rol de la filosofía en la psicología y la neurociencia

Ricardo A. Braun

Universidad de Lima

La pregunta por la naturaleza de la actividad filosófica ha tenido diversas respuestas; quizás en eso radica lo que caracteriza y hace valiosa nuestra disciplina. Eso mismo nos recuerda Bertrand Russell cuando sostiene que el valor de la filosofía no lo hallamos en las respuestas, sino en los problemas que plantea¹. Entre filósofos nos podemos entretener suponiendo varias concepciones acerca de la filosofía, bajo el riesgo de terminar en discusiones fútiles. Por ello, mi interés en esta pregunta parte de mi experiencia profesional trabajando en una facultad de psicología. Me he preguntado: ¿en qué consistía lo que hacía yo como filósofo adscrito a una facultad de psicología? Al trabajar con estudiantes y profesionales de la psicología, ¿tenía algo que ofrecer la filosofía —sus temas y sus métodos— a la psicología, algo que fuera tomado en serio, particularmente en cuestiones de psicología? Lo siguiente es el resultado de la reflexión a partir de estas preguntas.

El análisis conceptual ha sido una tarea tradicional de la filosofía y ha sido particularmente enfatizada desde los inicios de la denominada filosofía analítica. Por lo tanto, sería relevante explorar su uso en uno de los problemas clásicos: el problema mente-cerebro. Este problema cobra interés en nuestros días porque se encuentra en las intersecciones entre filosofía y ciencia y entre filosofía y psicología.

En este trabajo intento demostrar el rol y la importancia del análisis conceptual filosófico para las investigaciones de neurociencia y psicología. Podría argumentarse que esta tarea es superflua o inerte, y que finalmente no tiene ningún efecto sobre esas disciplinas. Sin embargo, el progreso de la ciencia ha ocurrido frecuentemente por

¹ Cf. Russell, B., *Los problemas de la filosofía*, Bogotá: Labor, 1995.

la resolución de algunos rompecabezas conceptuales, lo cual ha significado, por un lado, articular diversos conceptos, y por otro, resolver las confusiones conceptuales vía la eliminación de conceptos ambiguos, inoperantes o innecesarios. Es verdad que los científicos pueden resolver por cuenta propia los problemas conceptuales de su disciplina; empero, la metodología del análisis conceptual en la que son entrenados los filósofos puede permitir ver con más claridad algunos problemas, especialmente aquellos que están en las fronteras de sus propias disciplinas, gracias a la tradicional búsqueda totalizadora de la empresa filosófica.

Dada la posibilidad de confusión de métodos y preguntas entre la filosofía y estas ciencias, se buscará distinguir las preguntas conceptuales de las empíricas. En los casos de la neurociencia y de la psicología, existen preguntas empíricas que deben ser resueltas por estas disciplinas. Es tarea de la neurociencia, por ejemplo, explicar las condiciones neurales que permiten la función perceptiva, cognitiva y volitiva. Se confirmarán las teorías explicativas de esas funciones por medio de investigaciones experimentales. Pero existen preguntas conceptuales —como por ejemplo, el concepto de lo mental, del *yo*, de la memoria, del pensamiento, etc.—, y su relación con otros conceptos —como la relación entre lo psicológico y lo neural, entre lo mental y lo conductual—; cuestiones todas que podrían ser mejor abordadas por la filosofía.

En la descripción de las diferencias entre los dos enfoques —conceptual y empírico—, particularmente ejemplificado en la ciencia cognitiva, mostraré la interacción de la filosofía —sus métodos y presuposiciones— con la neurociencia y la psicología.

Empezaré presentando algunos aspectos de la metodología filosófica relevante al análisis que presento. En segundo lugar, presentaré el rol de la filosofía contemporánea que pueda ser atractivo para la psicología científica y profesional. He escogido el tema del reduccionismo y eliminativismo porque, entre otros, tiene repercusiones en el modo de entender y normar la psicología como ciencia. En tercer lugar, abordo la función de la filosofía en ciencia cognitiva y, utilizando dos experimentos mentales, discuto la temática del individualismo y luego, el problema de la semántica en la inteligencia artificial. Finalmente, presento algunas discusiones actuales de la neurofilosofía, disciplina joven que se podrá relacionar con aspectos de la psicología científica y la ciencia cognitiva. No pretendo demostrar una tesis novedosa, sino solo mostrar cómo en nuestros días la filosofía puede tener un rol respetable dentro de la psicología.

Metodología filosófica

Dado que el tema de este trabajo es la metafilosofía, conviene recordar cuáles son algunos de los típicos métodos filosóficos asociados a nuestro quehacer. Ahora utilizaré dos: el análisis conceptual y el experimento mental.

Como se ha discutido ampliamente la metodología tradicional del análisis conceptual, me limitaré a señalar algunas características de otro método muy común entre los filósofos, particularmente los de orientación analítica, los experimentos mentales o *Gedankenexperimente*.

Los experimentos mentales en filosofía son abundantes y aun cuando tienen sus detractores, la discusión de algunos problemas filosóficos está motivada por las reacciones a estos experimentos. Fueron concebidos como una metodología conceptual por Ernst Mach. Los experimentos mentales no son patrimonio exclusivo de la filosofía; de ahí que encontramos ejemplos en otras áreas, particularmente en Física, como en la caída de los cuerpos de Galileo, el gato de Schrödinger, el experimento Einstein-Podolsky-Rosen o EPR y el ascensor de la relatividad general, entre muchos más. Sin embargo, dado que la filosofía, por su naturaleza, explora lo concebible — sus posibilidades y limitaciones conceptuales—, los experimentos mentales impulsan a pensar acerca de la naturaleza de las cosas y su comportamiento. Mach sostenía que, sin apartarse de lo estrictamente empírico, los experimentos mentales utilizan «conocimiento instintivo», que a su vez ha tenido origen en la experiencia².

Los críticos de los experimentos mentales, encabezados por P. Duhem, sostienen que éstos no pueden sustituir a los verdaderos experimentos, puesto que en el fondo se parte de suposiciones *a priori* que bien podrían estar en contradicción con posteriores datos empíricos. Más aun, como los experimentos mentales suelen apelar a nuestras intuiciones, éstas podrían resultar menos que fiables.

Sin embargo, los experimentos mentales no son ocurrencias fuera de toda posibilidad empírica. Al contrario, desde un punto de vista epistémico, podríamos señalar que los experimentos mentales son de alguna manera empíricos, puesto que utilizamos material que tenemos en la memoria y que fue obtenido de la experiencia. Por más que sean acciones imaginarias, no parten puramente de un *a priori*, sino que la

² Cf. Mach, E., *The Science of Mechanics*, La Salle: Open Court, 1960, p. 34. Para una versión contemporánea, cf. Norton, J., «Why Thought Experiments do not Transcend Empiricism», en: Hitchcock, C. (ed.), *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, Oxford: Blackwell, 2004.

imaginación nos ayuda a ver cómo funcionaría el experimento si la situación fuera dada en el mundo real³.

