

I. INTRODUCCIÓN

1. “Filosofía de la Mente”

Se trata con toda seguridad de una disciplina netamente filosófica, pero que se las tiene que haber, necesariamente y para empezar, con la denominada psicología natural o del sentido común o *folk*, es decir, con el conjunto de nuestras intuiciones preteóricas sobre lo mental. Pero también con las ciencias que de alguna manera traten sobre lo que tenemos por mental, especialmente la Psicología y la Neurociencia, y en general la Ciencia Cognitiva. En la psicología del sentido común encontramos distinciones cruciales y esquemas explicativos de la acción humana de los que parece que no nos podemos desprender para organizar nuestra vida cotidiana y social. Se trata, como se sabe, de la psicología de deseos y creencias, la de intenciones, voluntad, que parece formar la base de nuestra consideración de nosotros mismos *como personas*, y por ello nos introduciría directamente en el así denominado espacio de las razones y también en el espacio moral, por lo que acaba asumiendo el aspecto de una auténtica psicología moral. También las ciencias empíricas, sobre todo la Psicología, serían cruciales para los filósofos de la mente, porque han contribuido y contribuyen efectivamente a renovar el planteamiento de muchos de sus problemas, y a superar ideas que han quedado ya obsoletas, inutilizables. Como ejemplos se pueden citar los experimentos con cerebros divididos y su relevancia para la cuestión de la identidad personal; o también, la investigación de la autoatribución que nos hacemos las personas de los estados mentales y su relevancia, en relación con las dudas acerca de la validez de la introspección como conocimiento de la mente de algún modo privilegiado. Además, relacionados con el mismo tema, otros ejemplos se-

rían la psicopatología freudiana y su sistema inconsciente o el valor de la lingüística chomskyana con respecto al inconsciente tomado en otro sentido, el cognitivo. Asimismo, son temas importantes el conocimiento en animales no humanos, el desarrollo cognitivo en la infancia, el origen de nuestros conceptos mentales y la cuestión de la “teoría infantil de la mente”, que afectaría a nuestra comprensión de la psicología *folk*. O también los numerosos experimentos psicológicos que parecen apoyar las nuevas concepciones de la mente y la cognición encarnada (Gibbs y Raymond 2007).

El comienzo más o menos oficial de la reflexión filosófica contemporánea sobre lo mental se suele datar, más que nada convencionalmente, en el año de la publicación del libro de G. Ryle, *The Concept of Mind* (1949), en el marco del apogeo de la denominada filosofía del lenguaje corriente. Pero podemos decir que el motor de la Filosofía de la Mente viene siendo, sobre todo, el encontronazo entre nuestra convicción tradicional de que somos personas con un estatuto moral, jurídico y político, y los avances espectaculares de ciencias naturales como las neurociencias y, en general, las que integran el paradigma de la ciencia cognitiva (Moya 2004, 25). Y es que en nuestra época y para nuestra disciplina sería de importancia central lo que habría que llamar el Proyecto Naturalista: de lo que al fin y al cabo se trata es de *naturalizar* aquellos rasgos mentales o “espirituales” que se han venido tomando por exclusivos del ser humano en un sentido rotundamente ontológico, constitutivo o radical. Como ha escrito Markus Gabriel, y aunque resulta dudoso según él que la expresión «universo puramente natural» tenga de verdad algún sentido, «la “philosophy of mind” se refiere principalmente a la cuestión de cómo los procesos mentales, o quizás, mejor dicho, los estados y acontecimientos *mentales*, se pueden acomodar en un universo puramente natural» (2016, 49-50¹). De modo que *el dualismo* sería el verdadero punto de partida de la Filosofía de la Mente, en el sentido de que supone el planteamiento mismo del problema de la mente y el cuerpo, o sea, de ningún modo su solución, y por

