

El problema mente-cuerpo¹

Andrzej Lukomski *

RESUMEN

En esta ponencia se pretende mirar de manera crítica las soluciones materialistas al problema mente cuerpo. En mi opinión esas soluciones son un obstáculo en desarrollo de una investigación trans-inter y multidisciplinaria en este campo de saber.

Palabras clave: mente, cuerpo, cerebro, conducta, comportamiento, inteligencia, inteligencia artificial, programas computacionales, materialismo, ley lógica.

MIND-BODY PROBLEM

ABSTRACT

This statement attempts to give a critical look to the materialistic solutions given to the body-mind problem. In the author's words, and related to this field of knowledge, those solutions constitute an obstacle to the development of a multi-disciplinary research.

Key Words: mind, body, brain, behavior, conduct, intelligence, artificial intelligence, computing programs, materialism, logic law.

¹ Ponencia presentada en el XII Seminario Internacional de Bioética: *Bioética, Cuerpo y Sociedad*. Presidente Honorario, profesor Gilbert Hottois

* Profesor Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de La Salle. Correo electrónico: alukiomski@lasalle.edu.co

Fecha de recepción: 16 de febrero de 2007.

Fecha de aprobación: 5 de marzo de 2007.

INTRODUCCIÓN

Este artículo quisiera comenzar con las preguntas de Stepen Priest:

¿Eres tú, lector, un objeto físico complicado y nada más que eso? Si respondes que no: ¿eres una mente? Si respondes que sí: ¿qué son las mentes? ¿Cuál es exactamente la relación entre la mente y el cuerpo? ¿Eres una mente con un cuerpo o un cuerpo con una mente? ¿Somos almas inmateriales que sobreviven a la muerte del cuerpo o lo ha descartado la ciencia moderna? ¿Eres tú propio cerebro? ¿Cómo se conecta la materia gris -si es que existe tal conexión- con nuestras emociones y pensamientos íntimos?

Nos caracteriza el no saber lo que somos. El problema más importante con que nos enfrentamos al tratar de descubrir 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).

Para los representantes de filosofía de la mente de orientación materialista la solución del problema mente-cuerpo es obvia, pero en la actualidad, muchos de los expertos en filosofía y ciencia cognitiva afirman que no la encuentran obvia en absoluto. Si se revisa el campo de la filosofía de la mente, como apunta Jhon Searle (1996: 16): “durante las últimas décadas, nos encontramos con que dicho campo esta ocupado por una pequeña minoría al que me escribo que insiste en la realidad e irreductibilidad de la conciencia y un grupo dominante que se piensan a sí mismos como materialistas. Muchos representantes de esa corriente tienden a “naturalizar” el problema de la mente. Por “naturalizar” los fenómenos mentales comprendo reducirlos a fenómenos físicos”.

En este escrito tomo la posición combativa frente al materialismo. Mi objetivo es presentar la posición

materialista frente el problema mente-cuerpo como una posición problemática y seguridad de sus afirmaciones como ilusoria. Para lograr este objetivo voy a presentar algunas posiciones materialistas y usar el instrumento lógico-analítico en la crítica de esa posición mostrando las incongruencias y relación laxa frente las leyes lógicas.

LAS TEORÍAS MATERIALISTAS DE LA MENTE

Aquí me limito presentar el esbozo de cuatro teorías materialistas:

- El materialismo eliminativo
- El conductismo
- Teoría de la identidad de tipos
- Teoría de la inteligencia artificial

EL MATERIALISMO ELIMINATIVO

El materialismo eliminativo es la tesis que sostiene que fundamentar nuestro conocimiento sobre los fenómenos psicológicos en la base de sentido común es radicalmente falso. Las teorías que se apoyan en el sentido común son esencialmente defectuosas tanto desde sus principios como la ontología y, por lo tanto, deben ser desplazados por una neurociencia completa. Nuestra comprensión y nuestra introspección podrán ser entonces reconstruidas dentro del marco conceptual de la neurociencia completa; una teoría que se espera sea mucho más poderosa que la psicología de sentido común y, en general, mucho más integrada a la ciencia física. Como representante de esa teoría podemos mencionar a Paul Churchland. Para él las creencias, deseos, la concepción de la racionalidad, pueden explicarse en términos que ofrece la neurociencia.

Este autor propone la siguiente hipótesis:

Nuestro cerebro contiene efectivamente estructuras innatas esas estructuras tienen como función

original y aun primordial la organización de la experiencia perceptual, siendo la administración de categorías lingüísticas una función adquirida y adicional para la cual la evolución la ha adaptado sólo incidentalmente. La investigación de las estructuras neurales que dan base a la organización y al procesamiento de la información perceptual, revela que son capaces de conducir una gran variedad de tareas complejas, algunas de las cuales muestran una complejidad muchísimo mayor que la que exhibe el lenguaje natural. Los lenguajes naturales sólo explotan una porción muy elemental de la maquinaria disponible.