El peso que se le ha dado a esta forma de teorizar en la historia de la ciencia nos proporciona alguna evidencia de su plausible utilidad en la discusión conceptual. En su ensayo «Una función para los experimentos mentales»⁴, Thomas Kuhn sostenía que un experimento mental bien concebido podía provocar una crisis o al menos crear una anomalía en el seno de una teoría reinante y, en consecuencia, contribuir a un cambio paradigmático. Según Kuhn, los experimentos mentales de Galileo forzaron a los aristotélicos a distinguir los conceptos de promedio y velocidad instantánea⁵. Por ello, los experimentos mentales pueden enseñarnos algo nuevo del mundo —aun cuando no tengamos los datos empíricos—, ayudándonos a reconceptualizar el mundo de mejor manera.

Los experimentos mentales no nos podrían revelar las respuestas acerca de las propiedades de algo, pero al menos nos proporcionan un primer escalón para entender lo que queremos decir con un concepto, como por ejemplo, cuando queremos hablar de «inteligencia», «atención», o «conciencia»⁶. Un concepto puede ser revisado continuamente, solo que con estos experimentos se puede tener un esbozo de trabajo. Por otro lado, sin embargo, los experimentos mentales juegan un rol en la generación y eliminación de hipótesis; en este sentido, cumplen un papel normativo en la manera como se deben pensar algunos asuntos.

En la filosofía de la mente ha habido varios experimentos mentales de este tipo, pero quiero concentrarme en discutir dos que han tenido mucha influencia: «el cuarto chino» de Searle y los *Doppelgänger* de Putnam. Estos los presentaré en el contexto adecuado más adelante.

El futuro y valor de la filosofía en el estudio de la mente

Tanto filósofos como no filósofos suelen preguntarse si el trabajo filosófico tiene realmente alguna significación en el progreso del conocimiento de las diversas disciplinas. Dos preguntas surgen entonces: ¿cuál es la función que la filosofía

³ No todos comparten esta convicción; cf. Brown, J.R., «Why Thought Experiments Transcend Empiricism», en: Hitchcock, C. (ed.), *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, donde se argumenta que los experimentos mentales producen conocimiento *a priori*.

⁴ Cf. Kuhn, T., «A Function for Thought Experiments», en: Kuhn, T., *The Essential Tension*, Chicago: University of Chicago Press, 1977.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 24.

⁶ Cf. Flanagan, O., *Consciousness reconsidered*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.

desempeña en una disciplina? y ¿cuál es el propósito que la filosofía tiene en el contexto de las investigaciones académicas de la disciplina?

Existe una actitud adversa a la filosofía que se traduce en considerar a la filosofía como actividad suntuaria, superflua, o peor, inútil. La filósofa norteamericana Martha Nussbaum resume esta actitud así:

Se nos representa como flojos y oscuros: cuando no nos escapamos de tareas significativas, producimos trabajos que no interesan a nadie salvo uno a otro, y en la mayoría de veces, ni siquiera uno a otro. Las revistas académicas son vistas como depósitos sin valor de productos sin inspiración fruto de la lucha por la permanencia en la carrera docente, la vida intelectual como una vida mecanizada... Se diría que sostener a tales oscuros personajes irresponsables es un desperdicio de los fondos públicos y privados⁷.

Esta caricatura con que se presenta a la filosofía se debe, en parte, al desconocimiento de la conexión entre la filosofía y las diferentes disciplinas en la resolución de problemas teóricos y a la aparente indiferencia que suele tener la actividad filosófica con la vida práctica de las ciencias al dedicarse a temas que no tienen impacto sobre los problemas de las ciencias. Por otro lado, hay un desconocimiento de los temas que preocupan hoy en día a la filosofía profesional y que podrían tener una repercusión en la reflexión teórica, y también práctica de las disciplinas científicas, particularmente la psicología, a la que la filosofía continúa estrechamente ligada por los temas comunes.

Comentando sobre la relación de la filosofía y la biología, Daniel Dennett sostiene que:

Los científicos algunas veces se engañan a sí mismos pensando que las ideas filosóficas solo son, y en el mejor de los casos, decoraciones o comentarios que acompañan a los triunfos sólidos y objetivos de la ciencia, y que ellos mismos son inmunes a las confusiones que los filósofos dedican toda su vida a disolver. Pero no hay tal cosa como una ciencia filosóficamente independiente; solo hay ciencia cuya carga filosófica se lleva a bordo sin ser examinada⁸.

En una carta dirigida a los miembros de la incipiente Asociación Americana de Psicología (APA) en 1899, Charles Bliss exhortaba a sus colegas a no formar una división en la asociación para tener una sección dedicada al estudio de temas filosóficos. Por más que veía como importante la discusión de estos temas, la separación de filósofos en

⁷ Nussbaum, M., *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, LXIX, 2, p. 144.

⁸ Dennet, D., *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*, New York: Simon & Schuster, 1995, p. 21.

otra sección empobrecería la comprensión de los problemas centrales de la psicología. Argumentando por la unidad de la psicología y filosofía, sostenía:

Nuestros mejores psicólogos están entre los mejor filósofos, y su exclusión siquiera de una parte de las reuniones de la Asociación sería una grave pérdida. Y al mismo tiempo la mayor necesidad de la psicología en el presente es más de una sólida filosofía, y la mayor necesidad de la filosofía es más de una sólida psicología. Se debiera desear una unión más cercana que una separación posterior⁹.

La historia de la psicología en el siglo XX, sin embargo, no ha seguido tal deseo, al punto que en la mayoría de casos, los departamentos de psicología y filosofía de las grandes universidades se han encontrado separados por temas e intereses.

Podríamos preguntarnos si existen razones para considerar importante la filosofía en la psicología contemporánea. Bunge y Ardila sostienen que:

...lo sepan o no, les guste o no, los psicólogos se basan en y utilizan una cantidad de ideas filosóficas, sobre todo ideas acerca de la naturaleza de la mente y la ciencia. Todo psicólogo, por tanto, no solo es un científico o un terapeuta, sino un filósofo aficionado, en general *malgre lui*¹⁰.

La mayoría de estudiantes de psicología no requiere cursos específicos de filosofía de la psicología o filosofía de la mente para obtener el título correspondiente. Y lo mismo se aplica a los psicólogos profesionales: el estudio de la filosofía no constituye un requisito para el ejercicio de la profesión. Sin embargo, si la tesis de Bunge y Ardila es cierta, ¿podríamos afirmar que la filosofía de la psicología es relevante para la psicología profesional?

