

Mente, conducta e historia. Problemas en la filosofía de la psicología

Carlos Javier BLANCO MARTÍN
Universidad de Oviedo,

Resumen

Contrastamos cuatro filosofías de la mente influyentes en la psicología moderna: (1) la teoría de la identidad (especialmente en la versión davidsoniana), (2) el eliminacionismo, (3) el funcionalismo intencionalista de Fodor, y (d) el realismo sociologista de Putnam. El autor pretende revisarlas críticamente con el fin de corregir las concepciones acerca de la mente, la materia y su coordinación, corrección que hacemos desde un punto de vista materialista —pero no fisicalista— frente a (1) y (2). También impugnamos el punto de vista mentalista de Fodor (3). Todas estas concepciones ignoran la conducta y el ambiente social. Pero también criticamos el sociologismo de Putnam (4), que, con todos sus defectos, nos dará un punto de partida para nuestras propias tesis, presentadas a modo de conclusión.

Palabras clave: teoría de la identidad, eliminacionismo, intencionalidad, conceptos, mente, materia.

Abstract

The goal of this paper is the comparison of several philosophies of the mind that are very influential in modern Psychology: (1) identity theory (specially in the davidsonian way), (2) eliminationism, (3) Fodor's intentional functionalism, (4) and Putnam's environmental sociologism. This work is a critical revision of each them in order to correct these conceptions about mind, matter, and the coordination between them, in (1) and (2) from a materialistic point of view, and to contest the fodorian mentalistic philosophy (3). But we also criticise the sociologicistic conception of Putnam (4), although we make this our strating point for our concluding remarks.

Key words: identity theory, eliminationism, intentionality, concepts, mind, matter.

Identidad, leyes puente y anomalías

Los actos mentales, al igual que los procesos físicos, se corresponden (correlacionan) con descripciones de otra índole, según Davidson (1987). En su trabajo *The material mind*, este filósofo defiende que lo mental posee (descriptivamente) la materialidad propia de la física. Esta es la tesis de la identidad como instancia o «monismo anómalo». Cuando se da un evento evaluado como «mental», no hay (a nivel ontológico) otro evento describable físicamente: *sólo hay un evento físico y mental a la vez*, dice Davidson, de ahí el monismo. La diferencia que exhibe lo mental está en el ámbito de la evaluación, no de la descripción (distinción tomada de G.E. Moore). Cada vez que un sujeto se encuentra en un estado mental x , ese estado mental es idéntico con un estado físico y de su cerebro. Ahora bien, en otras circunstancias, hallándose el sujeto en ese mismo estado x , los estados físicos del cerebro pueden ser otros ($z, p, q... etc.$), *aunque siempre tengan que darse y ser idénticos con x .*

Las correspondencias entre lo mental y las entidades físicas bien pueden ser correspondencias entre elementos individuales o bien puede tratarse de correspondencias entre clases. Davidson no niega que puedan y deban buscarse correspondencias entre lo mental y lo físico, pero asume que sólo pueden darse entre «instancias», o casos concretos, no entre clases de eventos. Como filósofo materialista, asume que toda entidad o evento mental se corresponden descripciones fisicalistas. Ahora bien, no hay leyes que pongan en correspondencia las descripciones mentales x , con las múltiples rea-

lizaciones fisicalistas que le estarán asociadas ($y, z, p, q... etc.$).

La nota característica de la ciencia, a diferencia de muchos otros campos donde hay establecidas relaciones de muy diverso género, es que las relaciones sean *legales*. Las leyes científicas, según Davidson, han de ser *deterministas*. La «anomalía» aneja al monismo davidsoniano consiste en negar que tal tipo de leyes psicofísicas existan a la hora de vincular x con sus múltiples realizaciones físicas posibles ($y, z, p, q... etc.$). En ciencia, existe la posibilidad de enunciar *leyes* en las que, siempre que ocurre **A**, acontece **B**. Pero ontológicamente, debe haber un sustrato de *necesidad* (o determinismo) que respalda el enunciado con forma de ley científica.

Típicamente, las correlaciones legales que se toman en cuenta en la filosofía de la psicología versan acerca de acontecimientos (*events*). Con esta palabra, tan general, suele significarse un hecho situado en el tiempo, y describable para algún observador. El acontecimiento **A** y el acontecimiento **B** aparecen vinculados por medio de leyes científicas, digamos por ejemplo: **A** es el suceso de tipo psicológico y **B** el suceso de tipo neural. El vínculo mismo es entendido desde la tradición neopositivista como una «ley puente». Vincula dos dominios distintos de descripción. **A** ya ha sido descrito como psicológico (o mental) y **B** como fisiológico (o físico). La «ley puente» ordena pares de términos (**A**, **B**) que pueden ser, repetidos, ora eventos individuales ora clases de acontecimientos.