¹ Sigue este autor del siguiente modo: «Esto presupone, sin embargo, que debemos aceptar un estándar o concepto inicial de la realidad: la realidad física. Esta aparece entonces, por definición, como opuesta a la realidad mental, por lo que ahora se pregunta cómo se puede rellenar o eliminar ese foso de alguna manera» (Gabriel 2016, 50). Es significativo que estas palabras de Gabriel se sitúen en un discurso “En el espíritu de Hegel”. Fue Popper el que también insistiría en que el concepto *básico* de realidad es el concepto que nos aportarían las ciencias físicas y biológicas, lo que significa que para nosotros es real lo que interacciona causalmente con lo físico. Probablemente estaremos con ello ante la convicción más característica de nuestra cultura tecnocientífica. Es a partir de su Mundo 1 como se despliegan el Mundo 2 y el Mundo 3.

ese motivo la inmensa mayoría de las teorías de la mente se hallaría dirigida contra el dualismo clásico inicial. Porque fue en realidad Descartes el que supuso que lo mental es de alguna manera “opuesto” a lo físico, como el pensamiento a la extensión. Y por esta razón no hay que dejar de tener en cuenta que «la moderna filosofía de la mente comienza con Descartes» (Hierro-Pescador 2005, 13).

En su entrada correspondiente a nuestra disciplina de la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Frank Jackson y Georges Rey (1998) comienzan como es natural por una definición de los términos: «“Filosofía de la mente” y “filosofía de la psicología” son dos términos para la misma área general de investigación filosófica: la naturaleza de los fenómenos mentales y su conexión con la conducta y, en discusiones más recientes, el cerebro»².

A nuestro entender, resultaría en general adecuada esta equiparación de la Filosofía de la Mente y la Filosofía de la Psicología, porque, en una buena medida, en nuestra disciplina aparece reflejado en primer lugar todo el debate teórico que acompañó a la ciencia de la psicología desde su mismo nacimiento a finales del XIX, en sus comienzos como investigación introspectiva, y por supuesto en su posterior desarrollo a través de las diferentes variedades de conductismo, que tuvieron su correlato filosófico en el denominado conductismo lógico. Y continuando por esa senda, hasta desembocar en la crisis generalizada de ese paradigma conductual, la crisis que nos iba a entregar la revolución cognitivista, apoyada en segunda instancia por el desarrollo del ordenador digital moderno debido a la obra de Turing. Es decir, que nos puso al final frente al funcionalismo y la concepción computacional de la mente, al hilo de la aparición en los años setenta del siglo pasado de las disciplinas agrupadas en torno a la fórmula ya consagrada de “ciencia cognitiva”. Por su parte, la aportación de la filosofía al desarrollo de la ciencia psicológica podría muy bien seguir el camino indicado en la reflexión de Wittgenstein que justamente cierra sus *Investigaciones filosóficas* (1988, 525-526), que no

² Conceptualmente, el rastro de esta célebre distinción mente-cuerpo, que tantos quebraderos de cabeza habría venido ocasionando durante siglos, se puede seguir en el pensamiento moderno, por ejemplo, a partir de la asimismo tradicional distinción entre propiedades primarias y secundarias, en definitiva, lo objetivo y lo subjetivo: «El mundo mental incluye experiencias conscientes: los aspectos de los objetos que vemos, los modos en que los sentimos, los sonidos que oímos, los gustos, los olores. El mundo material ‘externo’ comprende a los objetos mismos y sus propiedades. Estas propiedades incluyen cosas tales como la masa y las características espaciales de los objetos (sus formas, tamaños, las texturas de sus superficies, y si consideramos a los objetos a través del tiempo, los movimientos y cambios en sus características espaciales)» (Heil 1998, 4).

es otro, naturalmente, que el camino de la clarificación conceptual: «La confusión y esterilidad de la psicología no se puede explicar por el hecho de que es una “ciencia joven”; no se puede comparar su estado, por ejemplo, con el de la física en sus comienzos. (...). En efecto, en psicología existen métodos experimentales y *confusión conceptual*. (...). La presencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; cuando en realidad problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse».

No creemos que haya que renunciar, ello no obstante, a todas las grandes aportaciones del pensamiento filosófico más central en su reflexión acerca de la mente humana y su relación con el cuerpo, y esto no debe ser tomado como una opinión meramente particular, porque los mismos filósofos de la ciencia cognitiva están en la actualidad recurriendo a intuiciones que encuentran en las obras de autores como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty o Gadamer, por mencionar a los principales, sin limitarse, como hasta ahora era usual, a las aportaciones de los que continúan la filosofía analítica de la tradición angloamericana. Por nuestra parte hemos acudido especialmente a los descubrimientos de otros filósofos como Nietzsche (Rodríguez González 2012, 2018), sin desdeñar en absoluto, por lo demás, algunos desarrollos del Psicoanálisis freudiano (Rodríguez González 1994).