Considero que en vez de asumir que tácitamente los psicólogos utilizan categorías y conceptos filosóficos, debiéramos orientar el trabajo de los psicólogos profesionales a utilizar algunas de las herramientas tradicionales de la filosofía —particularmente lógica y análisis conceptual— en la resolución de algunos problemas centrales de la psicología teórica. Recordemos que el progreso en la ciencia ha ocurrido frecuentemente por la resolución de algunos rompecabezas conceptuales, esto es, por un lado, articular diversos conceptos, y por otro, resolver las confusiones conceptuales vía la eliminación de conceptos ambiguos, inoperantes o innecesarios. La física aristotélica unía los conceptos de velocidad instantánea con velocidad promedio y, como demostró Galileo, creaba paradojas y contradicciones. En la mecánica de Newton se necesitaba resolver la noción popular de peso en una de fuerza y masa. Es verdad

⁹ Bliss, C., «Proposed Changes in the American Psychological Association», en: *Psychological Review*, 6, pp. 237-238.

¹⁰ Bunge, M. y R. Ardila, *Filosofía de la Psicología*, Barcelona: Ariel, 1987, p. 20.

que los científicos pueden resolver por cuenta propia los problemas conceptuales de su disciplina, sin embargo, las habilidades analíticas en las que son entrenados los filósofos pueden permitir ver con más claridad algunos problemas, particularmente aquellos que están en las fronteras de sus propias disciplinas, por la tradicional búsqueda totalizadora de la empresa filosófica.

En el caso de la psicología, hay una diferencia con las demás ciencias en su relación con la filosofía. Los problemas conceptuales de la psicología están tan emparentados con la llamada «psicología popular» (en la literatura anglosajona, *folk psychology*) que los problemas conceptuales que han ocupado a los filósofos por siglos son muy parecidos a los temas de interés para la psicología teórica. De hecho, como algunos sostienen, la mayoría de los problemas de la psicología teórica actual podrían ser inteligibles a muchos filósofos que vivieron mucho antes de la aparición de la psicología científica. Tómese como ejemplo el problema de la representación mental en el debate actual. Este problema no sería del todo ajeno a filósofos que abordaron el tema de las representaciones mentales como Descartes, Locke o Hume. Aun cuando los viejos problemas tienen nueva forma, el problema sigue siendo el mismo. Hoy por ejemplo nos preguntamos si las representaciones mentales tienen referentes reales, si las representaciones mentales pueden tener valores de verdad, si las representaciones mentales constituyen un lenguaje sintácticamente manipulable, si las representaciones mentales tienen un rol causal en la conducta, si los lenguajes naturales constituyen los sistemas de las representaciones mentales. Este acercamiento a los problemas de la psicología no ha sucedido en otras disciplinas como la física o la biología.

Reduccionismo y eliminativismo

Siguiendo la metodología de la llamada «navaja de Ockam», muchos filósofos abrazan el reduccionismo metodológico como receta para una economía ontológica y limpieza conceptual. El reduccionismo en lo mental se refiere a la necesidad de traducir, reemplazar o eliminar el lenguaje y metodología de la psicología popular hacia un lenguaje neurofisiológico, como un primer paso, para eventualmente reducirlo a un lenguaje de las ciencias físicas. En cierto sentido, el conductismo lógico —la traducción del lenguaje mentalista en lenguaje conductual— fue una estrategia claramente reduccionista de principios del siglo XX y tuvo una clara influencia en el desarrollo de la psicología científica en sus inicios.

Pero la forma radical de reduccionismo es el eliminativismo, que aboga por la desaparición del lenguaje de la psicología popular —y también de la científica de nuestros

días—, por el lenguaje neurológico. Los eliminativistas más conocidos en la filosofía contemporánea son Paul M. y Patricia S. Churchland. Para los Churchland, la psicología popular ofrece un terriblemente inadecuado programa para la investigación, explicación y predicción del comportamiento humano y la vida mental. Por ello, vislumbran una eventual eliminación tanto del lenguaje como de la ontología acompañante de la psicología popular en vista del progreso de las neurociencias. Dice P.M. Churchland:

La psicología popular no es parte de esta creciente síntesis. Sus categorías intencionales se erigen magníficamente solitarias, sin ninguna perspectiva de reducción en un corpus más extenso... La impotencia explicativa de la psicología popular y su largo estancamiento nos inspira poca fe en que sus categorías podrán encontrarse claramente reflejadas en el marco conceptual de la neurociencia. Al contrario, se nos recuerda cómo la alquimia debe haber parecido con el comienzo de la química elemental, cómo la cosmología Aristotélica cuando empezaba a articularse la mecánica clásica, o cómo la concepción vitalista de la vida, cuando tomaba cuerpo la química orgánica¹¹.

El pronóstico para la psicología tal como la conocemos es sombrío según P.M. Churchland:

A la larga, en la ciencia, en los laboratorios, dejaremos de usar ese vocabulario de creencias y deseos. Podemos seguir usándolo en el mercado y en la mesa del comedor¹².

La psicología en nuestros días enfrenta un dilema normativo acerca de la manera como debe generar sus explicaciones. O bien mantener sus explicaciones utilizando el aparato conceptual proveniente de nuestra psicología popular aprendida en casa, o desechar todo ese lenguaje, generalmente culpado como vago, impreciso y equívoco, y abrazar finalmente el lenguaje proporcionado por la neurofisiología. Es curioso mencionar que los estudiantes de psicología con los que he podido conversar encuentran una situación por momentos esquizofrénica puesto que, por un lado, aprenden bases neurofisiológicas de la conducta mental en cursos de neuropsicología, padeciendo la exigencia casi médica del aprendizaje de la fisiología cerebral, para luego encontrar un casi nula incorporación de ese vocabulario en los demás cursos de su formación profesional. Esta situación me hace pensar en la necesidad de que los estudiantes y profesionales deban confrontar el problema del eliminativismo en su disciplina.

¹¹ Churchland, P.M., «Eliminative materialism and the propositional attitudes», en: Rosental, D. (ed.), *The nature of mind*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 604.

¹² Churchland, P.M., «Neural Networks and Commonsense», en: Baumgartner, P. y S. Payr (eds), *Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive*, 1995, p. 42.