Sin embargo, no hay forma de establecer una relación (legal o de otro género cualquiera) allí donde antes no la había *con independencia* de unas operaciones

o transformaciones desplegadas por parte de terceras entidades. Si hay una causalidad que ligue fenómenos físicos con los fenómenos mentales, esta debería quedar reflejada epistemológicamente mediante una reducción o ley puente. La tesis davidsoniana consistirá en negar la posibilidad de tales puentes psico-físicos. Dos causalidades de heterogénea naturaleza no pueden mezclarse. Habrá que apelar a un monismo de fondo («lo mental es físico»). Así, lo mental para Davidson viene a ser una forma de evaluar lo que no es sino físico a fin de cuentas, pero se trata ahora de una clase *especial* de eventos físicos que no podrán sino quedar infra-determinados por el solo concurso de las descripciones y de la causalidad de la ciencia física.

Los mediadores que conectarían la parte «psíquica» con la parte física en una de esas supuestas leyes puente, bien pueden ser sujetos o bien procesos «impersonales», respectivamente, que en todo caso requieren de sujetos para su re-construcción dentro de una categoría científica. Como en realidad no hay objetos absolutos, desprendidos de otros, y cada objeto se conoce contrapuesto y vinculado a un fondo de otros, el establecimiento de relaciones entre pares de términos u objetos, puede entenderse en realidad como resultado una transformación (p.e. por segregación de terceros términos) dentro del marco plural sobre el que el sujeto de conocimiento opera. Así pues, las relaciones «planas» no son las más importantes, nunca son sino el resultado de una «poda» de una tercera dimensión de términos. Lo que Davidson, y otros filósofos analíticos dejan fuera de consideración es lo siguiente: *describir* un término x como «evento psicológico», no es un

proceso inmediato o acabado perfectamente. «Me duele una muela», es un suceso interno, que yo declaro a alguien y que se explica causalmente por la irritación de terminales sensibles, así como por la caries u otros procesos físicos y químicos. Pero, aunque un fenómeno mental esté explicado o «puenteado» por esos otros procesos no-mentales, todavía no está claro como puede describirse lo mental *qua tale*. El problema del esquema que parte sólo de pares de dominios descriptivos, así como de unas leyes y definiciones de conexión, es que uno de los dos dominios —el mental— permanece hambriento de descripción rigurosa, posee unos referentes muy oscuros. Si el propio sujeto que sufre el dolor de muelas me informa, ya no me transmite *directamente* su dolorosa experiencia. Lo hace por medio de una *conducta*. Una conducta verbal cuya emisión puede estar regulada por sus propios factores causales. Una cosa es conocer la causa del dolor, de índole fisiológica, físico-química, y otra muy distinta es averiguar las causas reguladoras de esa manifestación verbal. El paciente me lo comunica por que yo soy odontólogo. O también, quizá, el sujeto me lo dice para que tenga en cuenta el motivo de su ceño fruncido, las razones de su mutismo, o para que yo comprenda cualquier otro rasgo de su comportamiento que, no siendo habitual en su persona puede, sin embargo, entenderse a la luz de la circunstancia de un dolor de muelas. De esta manera, las causas de la «experiencia» interna, y las causas de la conducta verbal que nos informa de ella pueden seguir cursos distintos.

Así las cosas, mediante la apelación a «leyes puente» que conecten lo mental y lo físico, lamentablemente sólo veremos

conectada una entidad fantasmagórica –un término indefinido– con procesos descriptibles (algún día) rigurosamente en el cerebro o en el marco general de la física-química. Y sin embargo se pierde de vista en este esquema binario de conexión, que la *descripción* de esos eventos mentales requiere de procesos causales, relativos a la conducta (incluyendo la conducta verbal). *Contra* esta tradición (neopositivista, reduccionista) de la identidad psico-física sostenemos que las explicaciones psicológicas deberían ser «tridimensionales», por lo menos, y no simplemente planas. El materialismo de la identidad debería ser transformado en un materialismo conductual.

Esto en cuanto a lo que se refiere a las «explicaciones» (epistemología)

Lo mismo puede decirse de otra manera, entrando ahora en el terreno de la ontología, y *en contra de* la filosofía *monista*. Se puede decir, en una primera aproximación, que lo mental queda infradefinido por lo físico-químico, así como por lo conductual. Lo mental, lejos de constituir un dominio aparte, habrá de retomarse como una coordinación de objetividades. No se sitúa al margen, extrínsecamente, con respecto a las objetividades interrelacionadas sino que se trata del *medio* mismo por el que los términos objetivos han quedado conectados.