Guiados por esta nueva comprensión de esas estructuras internas, logramos construir un nuevo sistema de comunicación verbal, totalmente diferente del lenguaje natural, con una gramática combinatoria nueva y más poderosa aplicada a elementos novedosos que forman combinaciones novedosas, con propiedades exóticas.

Una vez construido, este “lenguaje” prueba ser aprensible, tiene el poder que se ha proyectado y en dos generaciones tiene posibilidad barrer del planeta lenguaje natural. Todos van a usar el nuevo sistema. Las formas sintácticas y las categorías semánticas del así llamado lenguaje “natural”, desaparecen. Este escenario plantea Paul Churchland en su artículo *Eliminativ Materialism and Propositional Attitudes*: es que las actitudes preposicionales de la psicología popular no constituyen una barrera infranqueable para el desarrollo de la manera progresiva la neurociencia (Rabossi, 1995: 64 - 65).

Por el contrario, el desplazamiento razonado de la psicología popular no es sólo altamente posible, sino que representa uno de los desplazamientos teóricos más estimulantes que podamos imaginar en la actualidad. Aquí, en mi opinión, tenemos una maniobra la cual Searle llama “la edad heroica de la ciencia”. ¿Parece estúpido este punto de vista? Bien, los grandes genios

científicos del pasado parecían estúpidos a sus contemporáneos, unos ignorantes, dogmáticos y llenos de prejuicios. Galileo es la analogía histórica favorita. La idea es hacer que el lector escéptico, como por ejemplo yo, sienta que si no cree el punto de vista sobre el que se está avanzando, está representando el papel de cardenal Belarmino, mientras que el autor representa el de Galileo (Searle, 1996: 19).

Así podemos ver que en el materialismo eliminativo de Churchland se argumenta de modo siguiente: nuestras creencias del sentido común sobre la mente constituyen una teoría primitiva. Pero, como cualquier teoría, las entidades postuladas por la teoría sólo pueden ser justificadas en la medida en que la teoría es verdadera. De modo que, si la psicología popular fuera falsa, no estaríamos justificados para aceptar como verdad la existencia de creencias, deseos, esperanzas, miedos, etc.

Hagamos un experimento mental y imaginemos como propone Searle que tuviéramos una ciencia neurobiológica perfecta, imaginemos que tuviéramos una teoría que explicara realmente cómo funciona el cerebro. Tal ciencia cubriría el mismo campo que la psicología popular, pero sería mucho más poderosa. Además, parece altamente improbable que nuestros conceptos ordinarios de psicología popular, como creencia, deseo, esperanza, miedo, depresión, dolor etc., casaran perfecta o remotamente con la taxonomía que nos proporcionara nuestra imaginaria ciencia neurobiológica perfecta. Con toda probabilidad, no quedaría lugar en esta neurobiología para expresiones como “creencia”, “miedo”, “esperanza”, “deseo”, y no sería posible ninguna reducción adecuada de estos supuestos fenómenos. Esto lo tomamos cómo la premisa. Ahora se nos puede presentar la siguiente conclusión: las entidades supuestamente nombradas por las expresiones de la psicología popular, creencias, deseos esperanzas, miedos, etc., no existen realmente. Para ver hasta qué punto el anterior argumento es un mal argumento, imaginemos

uno paralelo extraído de la física: consideramos una ciencia existente, física teórica. Nos encontramos con una teoría que explica cómo funciona la realidad física y que es enormemente superior a nuestras teorías de sentido común de acuerdo con todos los criterios habituales. La teoría física cubre el mismo campo que nuestras teorías de sentido común sobre raquetas de tenis, vagones de tren y casas de campo. Además, nuestros conceptos ordinarios de la física del sentido común no casan, ni remotamente, con la taxonomía de la física teórica. Simplemente, no hay uso en física teórica para ninguna de estas expresiones y no es posible ninguna reducción perfecta de tipos para estos fenómenos. La manera en que la física teórica taxonomiza la realidad es verdaderamente diferente como la física ordinaria de sentido común taxonomiza la misma realidad. Así, si aplicamos las conclusiones de materialismo eliminativo, debemos concluir que las raquetas de tenis, los vagones de tren y las casas de campo no existen en realidad. La psicología popular, si es una teoría, no es, sin embargo, un proyecto de investigación. En sí misma, no es un campo alternativo de investigación científica (Searle, 1996: 61).

EL CONDUCTISMO

Esta teoría se presenta en dos variedades: el conductismo metodológico y el conductismo lógico. El primero es una estrategia de investigación en psicología, con el supuesto de que la ciencia psicológica debe consistir en el descubrimiento de las relaciones entre los estímulos y las respuestas conductuales.