Sin embargo, la oferta y pronóstico eliminativistas dista mucho de haberse hecho realidad. Parte de la razón para que no se cumpla el pronóstico es que el lenguaje psicológico sigue siendo esencial en nuestras explicaciones, tanto en la psicología cotidiana como la científica. No se da esto por una incapacidad de ver el mundo en forma material ni por impedimentos técnicos, sino más bien porque el lenguaje no-reduccionista permite explicar mejor nuestra complicada vida mental, incluyendo nuestra racionalidad y nuestra conciencia. Querer reducir estas dos realidades a explicaciones neurológicas y de ahí a las físicas sería equivalente a pedir a un economista que explique el flujo de capitales o la inflación o el nivel de empleo con una teoría basada en la física de partículas. Como dicen Wilson y Keil, haciendo eco de las diferencias en los objetivos y profundidad de una explicación: «tu explicación de por qué llegaste tarde a la casa para comer y la prueba matemática de un teorema tienen poco en común»¹³.

Los siguientes años nos dejarán ver cuál será el estatus que seguirá teniendo la llamada psicología popular frente a la psicología neurológica. Todo hace pensar que las posiciones reduccionistas y eliminativistas continuarán dentro de la filosofía de la mente futura, pero tendrán que elaborar nuevas propuestas porque las actuales no parecen superar el escollo tal como lo presenta Fodor:

Aun si pudiéramos prescindir de ella [la psicología popular] en principio, esto no sería ningún argumento para prescindir de ella... Lo que es relevante es si vale la pena defender su eliminación de hecho. Y aquí la situación es absolutamente clara. No tenemos ninguna idea de cómo explicarnos nosotros a nosotros mismos, a excepción de un vocabulario que está saturado con psicología de la creencia y deseo. Uno está tentando a usar un argumento trascendental: lo que Kant dijo a Hume acerca de los objetos físicos, funciona *mutatis mutandis*, para las actitudes proposicionales; no las podemos dejar ir porque no sabemos cómo¹⁴.

¹³ Wilson, R. y F. Keil, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1999, p. 140.

¹⁴ Fodor, J., «Fodor's guide to mental representations», en: *Mind*, XCIV (1985), pp. 77-110.

Ciencia cognitiva

No discutiré aquí el dominio y división del trabajo en la ciencia cognitiva que constituye un problema en sí mismo. Solo quiero presentar el posible rol que ha tenido y se espera tenga la filosofía en la llamada «nueva ciencia de la mente»¹⁵.

Como sabemos, la ciencia cognitiva es un esfuerzo conjunto de varias disciplinas para dar respuesta a preguntas, algunas milenarias, acerca del funcionamiento de lo mental, particularmente el conocimiento, su adquisición, almacenamiento y uso en la actividad inteligente. Las cinco disciplinas que son generalmente reconocidas como claves en la ciencia cognitiva son la psicología, la filosofía, la computación, la lingüística y la neurociencia. El origen de la ciencia cognitiva se encuentra en el rechazo del modelo conductista y la aceptación de la metáfora de la computadora, promovida por el modelo cognitivo. Independientemente de las posiciones acerca de la inteligencia artificial, que son resultado del modelo computacional, la ciencia cognitiva lo asume como punto de partida.

Unas breves líneas sobre el rol de la filosofía en la ciencia cognitiva. Como se sabe, la filosofía es una disciplina que estudia los fundamentos de las cosas. En ese sentido, no solo puede ayudar a establecer las bases en las que se construye el conocimiento, sino además puede hacer un seguimiento de la justificación del conocimiento conforme se crea. Los filósofos pueden ayudar a los científicos a clarificar el objeto de estudio, la normatividad de los métodos y las relaciones entre las diferentes teorías de la ciencia y teorías científicas. De acuerdo a algunos filósofos que participan en las ciencias cognitivas, son tres las áreas fundamentales en las que aportan su particular habilidad: definición del trabajo, del objeto de estudio y de la metodología (filosofía de la ciencia); análisis de las estructuras y entidades postuladas por la ciencia cognitiva y su relación con los conceptos ordinarios y el mundo físico (ontología); y reflexión acerca de las interrelaciones entre las representaciones y cómo las personas las organizan y usan para generar conocimiento (epistemología)¹⁶.

Las posiciones acerca del rol de la filosofía son a veces antagónicas, desde aquellos que consideran que su presencia es valiosa y aquellos que la consideran no solo superflua sino un estorbo. Por ejemplo, para P.S. Churchland, la función de la filosofía está relacionada con su tradicional búsqueda de síntesis y su capacidad para hacer preguntas que pocos harían o tienen el tiempo para hacer¹⁷. En una línea más mode-

¹⁵ Cf. Gardner, H., *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*, New York: Basic Books, 1985.

¹⁶ Cf. Baker-Ward, L., «Philosophy: Foundations of Cognitive Science», en: Stillings, N. y otros (eds.), *Cognitive Science: An Introduction*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1987.

¹⁷ Cf. Churchland, P.M., «Neural Networks and Commonsense».

rada, hay quienes le asignan un rol temporal en la aclaración conceptual, hasta que la ciencia cognitiva pueda caminar por sí misma¹⁸. En el extremo más hostil, para científicos como Wilensky, los filósofos solo lanzan aventurados pronósticos que rara vez se cumplen, como cuando H. Dreyfus sostenía que nunca una computadora lo podría vencer en ajedrez¹⁹, solo para ser vencido por una poco tiempo después. Por ello, no habría que hacer mucho caso a lo que los filósofos dicen²⁰.

Sin embargo, presentaré dos experimentos mentales que, usando un método preferido por algunos filósofos, han ayudado a discutir algunos temas centrales en la ciencia cognitiva; uno referido al individualismo —el problema de los gemelos o *Doppelgänger*— y otro referido al problema de la semántica en la inteligencia artificial —la parábola de «el cuarto chino».

Individualismo y la psicología

El individualismo en la psicología y en la ciencia cognitiva es una visión que ocupa mucho de la discusión filosófica contemporánea acerca de la psicología, puesto que tiene diversas implicancias en la naturalización de la intencionalidad, la autonomía de la psicología, la superveniencia de lo mental sobre lo físico, la naturaleza de la causación mental, la viabilidad de la psicología popular y la forma como se concibe las ciencias cognitivas.

El concepto de individualismo aplicado a la psicología se refiere a la manera como los estados mentales deben ser individuados, clasificados o taxonomizados. El individualismo sostiene que los estados mentales son tales que no hay una relación individuativa fundamental entre el que un individuo se encuentre en estos estados y la naturaleza del entorno físico o social del individuo. De acuerdo a esta definición, la forma en que los estados mentales son taxonomizados no está afectada por los factores externos al individuo. Esta tesis también es llamada *solipsismo metodológico*. Por lo tanto, dos sujetos que comparten todas las propiedades físicas intrínsecas deben ser taxonomizados bajo las mismas clases naturales. Para que los estados mentales sean de diferente clase, deben supervenir sobre diferentes propiedades físicas intrínsecas. O sea, la identidad física intrínseca supone identidad psicológica.