Además, encontramos adecuada la insistencia de Jackson y Rey en su concepción de la Filosofía de la Mente como *metafísica de lo mental*, para ponerlo en la terminología propia de estos dos filósofos, o bien como una ontología regional, como diríamos nosotros tal vez de preferencia. Porque no se puede negar que, en cierto sentido, su problema básico sería el de la naturaleza de lo mental: qué es la mente o qué entendemos por tal, en suma, aunque se trata de una pregunta que por supuesto lleva aparejadas las de qué significan los términos mentales y cómo podemos llegar a conocer los procesos mentales, la mente propia, las otras mentes, etc. Es decir, la cuestión ontológica no sería en absoluto la única pero sí es argumentable que sea la nuclear en Filosofía de la Mente³. Puesto que, sin lugar a duda, la naturaleza de lo mental viene fijada

³ «Tras años de escepticismo, sin embargo, me he convencido de que las cuestiones filosóficas fundamentales en relación con la mente siguen siendo cuestiones metafísicas, entendiendo metafísica como algo más que la búsqueda a priori de verdades eternas: la metafísica, tal y como yo la veo, le toma la palabra a las ciencias o se las toma totalmente en serio. En particular, las cuestiones fundamentales son cuestiones ontológicas —nuestra mejor explicación de lo que hay, en los términos más generales» (Heil 1998, IX) Cambiando completamente de marco conceptual, sin embargo, habría que recordar que para C. Rosset la filosofía es también teoría, visión, de lo que hay o de lo real.

por las mejores teorías de la mente disponibles. Y entonces el escrutinio de las diferentes y enfrentadas propuestas teóricas, en este su terreno, se convertirá casi en la principal ocupación de los filósofos de la mente. Dicho de otro modo, el núcleo candente de la Filosofía de la Mente lo constituye el tradicional problema de la mente y el cuerpo, en sus múltiples transformaciones y replanteamientos contemporáneos. Una ontología regional, en suma, doblada de epistemología y semántica de lo mental, que por descontado es inseparable de la problemática central de la antropología específicamente filosófica, si bien mediada esta tanto por el conocimiento corriente como por el conocimiento científico de lo mental, en especial la ciencia cognitiva actual. En definitiva, a los seres humanos, aunque escucharlo pueda extrañarnos al principio, «nos caracteriza el no saber lo que somos. El problema más importante con que nos enfrentamos al tratar de describir lo que somos es el problema mente-cuerpo, es decir, el problema de la enunciación correcta de la relación entre lo mental y lo físico o entre la mente y el cuerpo» (Priest 1994, 13).

Contra el dualismo clásico y su concepción de que seríamos Egos Cartesianos o alguna suerte de sustancias espirituales, y principalmente a causa de su insalvable problema con la causación mental, el consenso básico en la actualidad es que la mente es un “fenómeno natural”, en cierto sentido como cualquier otro. Pero el problema, como subrayan Jackson y Rey en el texto citado, es que no está claro en absoluto qué implicaría el hecho de que la mente sea un fenómeno natural, y, para ponerlo en las palabras de Priest, este es al fin y al cabo el problema de cuál sería «la enunciación correcta». No cabe duda de que la motivación última de la mayor parte del trabajo filosófico en nuestra disciplina proviene en nuestro tiempo, insistamos en ello, del que podemos llamar Proyecto Naturalista, es decir, que de lo que se trata en cualquiera de los casos es de “volver a traducir” el ser humano a la naturaleza, como ya se propuso el mismo Nietzsche. Pero en nuestra época ocurre que las versiones de esa traducción naturalista son muchas y muy diversas, y por supuesto no siempre compatibles entre sí. Por otro lado, como veremos en el decurso de estas páginas, no serían pocos los que han acabado desconfiando de las posibilidades de ese Proyecto, y de su mismo sentido.