El materialismo fiscalista en su afán por entender lo que *aparentemente* es no-físico, como físico *esencialmente* y a fin de cuentas, llega a entender la materia como una especie de «principio único», que llena todo el universo. Pero esta ontología no es correcta, ni siquiera en las fronteras vecinas entre la física y la química, y ese «principio único» también se nos aparece muy distante, contra-empírico, en las más

variadas ramas de la biología. El proyecto de toda ciencia no-física sería encontrar ese substrato de orden general. Lo sobrante, lo aparente, ha de ser eliminado de la ciencia (física en última instancia)

Materialismo eliminacionista

El eliminacionismo se puede entender como un decreto sobre la no existencia de entidades mentales, sin entrar necesariamente en consideraciones causales. Así, B. Farrel (1975) denomina a los fenómenos mentales «no-entidades». Cuando una *no-entidad* es excluida de la ciencia, en realidad, no se pierde nada. Lo «mental» es una mera palabra que no se corresponde –ontológicamente– con nada. Como no sea en el plano lingüístico, nada hay que sea mental ni que se corresponda –o relacione con ello. Para Farrel, aparte de unas observaciones de conducta y de unas manifestaciones verbales, nada hay *además de* esas entidades o procesos, nada que sea científicamente tratable. Un sujeto, un psicólogo, puede *experimentar algo más*, aparte de la conducta y al margen de las manifestaciones verbales, pero no se trata de una experiencia científicamente tratable. Experimentar sensaciones o sentimientos privados, introspeccionar contenidos subjetivos, etc., no son procesos que sirvan de guía para la localización de un dominio *aparte* del dominio público-científico. Las referencias de esos sentimientos o contenidos internos siempre estarán en el dominio público, el de la ciencia.

Los ejemplos históricos alegados en favor del eliminacionismo (el calórico, el flogisto, etc.) apoyan la imagen progresista de la ciencia en camino hacia su unidad, en camino hacia su encuentro con el

«principio único». Ese camino incluye la eliminación de entidades. El avance de la ciencia es una poda ontológica, realizada por medio de una afilada navaja de Occam. Pero lo más relevante del curso de las ciencias no es esa eliminación de entidades redundantes, inútiles, equivocadas. La atención exclusiva a estos recortes de entidades oscurece los procesos de cambio científico, procesos dialécticos de edificación de las nuevas teorías sobre las ruinas de las viejas.

Las teorías de la identidad ontológica suelen basarse en identificaciones «mente-materia» groseras, demasiado generales. Todavía peor, la conexión se presenta como un *desideratum*, o como un ideal a conseguir en un futuro de la ciencia del mañana, en el terreno propio de la *ciencia-ficción*. El fisicalismo «fuerte» ya ha sido abandonado mayoritariamente entre las filas los filósofos de las ciencias naturales. Sin embargo, esta corriente prevalece entre algunos filósofos de la mente y de la psicología.

Paul Feyerabend (1963) sostenía un materialismo eliminacionista según el cual no haría falta aferrarse a una terminología mentalista. No hay lugar para una jerga así, toda vez que pudiera sustituirse completamente por un lenguaje fisiológico. ¿Qué limitación asiste a la fisiología a la hora de describir con sus términos ciertas observaciones o hechos? El lenguaje fisiológico está en condiciones de superioridad con respecto al lenguaje mentalista.

Place (1956) había atacado la «falacia fenomenológica». Un sujeto informa de la presencia, digamos, de un efecto postimagen como algo interno, como si estuvieran acaeciendo hechos físicos en un espacio privado, tal como también acaecen hechos físicos fuera de ese espacio

privado. Sin embargo lo que se describe a partir de ese recinto o «campo fenoménico» no puede ser descrito en términos físicos. Habría que invertir, decía Place, el orden de construcción tradicional: en lugar de inferir propiedades del ambiente a partir de las propiedades de nuestra conciencia, debería ser esta explicada a partir de lo observado en el ambiente. La conciencia es un proceso cerebral, y las deducciones que hacemos sobre ella no son idénticas a las declaraciones de los sujetos. Se puede conocer lo que uno siente o imagina sin tener ni idea de fisiología del cerebro. El ejemplo de Place:

una nube.....es	un conjunto de partículas en suspensión
(I)	(II)

Las expresiones I y II no son contradictorias, simplemente se dan en lenguajes diferentes: lenguaje fenoménico o «natural» en (I) y lenguaje científico en (II). Ontológicamente a las expresiones (I) y (II) les corresponde una misma realidad. El «es» que une ambas expresiones puede tener un carácter necesario (por definición) o contingente. Realmente, en las neurociencias, si decimos que la postimagen A es igual a los procesos bioquímicos o fisiológicos XYZ, el nexa «es» posee un carácter contingente, resultado de una composición de observaciones científicas. Las declaraciones sobre procesos conscientes no son las mismas que las declaraciones sobre procesos cerebrales. Son dos formas de hablar, dos lenguajes diferentes, expresiones lógicamente independientes que, en el plano ontológico, comparten una misma referencia. Sin embargo, decía Place, hay una diferencia importante en-