Esto significa que para propósitos de la explicación psicológica, la individuación de los estados mentales no presupone nada en particular acerca del mundo externo

¹⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁹ Cf. Dreyfus, H.L., *What computers can't do: The limits of artificial intelligence*, New York: Harper and Row, 1972.

²⁰ Cf. Wilensky, R., «Why play the philosophy game?», en: Baumgartner, P. y S. Payr (eds.), *Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

del individuo que tiene esos estados. Para el individuo que puede ser engañado constantemente por el genio maligno cartesiano, en el fondo, no habría diferencia si el mundo externo no existiera, porque siempre tendría estados mentales que fueran causalmente eficaces —dado que lo que explica el comportamiento de una persona no es cómo es el mundo externo realmente, sino cómo la persona lo *concibe*. Esta forma de concebir la clasificación de los estados mentales tiene mucha repercusión en el desarrollo de las ciencias cognitivas. El individualismo, como vemos, proporciona pautas para la investigación psicológica teórica. Como dice Stich:

Cualquier diferencia entre los organismos que no se manifieste en diferentes estados físicos internos debiera ser ignorada por una teoría psicológica... Los acontecimientos históricos y ambientales serán psicológicamente relevantes en tanto influyan en el estado físico interno presente del organismo²¹.

Una forma de entender el problema del individualismo es apelar a la clasificación de internalismo/externalismo. Los individualistas serían *internalistas* con respecto a los contenidos mentales, considerando que los significados se encuentran dentro de la cabeza. Los no-individualistas, también llamados *externalistas*, afirman que los significados se encuentran en el exterior y no «dentro de la cabeza». Putnam²² diseña un experimento mental conocido como el «experimento de los gemelos o *Doppelgängers*» y nos invita a cuestionar el internalismo. Supongamos que en una Tierra gemela (Tg) existe un sujeto (Óscar₂) que comparte todas las propiedades físicas intrínsecas con otro sujeto (Óscar₁) en nuestra Tierra (T). Como son tierras gemelas, las dos tienen las mismas características fenoménicas, es decir, cuando Óscar₁ y Óscar₂ perciben su entorno, las propiedades fenoménicas son las mismas; en consecuencia, pueden tener las mismas representaciones de lo externo. Sin embargo, hay un detalle; como sabemos, el agua en T es H₂O, pero en Tg el agua es más bien XYZ. Como se dijo, las propiedades fenoménicas son idénticas: el agua de T y el agua de Tg comparten sus propiedades perceptibles, pero su fórmula química es distinta. Según Putnam, y en contra del individualismo, por más que Óscar₁ y Óscar₂ tengan las mismas propiedades físicas intrínsecas, el contenido (significado semántico) y la referencia de las palabras y proposiciones no dependen de lo que está «dentro de la cabeza», sino más bien «fuera de ella». Cuando Óscar₁ usa la palabra «agua», se estará refiriendo a H₂O y no a XYZ. Óscar₁ puede desconocer el contenido químico del agua, pero de acuerdo al

²¹ Cf. Stich, Stephen, *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1983.

²² Cf. Putnam, H., «Psychological Predicates», en Putnam, H., *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers II*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1975.

externalismo, eso no le previene que cuando usa el término «agua» se esté refiriendo a H_2O . Si hubiese señalado a XYZ y dicho «eso es agua», hubiese dicho entonces algo *falso* con relación al contenido referido. De forma similar, si Óscar₂ usa el término «agua», se estaría refiriendo correctamente a XYZ y no a H_2O .

Las ciencias cognitivas trabajan bajo el paradigma informativo de la psicología y conciben por lo tanto que toda información es representable y, en consecuencia, manipulable a nivel cerebral. Una posición como el individualismo establece restricciones taxonómicas. Entonces, en la taxonomía utilizada en las ciencias cognitivas, los individualistas considerarían que es innecesario tomar en cuenta el entorno al momento de clasificar las clases naturales psicológicas. Los estados mentales, como dicen algunos, están «en la cabeza» y no «fuera de ella». En consecuencia, los valores de verdad o falsedad en el significado de las cosas no requieren ser independiente de lo que está «fuera o dentro de la cabeza», como por contraste sostienen sus adversarios.

Las restricciones de las que estamos hablando son referidas a la categorización de los estados y procesos mentales en la explicación psicológica. El individualismo especifica un conjunto de condiciones necesarias mínimas para las explicaciones adecuadas. Por ejemplo, con respecto a los contenidos, los individualistas consideran que lo que está fuera de la mente de la persona es irrelevante para la psicología. Independientemente de cómo es el mundo en comparación con la forma como es representado por el individuo, la psicología debe categorizar los contenidos tal como los representa el individuo y no por las relaciones del sujeto con el mundo externo. Lo que importa es cómo el sujeto representa el mundo, no cómo el mundo en realidad es. Como respuesta al experimento mental de los *Doppelgängers*, los individualistas sostendrán que lo que importa es cómo los *Doppelgängers* hayan representado del agua —que es líquida, que es medio azul, que hace lagos y ríos, etc. El saber si es H_2O o XYZ no influye en su psicología particular. La psicología del individualista se centra y culmina en lo interno.

Puesto que para la explicación científica los roles causales son imprescindibles, el individualista sostiene que solo los estados internos físicos —estados cerebrales presumiblemente— podrían tener un rol explicativo, inclusive entre los *inputs* y *outputs* periféricos. Los externalistas, por su lado, sostienen que para la ciencia cognitiva, los aspectos externos son decisivos en la elaboración de las representaciones internas —particularmente las representaciones que involucran la sensación y la percepción—, puesto que tienen un rol imprescindible en la información sobre el entorno: tendría que haber un isomorfismo funcional entre un aspecto del ambiente y el proceso que el cerebro elabora de éste, de lo contrario no nos explicaríamos conductas adaptativas a entornos desconocidos. Por otro lado, es parte de la ciencia

cognitiva el estudio de la competencia lingüística semántica. Si el externalismo es correcto, entonces los significados de las palabras usadas por un hablante dependerán, al menos parcialmente, de sus relaciones con el ambiente físico y social. En ese sentido, la tesis de Putnam sería reivindicada y el conocimiento semántico del hablante rebasaría el estudio de los estados físicos intrínsecos. En efecto, para saber lo que alguien quiere decir, no debemos solo mirar dentro del cerebro, sino tendríamos que ver el tipo de comunidad en la que vive, cuáles son las interacciones sociales y también las cosas físicas con las que interactúa.