Por su parte, el conductismo lógico es la teoría que sostiene que hallarse en un estado mental es hallarse en un estado de conducta o de comportamiento. Mente no es nada más allá de conducta. Por la conducta se entiende la acción corporal públicamente observable. El conductismo lógico tiene su origen en el positivismo lógico. Por el positivismo entendemos la doctrina de que todo fenómeno puede ser explica-

do, en principio, con empleo de las técnicas de las ciencias naturales.

En el campo de la filosofía de la mente, uno de los significantes representantes de esa corriente filosófica es Hempel. Desde su perspectiva una persona no es más que un objeto físico de gran complicación. El problema mente-cuerpo para este filósofo es un pseudoproblema, carente de significado porque implica usos erróneos de conceptos psicológicos. La posición de Hempel (1949) frente al problema mente-cuerpo está condicionada por su cientificismo desde el cual la psicología debe entrar en campo de las ciencias naturales y todas las ciencias deberían construir una totalidad unitaria, en la que se apoyan mutuamente para explicar el mundo natural.

Otro filósofo importante de esta corriente filosófica es Ryle (1949). Para el filósofo oxoniense el problema mente-cuerpo es resultado de una serie de profundas confusiones conceptuales. Este filósofo acuñó el concepto de error categorial por el cual entiende una ilusión producido por el uso inadecuado del lenguaje ordinario. El problema mente-cuerpo para este autor tiene su origen en este tipo de confusiones a la cual podemos añadir otra llamada “el dogma de Fantasma en la Máquina” nota expresión también acuñada por este filósofo.

Otro filósofo que desarrolla la propuesta del conductismo lógico en el campo de la filosofía de la mente es Quine lo hace en su libro *Las raíces de la referencia*. Su tesis fundamental sobre mente-cuerpo la encontramos desde explicación del proceso de aprendizaje. Así para este filósofo el modo de hablar mentalista se tiene siempre en la punta de la lengua, por ejemplo en el caso de proceso de aprendizaje. Aquí tenemos costumbre discutir con términos mentalistas referentes a la inducción y expectativa, solemos decir que animal puesto ante las siete manchas espera que la palanca le facilite una bola de alimento y no una descarga, y también se puede decir que ha

llegado a esa expectativa por inducción a partir de episodios anteriores.

Otro ejemplo donde se vislumbra el modo de hablar mentalista es para Quine el abordaje del principio de placer. Aquí el mentalismo tiene su utilidad como estimulante y tal como otros estimulantes, hay que usarlo con cautela. Para Quine las entidades mentales son inobjetables bajo la condición si se conciben como mecanismos físicos hipotéticos y se postulan exclusivamente con la intención de sistematizar los fenómenos físicos. Hay que postularlas con la esperanza de que ellas mismas se puedan someter un día a explicación. Según Quine, el hombre recae a la semántica mentalista cuando le fallan las explicaciones científicas. En los lugares sombríos prosperan el mentalismo, el sobrenaturalismo y otras plantas insanas (Quine, 1988:49 – 53).

Pienso que los planteamientos de Quine permiten visualizar puntos fundamentales del conductismo. Así, el conductismo pretende que la mente es sólo conducta y disposiciones a comportarse. Hablando de manera formal, podemos decir que el punto de vista conductista consiste en tratar las oraciones sobre los fenómenos mentales como metáforas de la conducta real, lo ideal sería renunciar a los términos mentalitas y buscar traducciones a oraciones fisicalistas que pueden dar descripción de lo que se denomina fenómenos mentales.

El conductismo lógico como apunta Searle ha tenido que enfrentarse a algunas objeciones más o menos técnicas. En primer lugar, los conductistas nunca lograron aclarar completamente la noción de “disposición”. Nadie ha podido proporcionar una explicación satisfactoria a qué tipos de antecedentes deberían incorporarse a los enunciados hipotéticos para producir un análisis disposicional adecuado de los términos mentales en términos conductuales. Esta objeción más desarrollada la encontramos en Hampshire y Geach (1957). En segundo lugar, pa-

recía haber un problema consistente en cierto tipo de circularidad en el análisis: para dar un análisis de la creencia en términos de conducta, parece que hay que referirse al deseo; para analizar el deseo, hay que referirse a la creencia. A esta circularidad apunta Chisholm (1957).

Lewis (1963: 17 – 25) nota que el conductismo deja de lado las relaciones causales, entre los estados mentales y la conducta. Por ejemplo, al identificar el dolor con la disposición a la conducta de dolor, el conductismo deja de lado el hecho de que el dolor causa la conducta de dolor. El absurdo de conductismo desde mirada de sentido común radica en el hecho de que niega la existencia de los estados mentales internos como algo adicional a la conducta externa. Esto va frontalmente en contra de nuestras experiencias ordinarias de lo que se siente siendo un ser humano. (Searle, 1996: 48 – 49).