En los estudios de Filosofía de la Mente es muy usual encontrarse con que pocos autores consideran haber llegado a soluciones definitivas, o a la teoría final. Sirva de ejemplo paradigmático Popper en su libro en colaboración con Eccles. Como observa con toda justeza John Heil, «las mejores mentes de la filosofía —y también muchas de las mejores fuera de la filosofía— han vuelto su atención a estos temas [de lo mental], pero se sigue dando una notable

ausencia de nada que se parezca a una teoría de la mente definitiva y que no sea desafiada» (1998, 5). De lo que habría que concluir, pueden decir algunos, que el problema de lo mental es extraordinariamente difícil, más que problema verdadero enigma o misterio, hasta el punto de que sería probable que su solución quedara fuera del alcance del conocer humano. O de lo contrario que, como siempre, es cuestión de tiempo, y deberíamos seguir teniendo paciencia en nuestra espera del progreso científico correspondiente, contentándonos por ahora con el hecho de que la línea general de la resolución ya la podemos dar por consolidada en las neurociencias. O a lo mejor que el problema de lo mental ha venido estando sencillamente mal planteado, invariablemente, y entonces hasta pudiera ocurrir que no pasara de ser un problema ficticio.

2. Nuestra idea de *mente*

Es de puro sentido común defender que antes de proceder a examinar las soluciones propuestas para el problema de la mente y el cuerpo, y empezar a discutir sobre la sempiterna alternativa dualismo / materialismo, deberíamos aclarar qué entendemos en nuestra cultura moderna por “mente” y “mental”, pregunta que desde luego amenazaría con llevarnos a consideraciones históricas de amplio alcance. Por lo menos, en el caso que vamos a considerar, concretamente hasta Platón, aunque sin duda podríamos retroceder por ese mismo camino hasta el mismísimo Parménides, y su fatídica decisión de escindir la verdad (de la razón) de la falsedad (de los sentidos). Pero si analizamos cómo se lleva a cabo la tarea de determinar las denominadas *marcas de lo mental* en la mayor parte de los autores, nos daremos cuenta enseguida de que, por regla general, hay que tomar partido desde el mismo comienzo, porque sucede que a fin de poder señalar qué es mental habrá que optar por alguna teoría de lo mental.

«Espero haberme explicado lo suficiente como para hacer ver que no tenemos derecho a comenzar a hablar del problema de la dualidad mente-cuerpo, o de la posible identidad o no-identidad necesaria de los estados mentales y físicos, sin preguntarnos antes qué entendemos por “mental”». Esta es justamente la pregunta que se hacía Richard Rorty (1983, 29): qué entendemos por mental. Y ahora vamos a considerar su respuesta con cierto detenimiento, porque sin duda sería, aproximadamente, la respuesta habitual y normativa, y además porque la podremos sacar o extraer convenientemente de su propio

marco teórico, aun cuando el filósofo estadounidense no la haya podido dar, como decimos, más que desde el interior de su concepción eliminacionista. Lo que en el fondo sucede, en una aproximación como esta de naturaleza meramente introductoria, es que las “marcas de lo mental” resaltan con más nitidez en una superficie escéptica que pone radicalmente en cuestión la posición realista ante lo mental. «Espero también haber hecho aparecer la sospecha de que lo que llamamos intuición sobre lo que es mental no sea más que nuestra disposición a aceptar un determinado juego lingüístico específicamente filosófico. Esta es, de hecho, la opinión que quiero defender» (*Ibid.*). Pero, hablando en puro espíritu wittgensteiniano, hay que afirmar que no pueden darse “juegos de lenguaje” que haya que considerar *filosóficos*, justamente porque no habría forma de vida filosófica. A lo que Rorty se tiene que referir, entonces, diciendo lo que dice, es al presunto hecho de que lo que entendemos por “mental”, y por las *marcas* de lo mental, no sería nada más que un resultado del uso cultural de cierta jerga filosófica históricamente fechable en su surgimiento. Porque si no qué van a tener en común un dolor de estómago y llevar a cabo un cálculo aritmético “en la mente”, por dar solo un ejemplo. Ya sabemos que tradicionalmente, y por supuesto también en nuestros días, viene valiendo como mental lo intencional y lo cualitativo, por mencionar dos tipos de conciencia que conviene distinguir. Pero en este momento inicial surgirían ya los problemas, cuando nos llama Rorty la atención sobre el hecho de que los dolores no representan nada o no son intencionales, es decir, no (se) refieren a nada; mientras que, si vamos al otro lado, no somos conscientes de la mayoría de las creencias que mantenemos, o sea, las creencias “no se parecen” a nada, no “son como” nada, o no tenemos por qué sentir nada en absoluto al tenerlas. Aun así, está claro que no dudamos ni por un momento en conservar a las creencias y los dolores reunidos en el interior del recinto de lo mental, por mucho que dé la impresión de que lo único que tienen en común es justamente nuestra negativa a considerarlos *meramente* “físicos”.