Lo interesante que resulta la discusión internalismo/externalismo en nuestros días no se restringe al campo de lo mental, y esto es relevante porque demuestra la importancia que algunos temas filosóficos pueden tener en la investigación científica de diferentes disciplinas. Esto cuestionaría la suposición que la filosofía es una tarea aislada y solipsista. En las ciencias sociales tradicionalmente se ha utilizado el nombre de «individualismo metodológico» para referirse a metodologías tales como la teoría de la elección racional, que es típicamente individualista, es decir, se privilegia el rol de los individuos y lo que le es intrínseco para las explicaciones de fenómenos sociales. En la biología vemos cómo el individualismo es un tema que aparece en el debate sobre los niveles o unidades de la selección natural. El individualismo así visto considera que el organismo es la unidad más grande en la que opera la selección natural. Como vimos anteriormente, las posiciones individualistas normarán las restricciones en la tarea explicativa y predictiva de sus respectivas disciplinas²³.

La semántica y el «cuarto chino»

La objeción de la diferencia entre semántica y sintaxis radica en la concepción de que los procesos mentales evidencian capacidad semántica, es decir, capacidad para manejar significados. El clásico argumento para explicar la diferencia la proporciona Searle y su argumento incluido en el experimento mental llamado «cuarto chino». Supongamos que una persona que solo conoce el idioma castellano es encerrada en un cuarto que tiene dos ventanas con las cuales se comunica con el exterior. Dentro del cuarto hay una pizarra que contiene una serie de ideogramas chinos, y al costado de cada ideograma hay una palabra en castellano. La persona no sabe chino. Las personas que están afuera del cuarto utilizan el cuarto como un traductor de chino al castellano. La persona dentro tiene el oficio de «traductor». Por una de las ventanas,

²³ Cf. Wilson, R., «Recent Work in Individualism in the Social, Behavioral and Biological Sciences», en: *Biology and Philosophy*, XIX (2004).

los de afuera ingresan un ideograma chino esperando la traducción. El «traductor» recibe el ideograma, busca en la pizarra el símbolo y copia la palabra que está al costado. Lo escribe en un papel y lo lleva a la ventana para que sea recibido por la persona que solicitó la traducción. Searle nos invita a tener la siguiente intuición: la persona que está dentro no sabe chino, sin embargo, es capaz de manipular los símbolos con facilidad. Una cosa es manipular símbolos, otra es entenderlos. Del mismo modo, una computadora trabaja con símbolos, es decir, tiene una manipulación sintáctica, pero es incapaz de entender los significados. Prueba actual de este problema lo encontramos en los correctores gramaticales que suelen ser un tanto torpes cuando se encuentran con palabras que tienen diferentes significados. Las computadoras actuales trabajan solo sintácticamente. Por ello, algunos filósofos como Dennett llaman a los seres humanos «motores semánticos», a diferencia de las computadoras que serían «motores sintácticos». Las conclusiones de Searle generalmente se asocian con una crítica al programa de la llamada «inteligencia artificial fuerte».

Las reacciones al «cuarto chino» han sido diversas, desde un ataque a la sola limitación de la posibilidad de obtener semántica de la sintaxis²⁴, a lecturas más receptivas. Dennett, por ejemplo, sostiene que la conclusión de Searle es injustificada, puesto que de aceptar la tesis de Searle, no nos explicaríamos cómo hemos llegado a tener nuestros motores semánticos luego de nuestra larga evolución. Para Dennett, los ancestros no eran conscientes y no podrían entender en el sentido en el que Searle esperaba. Eran posiblemente autómatas inconscientes, metafísicamente indistinguibles de termostatos o robots de juguete. Sin embargo, según Dennett, algunos de sus estados ya eran semánticamente evaluables. Estos organismos eran lo que llama, «sistemas intencionales rudimentarios», y de alguna manera, en su ascenso de complejidad, emergió un subconjunto de sistemas intencionales: el subconjunto de los seres conscientes. Esta intencionalidad de los ancestros inconscientes es tan real como la que tenemos actualmente, solo que elemental.

Las lecturas más amigables suponen que Searle en el fondo tiene razón en su crítica a la inteligencia artificial que supone que lo se obtiene es la actividad mental. Paul Churchland tiene esa interpretación, y también critica la estrategia de investigación que pretende obtener mentalidad a partir de una máquina manipuladora de símbolos abstractos. Pero no comparte con Searle la intuición de que hay algo emergente en la neurofisiología, sino al contrario: todo el programa de la inteligencia artificial debe ser más fiel a la arquitectura cerebral, a las redes neurales.

²⁴ Cf. Dennett, D., *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1990.

Quisiera comentar una conclusión poco comentada en el ambiente filosófico. Se trata de la respuesta de Lofti Zadeh al experimento mental. Zadeh concuerda con la intuición de Searle de que los sistemas expertos a lo más que llegan es a manipular complejos símbolos sin poder entender lo que pasa a su alrededor. Si uno le dice «bandera roja» a una computadora, lo único que significa es «b-a-n-d-e-r-a-r-o-j-a» y no lo que significa para los humanos. Parte del problema para Zadeh es la limitación y, según él, el lastre de depender totalmente de una lógica clásica en la configuración de las computadoras. En efecto, Zadeh, creador de la Lógica Difusa, sostiene que hay que abandonar el modelo de la lógica clásica que conduce a la manipulación simbólica, puesto que la comprensión al estilo humano supone probabilidades, reconocimiento del habla y la posibilidad de hacer resúmenes. En efecto, esto último es lo que Zadeh encuentra más distintivo del ser humano: no le pidan a una computadora que repita lo dicho, pídale que haga un resumen de la historia²⁵. Para que haga esto último, se requiere otro modelo lógico.

Filosofía de la neurología y neurofilosofía

El interés de los filósofos por el cerebro no es nuevo. Podemos recordar los esquemas del cerebro dibujados posiblemente por el mismo Descartes para defender su dualismo sustancial. Sin embargo, durante el siglo XX, los teóricos de la identidad, aun cuando abrazaron la identificación psiconeural, no hicieron mención explícita de la arquitectura cerebral —aparte de suponer que sus términos neurales (excitación de la fibra «c») eran simplemente nombres temporales que serían eventualmente reemplazados por conceptos de las neurociencias. Sus demostraciones, en consecuencia, eran más bien filosóficas y no tanto empíricas.

Con el cuestionamiento de la teoría de la identidad a partir de la introducción del concepto de realizabilidad múltiple²⁶, se instauró el funcionalismo. La realizabilidad múltiple sostiene que cualquier estado mental puede realizarse (instanciarse) en diferentes arreglos físicos. De este modo, la comprensión del detalle del arreglo de un sistema físico particular no proporcionará una idea acerca de la naturaleza de la mente y sus estados. Por eso, los funcionalistas se inclinaron al modelo computacional que privilegiaba la programación del sistema informativo y no su descripción física. Es curioso cómo muchos filósofos materialistas no se sintieron atraídos por el

²⁵ Cf. Zadeh, L., «The Albatross of Classical Logic», en: Baumgartner, P. y S. Payr (eds.), *Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists*.