TEORÍA DE LA IDENTIDAD DE TIPOS

TEORÍA DE LA IDENTIDAD

Mente-Cerebro. Según esta teoría, todo acontecimiento mental es literalmente identificable con un acontecimiento o estado cerebral y ha sido desarrollada por dos filósofos australianos contemporáneos. J. J. Smart y David Armstrong (1968). Una temprana y sucinta expresión de la misma puede encontrarse en un artículo escrito por el filósofo y psicólogo inglés U.T. Place en año 1956 *Is consciousness a brain process?* (¿Es la conciencia de proceso cerebral?).

De acuerdo con los teóricos de la identidad, no había ningún absurdo en el supuesto de que pudiera haber fenómenos mentales separados, independientes de la realidad material; sólo que, como asunto de hecho, nuestros estados mentales como los dolores eran idénticos a ciertos estados de nuestro sistema nervioso. En este caso, se pretendía que los dolores eran idénticos a estimulaciones de las fibras. Los fe-

nómenos mentales no eran nada más que estados del cerebro y del sistema nervioso central. Aquí se supone la identidad entre la mente y el cerebro como una identidad empírica, como por ejemplo entre el relámpago y las descargas eléctricas.

Nuestra primera objeción adopta la forma de un dilema. Supongamos que la teoría de la identidad es, como pretenden sus defensores, una verdad empírica. Si lo es, entonces debe haber rasgos del fenómeno en cuestión que sean lógicamente independientes. Para permitir su identificación en la parte de la derecha del enunciado de identidad de un modo diferente al que es utilizado para su identificación en la parte izquierda. Si, por ejemplo, los dolores fueran idénticos a sucesos neurofisiológicos, debería haber dos conjuntos de rasgos, rasgos dolorosos y rasgos neurofisiológicos, de tal modo que esos dos conjuntos de rasgos nos permitan fijar ambos lados del enunciado sintético de identidad. Así podemos presentar un razonamiento que nos acerca a la posición expuesta en dicha teoría. El suceso doloroso X es idéntico al suceso neurofisiológico Y, esto quiere decir que un mismo suceso ha sido identificado por medio de dos tipos diferentes de propiedades, propiedades de dolor y propiedades neurofisiológicas.

Pero si esto es así, parece que nos enfrentamos a un dilema: o bien los rasgos dolorosos son subjetivos, mentales e introspectivos, o no lo son. Si lo son a pesar de salir del problema de sustancias mentales estamos afirmando propiedades mentales. Si, por otra parte, tratamos de considerar que “doloroso” no nombra un rasgo mental subjetivo de ciertos sucesos neurofisiológicos, su significado se nos presenta como algo completamente misterioso y sin explicación alguna. Como, hemos dejado de lado la mente no tenemos ningún medio para especificar esos rasgos mentales y subjetivos de nuestras experiencias.

Otra objeción más “técnica” a la teoría de la identidad es la siguiente: parece improbable que para cada

tipo de estado mental haya un solo tipo de estado neurofisiológico al que sea idéntico. Incluso si mi creencia de que Bogotá es la capital de Colombia es idéntica a cierto estado de mi cerebro, parece excesivo esperar que cualquiera que crea que Bogotá es la capital de Colombia haya de poseer una configuración neurofisiológica en su cerebro.

Una objeción técnica más radical a la teoría de la identidad la planteo Saul Kripke (1971), con el siguiente argumento: si fuera realmente una verdad que el dolor es idéntico a la estimulación de las fibras, debería ser una verdad necesaria, en el mismo sentido que el enunciado de identidad “El calor es idéntico al movimiento molecular”. Esto es así porque, en ambos casos, las expresiones en cada lado del enunciado de identidad son “designadores rígidos”. Con ello, lo que quiere decir es que cada expresión identifica el objeto al que se refiere en términos de sus propiedades esenciales. El sentimiento de dolor que tengo ahora es esencialmente un sentimiento de dolor porque cualquier cosa idéntica a él debería ser dolor, y este estado cerebral es esencialmente un estado cerebral porque cualquier cosa idéntica a él habría de ser un estado cerebral. De modo que parece que el teórico de la identidad que pretende que los dolores son cierto tipos de estados cerebrales, y que este dolor particular es idéntico a este estado cerebral particular, estaría obligado a mantener tanto que se trata de una verdad necesaria que, en general, los dolores son estados cerebrales, es decir que una verdad necesaria sería que este dolor particular es un estado cerebral. Sin embargo, ninguna de estas afirmaciones parece correcta. No parece correcto afirmar ni que los dolores en general son necesariamente estados cerebrales, ni que mi dolor actual es necesariamente un estado cerebral, porque parece fácil imaginar que algún tipo de ser podría tener estados cerebrales como éstos sin tener dolores y tener dolores como éstos sin estar en este tipo de estados cerebrales. Es incluso posible concebir una situación en la que yo tuviera este mismo dolor sin tener este

estado cerebral y en la que tuviera este estado cerebral sin tener dolor (Searle, 1996: 50 – 53).

LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL (IA) FUERTE

De acuerdo con IA fuerte, un computador adecuadamente programado, con los *inputs* y *outputs* correctos, tiene literalmente una mente en el mismo sentido en que usted y yo la tenemos. Las estructuras materiales diferentes pueden ser mentalmente equivalentes si son implementaciones de *hardware* del mismo programa del ordenador. En realidad podemos ver que la mente es simplemente un programa del ordenador y el cerebro uno de diferentes *hardware* del ordenador que puede poseer una mente. Así no hay nada esencialmente biológico respecto de la mente humana. Desde esta perspectiva la mente podemos tratar como un programa *wetware* que tenemos en nuestra máquina biológica, en el computador biológico de la cabeza. Pero ese programa podría ser operado en *hardware* de cualquier computador que fuera capaz de sostener el programa. En consecuencia cualquier sistema, podía tener pensamientos y sentimientos y no sólo podría tener, sino que tendría que tener pensamientos y sentimientos con la condición de que se esté operando el programa correcto. Esto es, si se tiene el programa correcto, con los *inputs* y *outputs* correctos, entonces cualquier sistema que opere ese programa tiene que tener pensamientos y sentimientos independientes si su estructura es química o hecha de latas de cerveza o de chips de siliconas o de cualquier otro material.

Herbert Simón (1997), de la Carnegie-Mellon University, sostiene que ya contamos con máquinas que pueden pensar en un sentido literal; que pueden pensar en el mismo sentido que nosotros lo hacemos. Allan Newell (1982: 87 – 127), el colega de Simón, trataba la inteligencia como exclusivamente la capacidad de manipulación de símbolos físicos. De modo que cualquier máquina que sea capaz de manipular los símbolos correctos de manera correcta, tiene procesos

inteligentes, exactamente en el mismo sentido que los seres humanos. Por su parte Marvin Minsky (1986) dice que la próxima generación de computadores va a ser tan inteligente que vamos a tener suerte si nos dejan en casa como mascotas. Freeman Dyson (1986) sostiene que ahora sabemos que procesos mentales tales como la conciencia son procesos puramente formales, para este autor hay una ventaja evolutiva en tener tales procesos formales funcionando en chips de silicios y alambres, porque en un universo que se está enfriando, ese tipo de material tiene más capacidad para sobrevivir que los organismos como los nuestros, hechos de una desaliñada maquinaria biológica. Jhon McCarthy (1989) el inventor del término “Inteligencia Artificial” sostenía en discusión con Searle que su termostato tiene creencias. Cuando Searle preguntó sobre que tipo de creencias tiene su termostato. McCarthy respondió: “Mi termostato tiene tres creencias: mi termostato cree que hace demasiado calor aquí, que hace demasiado frío aquí y que la temperatura es adecuada aquí”.

Nosotros podemos reconocer que existen programas computacionales muy ingeniosos, por ejemplo el programa diseñado en Yale University llamado “comprender relatos”. El computador recibe un relato muy simple como *input*. Una historia típica sería la que sigue: un hombre fue a un restaurante y pidió una hamburguesa. Cuando la trajeron la hamburguesa estaba muy quemada. El hombre salió enfurecido del restaurante sin haber pagado la hamburguesa.

Entonces uno le pregunta al computador: ¿Comió el hombre la hamburguesa? Y el computador dice como *output*: No, el hombre no comió la hamburguesa.

O uno le da a la computadora otro relato: un hombre fue a un restaurante y pidió una hamburguesa. Cuando le trajeron la hamburguesa se deleitó con ella, y cuando dejó el restaurante pagó la cuenta y dejó una buena propina al mozo. Si entonces uno le pregunta al computador: ¿Comió el hombre la hamburguesa? El

computador responde: sí, el hombre comió la hamburguesa.

Podemos notar que ninguna de las dos historias decía explícitamente si el hombre había comido o no la hamburguesa. ¿Cómo funciona? Funciona porque el programa tiene en su base de datos lo que se llama un guión de restaurante. El guión de restaurante es la representación de cómo son las cosas normalmente en los restaurantes. Cuando el computador toma el relato, lo aparea con el guión de restaurante y, entonces, cuando toma la pregunta acerca del relato, aparea la pregunta con ambos relatos: el relato y el guión de restaurante. Dado que “sabe” cómo se supone que suceden las cosas en los restaurantes, puede producir la respuesta adecuada. La afirmación, que se hace con frecuencia respecto de los programas es que como la máquina satisface el test de Turing, la máquina tiene que comprender literalmente el relato. Tiene que comprender el relato en el mismo sentido en que usted y yo comprenderíamos esos relatos si nos hicieran tales preguntas.