Rorty considera particularmente, llegado a este punto, la posible estrategia de definir lo mental de forma disyuntiva, es decir, definirlo como “o fenoménico o intencional”. Los *pensamientos* “ocurrentes”, por una parte, y las *imágenes* mentales, por otra, se parecen tanto al dolor como a la creencia. Es decir, son fenoménicos, pero también intencionales. Y por lo tanto constituirían, por así decir, el prototipo o modelo de lo mental, serían entonces las «entidades mentales paradigmáticas». De modo que podríamos a lo mejor decir que los dolores y las creencias son mentales justo en la medida en que se parecen o tienen un aire de familia con estos dos paradigmas, «aun cuando

dicho parecido se dé en dos aspectos muy diferentes» (Rorty 1983, 31). Las creencias, junto a los deseos y las intenciones, es verdad que son intencionales, pero muy a menudo carecen de propiedades fenoménicas. Los dolores y las sensaciones primarias en general, por el contrario, no son intencionales, pero sí que cuentan, en todos los casos, con propiedades fenoménicas.

Pero Rorty parece encontrar por fin la pista correcta cuando pasa a preguntarse, a renglón seguido, por qué consideramos que lo intencional es no-material, y por qué pensamos que lo fenoménico es no-material. Respecto a lo primero se podría responder, recordando el molino de Leibniz, que «por mucho que se examine el cerebro no se revelará el carácter intencional de las *inscripciones* que se encuentren en él» (Rorty 1983, 32). Ahora bien, si hacemos la comparación entre propiedades neurológicas y propiedades tipográficas, o sea, las letras con que está escrito un pensamiento en una hoja de papel, veremos con claridad que la comparación nos muestra el hecho de que «no hay ningún problema interesante en relación con la intencionalidad» (*Ibid.*). Puesto que «decir que no podemos observar las propiedades intencionales mirando al cerebro es igual que decir que no podemos ver una proposición cuando vemos un código maya — sencillamente, no sabemos qué buscar, pues todavía no sabemos cómo relacionar lo que vemos con un sistema de símbolos. La relación entre una inscripción —sobre el papel o, dada la concomitancia a que se refiere la hipótesis, en el cerebro— y lo que significa no es más misteriosa que la relación entre un estado funcional de una persona, como su belleza o salud, y los miembros de su cuerpo. Se trata precisamente de esos miembros vistos en un contexto dado. Por eso, la respuesta a la pregunta “¿Por qué lo intencional es no-material?” es “porque todo estado funcional —todo estado que solo pueda entenderse relacionando lo que se observa con un contexto más amplio— es, en un sentido superficial, no-material”» (Rorty 1983, 33). Así que resulta, de forma trivial, que decir “no-material” es lo mismo que decir “no evidente de forma inmediata a todos los que miran”. Por eso este problema leibniziano del molino-cerebro no debe preocuparnos para nada: el célebre problema planteado al materialismo por el experimento de pensamiento de que, si se ampliara el cerebro hasta el tamaño de un molino o una fábrica y pudiésemos pasear por su interior, sin duda no veríamos los pensamientos.