tre el ejemplo 'nube' / 'masa de partículas' y el ejemplo 'conciencia' / 'cerebro'. En este último caso no hay una «continuidad observacional». Un simple escrutinio visual no basta para ver que el cerebro como sistema material es un sistema consciente. Quizá existan buenas pruebas en el futuro, podríamos pensar, por ejemplo, a través de la tecnología de toma de imágenes *in vivo* en los cerebros. Los informes científicos acerca de la actividad del cerebro no son inmediatos sino el resultado de varias operaciones y observaciones, de refinadas y complejas metodologías. Observar la conciencia «emergiendo» directamente de un cerebro —al margen de la conducta— es imposible, aunque los dibujantes gustan de representar la vida mental como una especie de halo o refulgencia desprendida por el órgano. De hecho, lo que se considera un «progreso» en esa tecnología de toma de imágenes de los sistemas cerebrales (cuando un sujeto piensa, duerme, presta atención a estímulos o realiza cualquier tarea) es llegar a una mayor *inmediatez observacional* de esos síntomas de conciencia en un sistema biológico complicado en el que, por cierto, se ha minimizado el factor de comportamiento, que es el más explícito a la hora de considerar la noción de «conciencia».

Hay que hacer notar que la psicología cognitiva, en sus inicios, se mostró como una alternativa al lenguaje intencionalista (*folk*) y al reduccionismo fisicalista o neurofisiologista. Se trataría de un híbrido feliz entre la filosofía de la mente y la ciencia «dura», una disciplina (quizá provisional) centrada en la fabricación de *modelos*. Así, según Farrel (1967), la Filosofía de la Mente había errado sin rumbo al no disponer más que de dos tipos de lenguaje, o «maneras de hablar»: (a) el len-

guaje corriente, o mentalista (que ahora se tiende a denominar «lenguaje de la psicología popular»), y (b) el lenguaje (categorial) neuro-anatómico-fisiológico. Sin embargo, la psicología cognitiva pretende construir *modelos*, que puedan ser valorados mejor que los lenguajes *folk* en caso de que ofrezcan pistas para el neuroanatomista y fisiólogo. Normalmente, en psicología (cognitiva) persiste el problema de construir modelos demasiado generales —no por ello ficticios desde el punto de vista de sus *referentes* anatómico-fisiológicos. Así pues, según Farrel, los modelos pueden cumplir una función (i) exploratoria, (ii) parceladora (tratar de modelar no la totalidad del organismo sino ciertos aspectos o funciones suyas); y (iii) establecer analogías con otros dispositivos (ordenadores, animales, robots). Hoy, tres décadas después, se puede ver que la psicología cognitiva y el computacionalismo, no hace sino aproximarse al intencionalismo, aun cuando esta «fundamentación» sirva, contradictoriamente, para su propio descalabro (Blanco, 1994).

Funcionalismo intencionalista

Para Sellars (1963) los estados intencionales de las personas son estados físicos del sistema nervioso central que poseen propiedades semánticas. Se pueden formular de este modo:

(S) cree que P

La parte relevante en S es la descripción fisicalista de su sistema nervioso central (SNC), sistema que causa o produce P

Pero, según Fodor (1990), además de tener en cuenta el SNC como parte relevante de S que genera o produce creencias

P, habrá un medio representacional igualmente natural, ajeno a las convenciones sociales de todo lenguaje público o externo. Se trata del lenguaje del cerebro. En Fodor como en Sellars, el cerebro produce semántica, pero en Fodor no hay «producción directa», sino que el SNC habrá de servirse de un sistema simbólico que coincide con aquellas funciones. John Searle (1993) también sostiene la tesis general, esto es, el cerebro causando la semántica, pero se acerca más a Sellars en cuanto a la inmediatez de tal causación: no se precisa de un medio sintáctico, y además, dice Searle, la sintaxis es relativa con respecto al sustrato físico. La sintaxis es una propiedad simbólica, una estructura de signos que no puede ser intrínseca a ninguna configuración de elementos físicos.

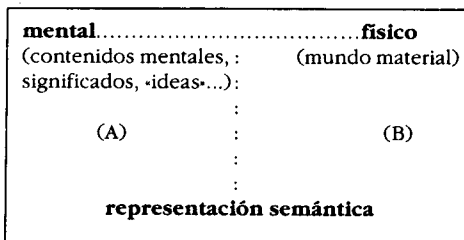
Fodor ha dado un paso más allá en el esquema típico de los materialistas (fiscalistas) que admiten un realismo intencional. Sellars o Searle, por ejemplo asumen el fiscalismo, aunque admitirán de buena gana que desde los cerebros emanan, se generan o se sobreponen propiedades intencionales. Por un lado, Fodor asume el realismo intencional, lo cual significa que hay una caja de intenciones (*intention box*) y unos estados que podemos caracterizar como intencionales en el interior de esa caja. Pero además Fodor propone una semántica combinatoria (una organización de conceptos atómicos) que no es más que una combinación de estructuras o partes sintácticas, de meros símbolos. Se puede ver cómo Fodor introduce la mente en un mundo en el que *todo es físico*.