²⁶ Cf. Putnam, H., «Psychological Predicates».

estudio de la arquitectura cerebral —al menos como uno de los tantos realizadores de la mentalidad, al menos en los seres humanos. El funcionalismo, de alguna manera, produjo una indiferencia generalizada por las neurociencias durante varias décadas. Supusieron que el nivel de la ingeniería correspondía a otros; los filósofos estaban abocados a la teoría de la mente.

La publicación de la obra de Patricia S. Churchland, *Neurophilosophy*²⁷ provocó un retorno al interés filosófico por la neurología que se mantiene hasta nuestros días. La tesis básica de P.S. Churchland era que si el cerebro es la máquina que realiza los procesos cognitivos, sería verdaderamente increíble que su organización y mecanismos no nos enseñara nada acerca del pensamiento, conciencia y otras funciones psicológicas.

La posición de P.S. Churchland era una reacción contra la convicción imperante de los funcionalistas como J. Fodor que sostenían que dado que lo que importaba era la programación y no la implementación, las neurociencias eran irrelevante y, finalmente, una pérdida de tiempo. En contraste, la posición mecanicista de Churchland plantea que para averiguar cómo funciona algo, lo que hay que hacer es desarmarlo para ver cómo las conexiones causales entre las partes revelan el funcionamiento de la cosa como un todo.

El trabajo de P.S. Churchland tenía la finalidad de introducir la filosofía de la ciencia a los neurocientíficos, y a su vez, la neurociencia a los filósofos. Por ello es justo considerar su publicación como un punto de referencia del inicio de las discusiones filosóficas acerca de las neurociencias.

Aun cuando las neurociencias y la neurofilosofía estén relacionadas, son dos enfoques, con objetivos e intereses diferentes. Resolver preguntas empíricas acerca del cerebro corresponde a la neurociencia. Es tarea de la neurociencia, por ejemplo, explicar las condiciones neurales que permiten la función perceptiva, cognitiva y volitiva. Se confirmarán las teorías explicativas de esas funciones por medio de investigaciones experimentales. Pero, existen preguntas conceptuales, como por ejemplo, el concepto de lo mental, de la memoria o del pensamiento, y su relación con otros conceptos, como la relación entre lo psicológico y lo neural, entre lo mental y lo conductual, que podrían ser mejor abordadas por la filosofía.

El cerebro se nos presenta como una de las fronteras más difíciles de conceptualizar con relación a lo mental puesto que, como tradicionalmente se ha concebido, los términos y conceptos y utilizados tanto para el cerebro como para lo mental aparecen como irreconciliables. Felizmente, con el fin del dualismo, hemos podido aceptar que los fenómenos mentales son fenómenos naturales más emparentados con lo bio-

²⁷ Cf. Churchland, P.S., *Neurophilosophy*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1986.

lógico y no una esfera metafísicamente distinta que hace inaccesible cualquier tipo de comprensión cerebral de los acontecimientos mentales, en especial, de la conciencia; es decir, ¿cómo del complejo neuronal llegamos a tener conciencia?

Uno de los primeros problemas por resolver y que nos permitirá ilustrar esta sección es el problema de la tradicional dicotomía entre lo «objetivo» y lo «subjetivo» que subyace a la relación cerebro y conciencia. Generalmente nos referimos con «objetividad» al conocimiento en tercera persona, típico de las ciencias físicas y que permite hacer observaciones empíricas, públicas y replicables. Pero la conciencia se nos aparece como fenoménica en el sentido que tenemos acceso privilegiado a los contenidos: experimentamos en primera persona nuestros actos mentales y tenemos una suerte de incorregibilidad acerca de nuestra experiencia consciente. El mejor resumen de este problema es el que realiza Nagel en su conocido y sugerente artículo «¿Qué se siente ser un murciélago?»²⁸. Según Nagel, para sentir como murciélago tenemos que ser murciélagos y tener la experiencia fenoménica que solo un murciélago podría tener. Análogamente, solo puedo tener la experiencia de sentir como yo *siendo yo*; entonces no es posible identificar los hechos cerebrales con los hechos mentales, porque uno es objetivo y el otro es subjetivo.

Para Searle²⁹, el problema de la dicotomía radica en que las categorías que se usan son obsoletas. Hablar de objetividad y subjetividad como categorías excluyentes cierra *a priori* la posibilidad de estudiar la conciencia desde el cerebro. La conciencia para Searle es, por definición, subjetiva, en el sentido de que para que exista un estado de conciencia, este tiene que ser experimentado por algún sujeto consciente. Concibe la conciencia como una ontología de primera persona y que existe solo para el punto de vista humano: un «yo» que pueda tener esa experiencia. Sin embargo, esta distinción ha alimentado la convicción que las ciencias solo deben estudiar lo objetivo y que la conciencia, por ser subjetiva, no tiene lugar en el conjunto de conocimientos científicos.

Sin embargo, la subjetividad es un modo de existencia, que si bien es cierto puede ser distinguible de otros modos de existencia, no elude su estudio científico. La denominada objetividad epistémica, valorada tradicionalmente, significa un esfuerzo por conocer las cosas estableciendo proposiciones que sean potencialmente verdaderas. Pero esta objetividad epistémica no negaría la posibilidad de estudio de la subjetividad ontológica de la subjetividad. Eso supondría que la «privacidad» de la conciencia no hace imposible una ciencia de la conciencia. Precisamente esa parece

²⁸ Cf. Nagel, T., «What Is it Like to Be a Bat?», en: *Philosophical Review*, 4 (1974).

²⁹ Cf. Searle, J., «The future of philosophy», en: *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 29 (1999).

ser la tarea en los siguientes años en el campo de la conciencia. O al menos eso espera Searle.

La discusiones en neurofilosofía han tenido recientemente un estímulo con la aparición del libro *Neuroscience and Philosophy*³⁰, en el que el neurocientífico Maxwell Bennett y el filósofo Peter Hacker han cuestionado severamente algunas de las presuposiciones de las neurociencias con respecto a lo mental. El argumento central es una crítica a la concepción del cerebro como responsable de los atributos psicológicos, a lo que llaman un «falacia mereológica». La mereología es el estudio lógico del todo y sus partes. Se comete esta falacia cuando se cree que el cerebro, parte del cuerpo humano, es responsable de la actividad mental. Los predicados psicológicos que solo pueden ser aplicables a los seres humanos (u otros animales) como un todo, no pueden ser aplicados inteligiblemente a sus partes, tales como el cerebro.