El sentido filosóficamente interesante de “inmaterial” solo aparece, en consecuencia, si nos decidimos a suscribir la teoría lockeana del significado, algo solo viable si olvidamos que dicha teoría iba a ser atacada frontalmente por Wittgenstein y Sellars hasta que acabaron con ella. Es esa teoría semántica tradicional según la cual el carácter intencional de una inscripción «es el

resultado de su producción por, o codificación de, una idea». Y una idea no sería sino lo que está ante (el ojo de) la mente de un humano cuando piensa. «Por eso, la forma de ver lo intencional como inmaterial es decir que ni una secuencia de procesos del cerebro ni la tinta que hay sobre un papel pueden representar algo a no ser que las haya impregnado una idea, algo de lo que somos conscientes en la forma ‘inmediata’ en que somos conscientes de los dolores» (Rorty 1983, 34). Esto sería en el fondo lo mismo que decir que no podemos ver con los ojos del cuerpo las entidades no-espaciales, y por tanto invisibles, que infunden intencionalidad en lo visible. Pero «para Wittgenstein, lo que hace que las cosas sean representacionales o intencionales es el papel que desempeñan en un contexto más amplio —en interacción con gran número de otras cosas visibles». Mientras que, al contrario, «para Locke, lo que hace que las cosas sean representacionales es un empuje causal especial —lo que Chisholm describe como el fenómeno de las oraciones que extraen su intencionalidad de los pensamientos, de forma semejante a como la luna recibe su luz del sol (Chisholm 1958, 533 y ss.)» (*Ibid.*).

Dando enseguida el siguiente paso, habría que preguntarse por qué debe considerarse que lo fenoménico es inmaterial, es lo que harían supuestamente Th. Nagel y compañía, pero también Kripke, y por eso Rorty los va a presentar en este punto como filósofos neo-dualistas. Los casos imaginarios de los murciélagos, los marcianos, los bebés, nos los representan como habitantes de un espacio cualitativo radicalmente diferente del nuestro, en la firme convicción de que sería imposible traducir esta *diferencia* a términos cuantitativos. Pero a juicio de Rorty, el único argumento en principio sólido que *podrían* esgrimir estos neo-dualistas contra del fisicismo es que solo en el caso de las propiedades fenoménicas no hay distinción alguna entre apariencia y realidad (2001, 36). Lo que para ellos sería lo mismo que decir que una propiedad física es aquella que se puede atribuir erróneamente a algo, mientras que una propiedad fenoménica es aquella sobre la que una persona no puede equivocarse. De este modo parecería en regla la conclusión de que ninguna propiedad fenoménica es física. Así que tenemos que si esta distinción meramente epistémica debiera reflejar una distinción ontológica sería solo por la razón de que las sensaciones *son* solo apariencias, en el sentido de que su realidad se agota en lo que parecen. «Son puros pareceres». Por el contrario, «todo lo que no es apariencia, o puede aparecer de distinta manera a como es, es meramente físico» (*Ibid.*).

Es justo entonces cuando Rorty da el paso definitivo al escribir: «Pero al responder esto el filósofo en cuestión deja de ser neodualista para pasar a

convertirse en dualista cartesiano, y entonces hablar de los dolores no como propiedades sino como particulares, una clase especial de particulares cuya naturaleza se agota en una sola propiedad». Porque en ese momento ya no estaríamos hablando de estados ni de propiedades, sino de auténticos sujetos de predicación, con lo que el neodualista contemporáneo se termina convirtiendo en dualista cartesiano al *hipostasiar* una propiedad. Ya que, *forzosamente*, este particular tendría que estar hecho de *sustancia mental* (Rorty 1983, 37). Un particular, entonces, de una clase muy especial, cuyo *esse* es *percipi*. O sea, por este camino es inevitable ir a parar al final, básicamente, a las sensaciones, pero a las sensaciones en cuanto «pequeñas entidades auto-subsistentes que flotan independientemente de las personas de la misma manera que los universales flotan con independencia de sus instanciaciones». Lo que habría sucedido es que el dualista reproduce en los dolores el modelo platónico de los universales, porque su intuición de dolores que pueden existir con independencia del cuerpo equivale en realidad a la intuición platónica de que los universales pueden existir con independencia de los particulares. Por eso pensamos que lo fenoménico es inmaterial, porque hemos llegado a mantener que los particulares mentales son en realidad universales. Al hipostasiarlos como universales, les estaríamos habilitando a los particulares mentales una morada no espacio-temporal. Como conclusión de esta genealogía filosófica rortyana, habría que afirmar que «la distinción mental-físico es, por tanto, dependiente de la distinción universal-particular, y no al revés» (Rorty 1983, 38).