Primero, ciertos sistemas o programas de actuación, fiscalistamente descritos, exhiben propiedades de conducta que podemos denominar intencionales, esto es, que cortocircuitan la causalidad mecá-

nica y se hacen guiar por una causalidad finalista o intencional. La conducta derivada de lo que yo deseo o creo que es una conducta que neutraliza o reorienta la causalidad mecánica, precisamente el tipo de causalidad que ordinariamente actuaría en ausencia de esas propiedades intencionales que son el desear o el creer. Hay que ser realistas en materia de intención, dirá Fodor, porque vemos actuar en la conducta un nuevo tipo de causalidad (y lo que tiene poder causal es real), o si se quiere decir de otra manera, hay una interferencia causal –derivada de propiedades intencionales– que neutraliza o reorienta la mera causalidad mecánica.

Segundo, a pesar de declarar un realismo intencional, todavía no se ha dicho nada sobre la estructura de la mente –o caja intencional– que, según se supone, subyace a esa causalidad interviniente. Un conductista lógico puede aceptar aún el realismo intencional, advirtiendo efectos teleológicos o finalistas en el comportamiento de un animal o de una persona, pero absteniéndose de postular como consecuencia de tales efectos alguna suerte de entidad mental o estructura generadora de intencionalidad, al margen de las disposiciones conductuales y del ambiente. Fodor asume la caja de intenciones, y una serie de estados internos que la caracterizan. En el paso primero habíamos hablado de la mente sólo por sus efectos, re-direcciones o interferencias en el mundo causal de la física. Es, si cabe, una postulación de la mente a la que se ha llegado por una mera vía negativa. Ciertas conductas animales y humanas no se pueden explicar (o reconstruir) por la acción de las leyes genéricas de la física; ergo hay que introducir constricciones, cláusulas limitantes, que proceden pre-

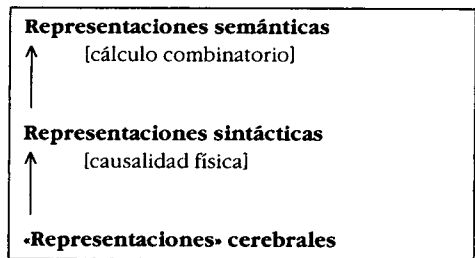
cisamente de leyes más específicas y que interfieren en el curso normal de los fenómenos. El paso segundo intenta rellenar con determinadas estructuras esa «caja» que obedece a las leyes (no físicas) más restrictivas. Y este relleno se hace por medio de la semántica. Si anteriormente nos referíamos a las propiedades causales de los estados intencionales, ahora tenemos que referirnos a las propiedades de significación de la caja mental. Precisamente la mente podrá poseer eficacia causal (no es un epifenómeno) por su capacidad de actuar sistemáticamente, gestionando un vocabulario canónico de símbolos que se corresponden con conceptos primitivos, y desde el que podemos forjar una representación del mundo. El sujeto no sólo obedece a leyes mecánicas, sino que las re-orienta en virtud de creencias y deseos, propiedades que además de ser causales (es decir, reales) son representacionales. La representación del mundo que se hace el sujeto está asistida por una racionalidad inmanente, una «gramática» del pensamiento análoga a la gramática del propio lenguaje público y natural. El sujeto posee capacidad generatriz de conceptos y proposiciones complejas, por que su gramática interna es la poseedora de esa creatividad. El contenido mental, por sí solo, carece de propiedad causal. Lo causal es la propia estructura semántica que subyace al contenido.



En la región (A) hablamos de relaciones de significación. La representación de ciertas ideas, deseos o conceptos, se realiza en virtud de unas estructuras preexistentes, innatas, que se organizan de tal modo que el mundo se hace comprensible de acuerdo con unas piezas básicas y unas reglas de montaje. Nada puede ser pensado si no hay unas estructuras simbólicas subyacentes.

En la región (B) hablamos de relaciones de causación. Son las estructuras simbólicas las que tienen una facultad tal que puedan intervenir mecánicamente en el mundo físico, que puedan interactuar con la materia. Un pensamiento, una idea, sin su estructura, no puede relacionarse con la materia (física). La tesis de la identidad es remozada en la versión fodoriana aquí referida tan sólo a las *estructuras simbólicas* que se corresponden ejemplo por ejemplo (*token-to-token*) con estructuras fisicalistas del cerebro.