Bennett y Hacker sostienen que la atribución de predicados psicológicos al cerebro es una cuestión, en primer lugar, filosófica y no tanto neurológica, puesto que es una pregunta conceptual. La convicción que comparten es que el cerebro, como tal, no es el sujeto apropiado para los predicados psicológicos. Esta posición contradice frontalmente la posición de autores como Damasio, quien sostiene que el cerebro puede «decidir» en segundos, o Marr, quien afirma que nuestros cerebros «son capaces de representar información». Por su lado, Crick asevera que el cerebro cree y hace la mejor interpretación de acuerdo a su experiencia previa³¹. En cambio, Bennett y Hacker afirman que adscribir predicados psicológicos al cerebro conduce a acrecentar la confusión. Y si lo hacen neurólogos y científicos es por una incorrecta extrapolación de sus métodos y vocabulario. Lo que los neurólogos pueden hacer es descubrir las condiciones neurales para la posibilidad del ejercicio de los poderes distinguiblemente humanos del pensamiento y el razonamiento. Esto lo hacen por correlación entre los fenómenos neurales y las capacidades psicológicas. Pero, advierten, lo que no se puede hacer es reemplazar nuestras explicaciones psicológicas en términos de razones, intenciones, propósitos, valores, reglas y convenciones por explicaciones neurológicas. Por ejemplo, no se puede pretender explicar cómo una persona piensa por referencia única al cerebro o a alguna parte del cerebro. En suma, no se puede adscribir atributos psicológicos a nada menos que a una persona como un todo. Es una persona la que percibe y no parte de su cerebro: es una persona la que piensa y razona, no su cerebro.

Aquí es interesante reflexionar acerca de la pregunta que se hace en relación a la cuestión metafilosófica que mencionamos al principio. ¿Es el cerebro el sujeto ade-

³⁰ Cf. Bennett, M.R., y P.M.S Hacker, *Philosophical foundations of neuroscience*, Oxford: Blackwell, 2003.

³¹ Cf. *ibid.*

cuado al que se le pueden atribuir predicados mentales? Esta pregunta es una típica pregunta filosófica y no tanto empírica. Para empezar, uno no puede investigar experimentalmente si los cerebros piensan o no, creen, juzgan o razonan, si primero no se aclara el sentido de «un cerebro que piensa», «un cerebro que cree», etc. Como bien indican Bennett y Hacker, no se puede ir en búsqueda de los polos de la tierra hasta que no estemos seguros de lo que puede significar la expresión «polo», no sea que nos embarquemos en la expedición de búsqueda del «Polo Este». ¿Hay pues «un cerebro que piensa», «un cerebro que cree»?

La crítica al uso del concepto «cerebro» como sujeto de los atributos psicológicos parte, para Bennett y Hacker, de una observación de Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*, donde se afirma que solo de un ser humano o de lo que se asemeja a (se comporta como) uno, puede decirse que tiene sensaciones, ve, es ciego, escucha, es sordo, es consciente o inconsciente.

Volviendo a lo anterior, la pregunta no es empírica sino conceptual; ¿tiene entonces sentido aplicar el predicado mental a una parte de un organismo humano? No es el ojo el que ve, pero nosotros vemos con nuestros ojos; no es el oído el que escucha, sino el animal que tiene esos oídos. Los órganos del animal son partes del animal y los predicados psicológicos son atribuibles al animal como un todo, no a sus partes constituyentes.

Ninguno de los neurocientíficos aludidos ha respondido hasta ahora. Sin embargo, Dennett y Searle replicaron a las severas críticas vertidas en ese libro. Según Dennett, las críticas en el libro no hacen justicia a su visión de las tres posturas que hace varias décadas sostiene. Dennett coincide con ellos en que el cerebro no es el sujeto apropiado para los predicados psicológicos, puesto que eso sería hablar desde la postura subpersonal. El nivel personal de explicación es el único nivel de explicación cuando el sujeto es la mente humana y sus acciones. Acusan a Dennett de utilizar, junto con científicos cognitivos y neurocientíficos, expresiones como «las computadoras quieren, piensan, concluyen y deciden»; pero Dennett sostiene que ese uso es el que lo llevó a postular el concepto de «postura intencional», y en eso no ve una falacia mereológica sino una forma de explicar que atribuye atenuadamente una creencia a las partes, como cuando una pequeña niña tiene una «especie» (*sort of*) de creencia de que su padre es un doctor (sin comprender completamente lo que un padre o un doctor es). Lo mismo un robot —o una parte del cerebro de una persona— tiene una especie de creencia que una puerta está abierta.

Por su lado, Searle también es acusado de cometer la falacia mereológica al afirmar que los estados conscientes existen en el cerebro y por lo tanto, el cerebro sería el que piensa y decide. Pero para Searle, el hecho de que el cerebro no exhiba un

comportamiento adecuado para la atribución psicológica resulta de lo extraño del uso ordinario de expresiones tales como «yo voté por el partido democrático y no mi cerebro». Pero el suponer que no es el cerebro y otras partes del sistema nervioso central los que producen el proceso consciente nos conduciría inevitablemente a un dualismo inaceptable. Y en estos días, no es bueno levantarse en la mañana al lado de Descartes.

Como se advertirá, esta última publicación está en espera de las reacciones de los implicados, particularmente los neurocientíficos aludidos expresamente en la obra de Bennett y Hacker. Todo lo que nos demuestra una vez más la intensa actividad que nos tendrá ocupados en los siguientes años con respecto a la aclaración conceptual en el campo de las neurociencias.

Conclusiones

Se puede ver que la filosofía está muy activa actualmente en el problema de lo mental, y la tendencia a continuar de esa forma se evidencia con las investigaciones actuales. Las repercusiones para las teorías psicológicas son evidente. El reduccionismo y eliminativismo, aun cuando tiene defensores, no acaban de darnos una historia más o menos creíble para pensar en la posibilidad de dejar nuestras categorías psicológicas por las categorías neurológicas o físicas. El individualismo, que es compartido con otras disciplinas científicas —en particular la biología— determinará en los siguientes años los límites de las formas de explicación en la psicología y en la ciencia cognitiva. Finalmente, aunque siempre nos elude el tema de la conciencia humana, una tarea pendiente que ya está siendo pensada es la disolución de la dicotomía objetivo-subjetivo (que se pensó válida de relacionar con cerebro-conciencia). Nuevas investigaciones en filosofía y en neurología nos permitirán resolver partes de ese tema, como el de la aplicación de los conceptos mentales o psicológicos dentro de la neurociencia.