Aquí quisiera presentar el argumento de Searle que él llama la habitación china. El argumento en contra de la IA fuerte formulado por Searle tiene la siguiente forma:

Supóngase que estoy encerrado en una habitación. En esa habitación hay dos grandes cestos llenos de símbolos chinos, junto con un libro de reglas en español acerca de cómo aparear los símbolos chinos de una de las cestas con los símbolos chinos de la otra cesta. Las reglas dicen cosas como: Busque en la canasta 1 y saque un signo garabateado, y póngalo al lado de un cierto signo garabateado que saque de la canasta 2.

Esto podemos llamar una ‘regla computacional definida en base a elementos puramente formales. Ahora bien, supóngase que la gente que está fuera de la habitación envía más símbolos chinos junto con más

reglas para manipular y aparear los símbolos. Pero esta vez sólo me dan reglas para que les devuelva los símbolos chinos. Así que estoy aquí, en mi habitación china, manipulando estos símbolos. Entran símbolos y yo devuelvo los símbolos de acuerdo con el libro de reglas. Ahora bien, sin yo saberlo, quienes organizan todo esto fuera de la habitación llaman a la primera cesta un guión de restaurante y a la segunda cesta un relato acerca del restaurante, a la tercera hornada de símbolos la llaman preguntas acerca de relato y a los símbolos que les devuelvo respuestas a las preguntas. Al libro de reglas lo llaman el programa, los que mandan las preguntas se llaman los programadores y a mí me llaman el computador. Supóngase que después de un tiempo soy tan bueno para responder esas preguntas en chino que mis respuestas son indistinguibles de las de los nativos hablantes del chino. Con todo, hay un punto muy importante que necesita ser enfatizado. Yo no comprendo una palabra del chino, y no hay forma de que pueda llegar a entender el chino a partir de la instalación de un programa de computación. Todo lo que tiene un computador digital, por definición, es la instalación de un programa formal de computación.

El quid del relato puede enunciarse ahora más genéricamente. Un programa de computación, por definición, tiene que ser definido de manera puramente sintáctica. Es definido en términos de ciertas operaciones formales realizadas por la máquina. Eso es lo que hace del computador digital un instrumento tan poderoso (Rabossi, 1995: 417 – 419). Sin embargo, la simulación formal de la comprensión del lenguaje nunca va a ser en sí lo mismo que la comprensión. Porque en el caso de comprender realmente un lenguaje, tenemos algo más que un nivel formal o sintáctico. Tenemos la semántica. No manipulamos meramente símbolos formales no interpretados, sabemos realmente qué significan.

Todas las teorías presentadas aquí tienen su base en el materialismo moderno. Ahora propongo mirar los

fundamentos de lo que entendemos por materialismo moderno.

LOS FUNDAMENTOS DEL MATERIALISMO MODERNO

El materialismo como doctrina existe hace casi dos mil años, no es mi intención presentar todo lo que se entiende bajo este rótulo que llamamos materialismo. Personalmente estoy interesado en la doctrina materialista referente a lo mental y no en toda su historia sino en un tiempo que llamamos modernidad. En esta época dentro del materialismo se elaboró un conjunto de presuposiciones metodológicas que se centran en torno a las siguientes tesis las cuales siguiendo el pensamiento de Searle podemos llamar fundamentales.

1. Por lo que respecta el estudio científico de la mente, la conciencia y sus rasgos especiales son, más bien, de menor importancia. Es completamente posible, dar una explicación de la cognición y de los estados mentales en general sin tomar en cuenta la conciencia y la subjetividad.
2. La ciencia es objetiva. Es objetiva no sólo en el sentido de que intenta alcanzar conclusiones que son independientes de sesgos personales sino que se interesa por una realidad que es objetiva. La ciencia es objetiva porque la realidad misma es objetiva.
3. Puesto que la realidad es objetiva, el mejor método para estudiar la mente es adoptar un punto de vista objetivo o de tercera persona. La objetividad de la ciencia exige que los fenómenos estudiados sean completamente objetivos y en el caso de la ciencia cognitiva esto significa que tienen que estudiar la conducta objetivamente observable.
4. Por lo que respecta a la ciencia cognitiva, el estudio de la mente y el estudio de la conducta inteligente son totalmente el mismo estudio.
5. Desde el punto de vista objetivo los fenómenos mentales de otro sistema conocemos observando su conducta. Así se presenta la solución al problema de las otras mentes.
6. La conducta inteligente y las relaciones causales con la conducta inteligente son, de algún modo, la esencia de lo mental.
7. Todo hecho del universo es, en principio, cognoscible y entendible por investigadores humanos.
8. Las únicas cosas que existen son, en último término, físicas, tal la física se concibe tradicionalmente, esto es: como opuesto a lo mental.

Así se presenta la matriz argumentativa de todos tipos de las teorías sobre relación mente-cuerpo con fundamento filosófico materialista.