Para hacer completo el diagrama expuesto más arriba, habrá que añadir:



Como se puede apreciar, al completar hacia abajo el diagrama, Fodor introduce el esquema de conexión entre cerebro y pensamientos (problema mente-cerebro) que no es exactamente el mismo problema que el de la oposición mente-materia tomadas estas dos palabras en un sentido mucho más general. Los tres estratos están relacionados de la siguiente manera: hay

una causalidad típicamente mecánica o física entre los estados del cerebro y los estados sintácticos de la mente. Más aún, podríamos decir que Fodor asume en este recortado sentido la tesis de la identidad como instancia (*token identity*) o fisicalismo débil. Pero los símbolos estructurados no están interpretados semánticamente en este nivel tan apegado a la neurofisiología. La sintaxis puramente vacía de interpretación no es otra cosa que el cerebro funcionando de una cierta manera, activación de unos determinados circuitos, áreas, módulos, etc.

Entre las representaciones sintácticas y las representaciones semánticas hay, no ya una causalidad mecánica, sino el tipo de relaciones propias de un sistema formal de cálculo. Fodor, al igual que Jackendoff y otros funcionalistas-computacionistas, lo entiende como un espacio combinatorio. Son unas estructuras atómicas en cuanto a significación que se pueden re-combinar, que son susceptibles de transformación sintáctica, pero en modo alguno son «pensamientos» o «estados intencionales», aunque de tales cálculos y combinaciones emanan los pensamientos, las creencias y los deseos.

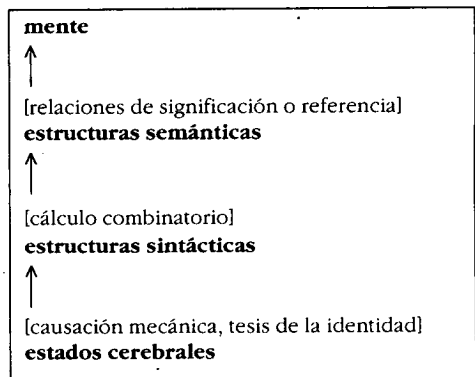
Así pues, hay dos series interconectadas en el esquema fodoriano.

[1^º] *La primera serie* podríamos llamarla «emergentista». Tendrá en el sentido ascendente, la siguiente forma:

cerebro → sintaxis → semántica → mente

En definitiva, la vida mental emerge o se desprende de una actividad cerebral, pero interponiendo dos «dimensiones» lingüísticas toda vez que se asume que cierta actividad biológica de este órgano es, en sentido propio, una actividad simbólica.

Ciñéndonos a la región (A) del primer diagrama, con el complemento que hemos presentado en forma del segundo diagrama, tendremos exactamente esta serie «ascendente». Una serie que no nos dice nada nuevo respecto de otras tradiciones metafísicas e incluso místicas. De la materia cerebral *se desprende* la mental, pero con la cláusula de que debe haber una estructura semántica mediadora entre ambas.



[2^º] *La segunda serie*, fijándonos en la región (B) del primer diagrama, la podemos denominar «serie mentalista». Porque aquí no se trata, como en la serie primera, de *justificarla* mente en un mundo material, por ejemplo, por medio de emergentismos de alguna especie. Se trata ahora de dar un paso más allá y hacer de la mente una *agencia* efectiva que trastoca el orden causal de las cosas físicas. La mente no sólo existe y es un parte de la naturaleza, sino que también cortocircuita, reorienta y modifica las causas físicas. Este es el mentalismo radical de J. A. Fodor, ajeno a cualquier «epifenomenalismo». La gente, viene a decirnos, se comporta por causas finales o intencionales, producto de un aparato combinatorio que *genera* actitudes proposicionales (intenciones), entendidas como estados semánticos del cere-

bro, que son responsables causales de la conducta.

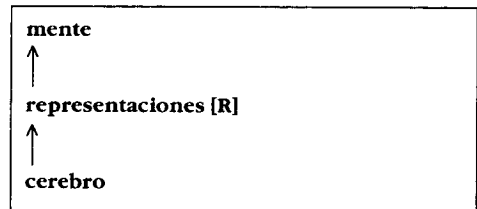
¿Se me podrá acusar de simplificación deliberada al presentar así esta serie ascendente? A veces hay que simplificar una doctrina filosófica cuando se comprueba que un montaje que parecía complicado y sutil, se reduce a una tesis metafísica tan rancia como la que dice que los estados cerebrales producen estados mentales o intencionales, una tesis que —como veremos— es una variante concreta de la idea mística, heredada por los materialistas vulgares, que dice: desde el mundo material se crea o se desprende un mundo espiritual. No simplifico a Fodor diciendo que el hiato entre «mente» (en el extremo superior del diagrama), y «estados cerebrales» (en el extremo inferior) se ha rellenado con dos dimensiones lingüísticas cuya distinción e interposición sólo es abstracta: sintaxis y semántica, y más aún, suprimible. Veámoslo.

Por un lado, si la sintaxis del cerebro es *idéntica* a ciertas pautas de actuación de los sistemas neurocerebrales, hablemos entonces de esos sistemas neurocerebrales que al menos tienen un asidero observacional o experimental. Si $A=B$, pero sucede que la única evidencia de B es el otro término A, la tesis de la identidad debe corregirse en favor de la tesis de la eliminación. Sólo hablaremos, pues, de A, porque su igualación con el otro término es redundante.

Si Fodor protestara diciendo que son las estructuras sintácticas y las estructuras semánticas las que han de concurrir juntas en cuanto a su conexión (causal) con los estados del cerebro, estaríamos otra vez ante el problema de la redundancia, porque es Fodor mismo quien sostiene que la estructuras semánticas son *idénticas* a

ciertas configuraciones sintácticas, tomando como elementos unos símbolos «vacíos», sin interpretación, una interpretación que se recibe en la mera combinatoria entre ellos. Luego no hay una «dimensión» semántica rebotante con respecto de la «dimensión sintáctica». Lo semántico no es más que lo sintáctico «en acción». Hay ahora otra tesis de *identidad*, pero ahora la identidad está establecida entre sintaxis y semántica, con el fin expreso de que el mentalismo no aparezca en este asunto, como hacen tantos semanticistas al pretender «saturar» el nivel superior o semántico, con unos contenidos que el nivel estructural, el de la sintaxis vacía, aún no pueden tener.

En consecuencia, si lo semántico en realidad no es más que un cálculo formal «interpretado», sin remanente (¿espiritual?) de ningún tipo, estamos simplemente ante un sistema representacional único, que hace abstracción de la distinción sintaxis-semántica. De hecho, salvando a los especialistas en psicolingüística, en las demás ramas de la ciencia cognitiva se prefiere hablar este sistema representacional **R** genérico, que media entre la neurobiología, la conducta y los pensamientos. El diagrama «resumido», que en realidad concilia a muchos cognitivistas que no estarán tan de acuerdo con los detalles de la teoría fodoriana será:



Fodor pretende una teoría causal del significado que no asuma, a su vez, pos-

tulados behavioristas. La causa de los significados no reside en una historia de reforzamientos previos, en una asociación de estímulos, en una recepción de elementos externos. Es así que Fodor delimita el proceder de una ciencia «psicofísica», no-intencional, como una disciplina acerca de la variación de nuestros contenidos creenciales de acuerdo con ciertos parámetros del ambiente local. Pero una ciencia causal de nuestros contenidos no puede entender cómo se forman los conceptos más relevantes (abstracciones) ya que éstos no están sometidos al control ambiental y sensorial. La variación y la fijación de nuestras creencias (contenidos) según el flujo ambiental y sensorial no es, *sensu stricto*, una cuestión semántica, sino una cuestión propia de los psicólogos cognitivos. Estos científicos no harán más que establecer o conocer las circunstancias en que se perciben objetos relacionados con nuestra actitud proposicional, y otras experiencias nuestras relacionadas con dicha creencia. Así, en el ejemplo de Fodor, una cosa es el concepto de «caballo», como actitud proposicional, intencional o creencia mía (semántica) y otra cosa muy distinta, propia de la psicología, es el modo como llegamos a conectar experiencias «caballunas» de nuestro ambiente y nuestra historia personal con dicho contenido.

La realidad social de la mente

Contra este modo de ver las cosas se ha alzado H. Putnam (1990). Su libro *Representación y realidad* es, entre otras cosas, un alegato contra la hipótesis innatista y la idea del lenguaje del pensamiento. Para Putnam la noción aristotélica de un lenguaje ciñéndose al mundo

(adecuacionismo) es errónea. Hemos lastrado la idea de una mente individual con la facultad de coincidir realísticamente con la realidad. Es necesario tener en cuenta el proceso social («cooperativo», dirá Putnam) por el cual usamos el lenguaje y representamos el mundo. El fisicalismo ha insistido en la búsqueda de referentes en el cerebro, en los estados fisicalistamente descriptibles de un órgano biológico en funcionamiento. Putnam contrapone un medio social exterior, como lugar de existencia de los referentes. Creemos que Putnam va en la dirección correcta al expulsar los significados y referentes fuera de las cabezas, pero se queda corto en su énfasis en el lenguaje (o de cualquier sistema de representación entendido como un «fenómeno social»). Este filósofo cree evitar el solipsismo por una apelación a la sociología, pero no acude a marcos ontológicos más amplios. Así, dice Putnam *contra* el funcionalismo, que «el significado es, en parte, una noción normativa». Una «comunidad» impone y negocia los significados, los transforma y les hace reventar, mutan de acuerdo con procesos sociales «contingentes». Es cierto que no hay esencias inmutables, y que estas cambian por medio de procesos históricos y sociales. Pero esta postura, por sí misma, no sería demoledora contra la idea fodoriana de que los individuos albergan en su cabeza «esencias» dentro de unos parámetros controlados, dentro de unas cláusulas ambientales sociales, culturales, etc.) concretas. Cuando Putnam pretende abrir las cerradas y solipsistas cabezas fodorianas, sólo se sirve de un sociologismo «contingentista». Es cierto que hay normas supraindividuales que regulan el *uso* de los términos, pero Fodor maneja explícitamente la distinción entre