ORÍGENES HISTÓRICOS DE LOS FUNDAMENTOS DEL MATERIALISMO

En la filosofía de la mente contemporánea, la tradición materialista nos ciega para los hechos obvios de nuestras experiencias. La tradición ha ido creciendo desde sus primeros y crudos comienzos conductistas, hace ya más de medio siglo, pasando por las teorías de la identidad, hasta los actuales modelos de cognición computacionales. Dicha tradición es condicionada por varios factores, en esta exposición propongo mirar algunos de ellos.

En primer lugar, tenemos terror de caer en el dualismo cartesiano. Somos renuentes a aceptar cualquiera de los hechos de sentido común que suenan a “cartesianismo”, porque parece que, si aceptamos los hechos, tendremos que aceptar la totalidad de la metafísica cartesiana.

Otro factor es el vocabulario por el cual entendemos un conjunto de categorías dentro de las que esta-

mos históricamente condicionados a pensar sobre la mente. El vocabulario no es inocente, puesto que en el vocabulario está implícito un número de afirmaciones teóricas. El vocabulario incluye una serie de oposiciones “físico” *versus* “mental”, “cuerpo” *versus* “mente”, “materialismo” *versus* “mentalismo”, “materia” *versus* “espíritu”.

Junto con las oposiciones están los nombres, que se supone que agotan las posiciones posibles que pueden ocuparse: están el monismo *versus* el dualismo, el materialismo y el fisicalismo *versus* el mentalismo y el idealismo. La disposición a mantenerse aferrado a las categorías tradicionales produce alguna terminología extraña, tal como el “dualismo de propiedades”, “el monismo anómalo”.

En tercer lugar, hay una persistente tendencia objetiva en la filosofía contemporánea, en la ciencia y en la vida intelectual en general. Tenemos la convicción de que, si algo es real, tiene que ser igualmente accesible a todos los observadores competentes. Desde el siglo XVII, las personas cultas de occidente han venido aceptando una presuposición metafísica absolutamente básica: la realidad es objetiva.

Esta suposición ha mostrado que nos resulta útil en muchos aspectos, pero es falsa como revela un sólo momento de reflexión sobre los propios estados subjetivos. Y este supuesto ha llevado al punto de vista de que el único modo “científico” de estudiar la mente es considerarla como un conjunto de fenómenos objetivos. Una vez que adoptamos el supuesto de que cualquier cosa es objetiva debe ser igualmente accesible a cualquiera de las cuestiones que pasan inmediatamente de la subjetividad de los estados mentales hacia la objetividad de la conducta externa. Y esto tiene la consecuencia de que en vez de plantear las preguntas: “¿Qué es tener una creencia?”, “¿Qué es tener un deseo?”, “¿Qué es estar en ciertas clases de estados conscientes?”, planteamos la cuestión de tercera persona: “¿Bajo qué condicio-

nes atribuimos desde fuera creencias, deseos, etc. a algún otro sistema?”.

El carácter de tercera persona no me parece adecuado para la característica de los estados mentales que indudablemente son de la primera persona. El modo en que se aplica en la práctica el punto de vista de la tercera persona hace difícil ver la diferencia entre algo que tiene en realidad una mente, tal como un ser humano y algo que se comporta como si tuviera una mente, tal como un ordenador. Y una vez que se pierde la distinción entre que un sistema tenga realmente estados mentales y que actué meramente como si tuviera estados mentales, entonces se pierde de vista un rasgo esencial de lo mental. Creencias, deseos, etc., son siempre las creencias y deseos de alguien y son siempre potencialmente conscientes, incluso en los casos que son efectivamente inconscientes. Resumiendo podemos decir que:

1. La conciencia tiene importancia. La razón básica de esto es que no tenemos realmente noción alguna de lo mental aparte de nuestra noción de conciencia.
2. No toda la realidad es objetiva; parte de ella es subjetiva.
3. Puesto que es un error suponer que la ontología de lo mental es objetiva, es un error suponer que la metodología de una ciencia de la mente debe interesarse solamente por la conducta objetivamente observable.
4. Es un error suponer que sólo conocemos la existencia de los fenómenos mentales en los demás observando su conducta.
5. La conducta o las relaciones causales con la conducta no son esenciales para la existencia de fenómenos mentales.

6. En mi opinión el materialismo es una teoría de la mente autocontradictoria en sí misma, por incluir la tesis de que lo mental es físico. Ser mental consiste, en no tener propiedades físicas y ser físico consiste, en parte, no tener propiedades mentales.

Esa afirmación quiero apoyar con la ley lógica de Leibniz, que tiene la siguiente forma:

Si “x” posee las propiedades A, B, C, pero no D, E, F; y si “y” tiene propiedades D, E, F pero no A, B, C; de ello se sigue que x no es y (Priest, 1994: 254).

Así, la falsedad del materialismo es el resultado de la conjunción de dos proposiciones: “Los sucesos que se supone mentales son físicos” y “sólo existen los sucesos físicos”.

En mi opinión personal considero si aceptamos el reduccionismo materialista como solución definitiva del problema mente-cuerpo, podemos formas a priori de intelecto descubiertos por Kant, tratar como el descubrimiento ficticio, lo que significa destruir el fundamento teórico para la ética moderna. La fenomenología de Husserl ocuparía el lugar parecido. Pensamiento de Platón, el idealismo alemán, pasan a ser caminos equivocados de la aventura humana en la búsqueda de la verdad.

El problema de mente se hace demente en momento cuando se plantea la posibilidad de reemplazar dentro de los procesos evolutivos del universo seres biológicos por seres de chips de silicio. Aquí se niega el instinto de auto conservación de la especie humana y se quiere tomar hablando en términos freudianos, hacer de la fascinación por su propia auto destrucción camino de evolución de la vida, donde según este escenario especie humana se transforma en nicho para otro tipo de vida inteligente. Desde bioética no puede faltar la voz de alerta frente a este tipo de posibilidades evolutivas. Bioética desde sus inicios como podemos apreciar en textos de Potter muestra

su profunda preocupación por la vida unida por preservación de la especie humana.

COMO RESOLVER EL PROBLEMA MENTE-CUERPO

El problema de la mente y el cuerpo equivale al problema de establecer correctamente en qué consiste la relación entre ambos. Su solución depende del examen de diversos temas con los que guarda una conexión lógica.

¿Qué es la mente?

¿Qué se quiere significar al decir que algo es “mental” o “físico”?

¿Qué es el pensamiento?

¿Qué es la conciencia?

¿Qué es la subjetividad?

¿Qué es el yo?

¿Qué es la materia?

Haciendo un intento responderé brevemente a estas preguntas:

¿Qué es la mente? Decir que algo es una mente es decir que tiene capacidad de pensar. Si una cosa x existe y x tiene la capacidad de pensar, de ello se sigue lógicamente que al menos una mente existe (Priest, 1994: 249).

¿Qué es la subjetividad? Ser un sujeto es ser capaz de tener experiencias. Así pues, si existe algo x, y x es capaz de experiencia, se sigue lógicamente que existe al menos un sujeto. “x es un sujeto” y “x posee subjetividad” podemos considerar como expresiones que poseen el mismo sentido (Priest, 1994: 259).

En mi opinión tanto lo mental como lo físico son reales. Como nota Brentano hay una diferencia entre tener la capacidad de distinguir A de B y ser capaz de establecer la diferencia entre A y B de manera explícita (Priest, 1994: 223).

Considero la posición prefilosófica como lógicamente correcta; sin embargo, en términos de verdad o falsedad es indefinible la cual abre el campo para diferentes investigaciones personalmente me parecen prometedoras investigaciones multi-trans y interdisciplinarios donde el problema mente cuerpo es un encuentro de diferentes saberes. Comparto la opinión de Searle que a pesar de la seguridad y universalidad de nuestra ciencia, en muchos campos de nuestro saber domina la arrogancia especialmente si

se trata de la mente. El redescubrimiento de la mente abre el camino para la construcción de los nuevos paradigmas de la ciencia, nuevos programas de investigación que los problemas científicos se ve dentro de análisis transdisciplinario, multidisciplinario e interdisciplinario lo que abre el camino para nuevas teorías y nuevas ciencias como ciencias cognitivas o la bioética una ciencia postmoderna la cual se aleja de cualquier pensamiento reduccionista.

BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, D. *A Materialist Theory of Mind*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968.
- Chisholm, R. *Pereiving: A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press, 1957.
- Dyson, F. *Origins of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Churchland, P. "Eliminative Materialism and Propositional Attitudes". *The Journal of Philosophy* 78. (1981).
- Geach, P. *Mental Acts*. Londres: Routledge y Kegan Paul, 1957.
- Hampshire, S. *Critical Notice of Ryle*, "The Concept of Mind". *Mind*, LIX.
- Hempel, C. *The Logical Analysis of Psychology*. Nueva York: Appleton Century Crofts. 1949.
- Kripke. *Semantics of Natural Language*. Reídle. Dordrecht. 1971
- McCarthy, J. *Philosophical Logic and Artificial Intelligence* edited by Richmond Thomason Dordrecht; Kluwer Academic, 1989.
- Minsky, M. *La sociedad de la mente*. Buenos Aires: Galápagos, 1986.
- Priest, S. *Teorías filosóficas de la mente*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Quine, V. *Las raíces de la referencia*. Madrid: Alianza, 1988.
- Rabossi, E. *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Madrid: Paidós, 1995.
- Simón, H. *The Sciences of the Artificial*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.
- Ryle, G. *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Searle, J. *El Redescubrimiento de la mente*. (Luis M. Valdes, trad.). Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996.