«término» y «concepto», y éste último es inmutable con respecto a las normas, consensos y demás procesos sociales supraindividuales.

Lleva razón Putnam cuando dice que la estructura de los objetos en el mundo es cambiante, como también son cambiantes los símbolos y las reglas de codificación y transformación de símbolos. El «*mentalés*» (el lenguaje de los conceptos) que Fodor propone es universal e inmutable indiferentemente que la comunidad esté formada por chinos, americanos, españoles, etc. El «*mentalés*» es un patrimonio universal de la especie humana, y la transformación del *mentalés* no se atiene a la breve escala temporal de la historia y de la sociología, ni a las variaciones paramétricas de la etnografía, sino que es una escala de cientos de miles y de millones de años: sería la escala filogenética. Aquí es donde se hace pertinente el ejemplo conocido del carburador. El concepto, la esencia del carburador, dice Putnam, depende del entorno físico y social del hombre moderno. La evolución biológica, miles de años atrás, no puede prever «conceptos atómicos» de base innata y neural para un invento reciente como es el carburador. La evolución no anticipa conceptos que aún no existen en el entorno físico y social. De acuerdo, profesor Putnam. Pero estamos a un paso de añadir: la propia historia del hombre es la que va creando categorías o conceptos. La propia ontología de objetos, utensilios, edificios, armas, clases sociales o castas humanas, etc. etc. es la que está siendo «creada» por el hombre social, por el hombre que produce. Así pues, el entendimiento de esa ontología cambiante, de ese mismo movimiento de una materia en la que están insertos los miembros de la especie humana, como productores,

como transformadores es el que se hace preciso al tratar estas cuestiones. Hay que comprender que el movimiento productivo es el que irá dotando de contenidos y *variaciones* de contenido a todos esos conceptos. Conceptos que aparecen como parte de un mismo proceso transformador de la materia. El hombre primitivo no podía tener un equivalente mentalés del concepto «carburador», aparato entonces inexistente. El hombre primitivo, como el contemporáneo, no puede saltar por encima de las configuraciones conceptuales de las que se sirve operatoriamente en la historia. Se dirá, entonces, que un sujeto sólo puede manejar los conceptos correspondientes a realidades físicas o corpóreas sobre las que puede —de un modo u otro— operar (es decir, transformar), no ya en el recinto cerrado de una mente, sino en espacio operable que puede alterar con sus manos, herramientas o máquinas a su alcance, según un determinado grado de desarrollo técnico, según una modalidad de control de las fuerzas productivas.

Así las cosas, no nos satisface el lenguaje «ambientalista» o «sociologista» del que se sirve Putnam para criticar el fijismo implícito en la idea del lenguaje del pensamiento. Putnam antepone el empirismo al racionalismo innatista de Fodor, y se queda ahí, en ese tramo de la crítica, quedándose satisfecho con una empiria que incluye, desde luego, la cooperación y el aprendizaje social. Nosotros proponemos un esquema de determinación ontológicamente más amplio, más histórico y menos naturalista, según el cual el aprendizaje de conceptos está inextricablemente unido al aprendizaje de palabras y demás unidades lingüísticas, pero de palabras o términos que no se limitan

a «designar» objetos ya dados en un ambiente social de negociación y normatividad, sino que el propio «ambiente», en cuanto que configuración de cosas físicas, de piezas de la naturaleza, es transformado por la actividad humana a lo largo de la historia, historia en la que se están «creando» nuevos conceptos toda vez que se crean también las nuevas necesidades. Una necesidad que entendemos no en un sentido subjetivista, ni en un sentido psicofisiológico, sino como objetivas e históricas. Aparecen, por decirlo así, nuevas esencias, porque aparecen nuevas necesidades, vale decir que aparecen nuevas configuraciones objetuales, fisicalistas, que exigen modos nuevos de consideración.

Conclusión

Partimos de la idea de que toda representación tiene su referencia fisicalista. En el termómetro, la representación en grados centígrados de un determinado sistema físico apunta o se refiere al estado concreto de ese sistema físico, estado que en un nivel sobre todo molecular será el referente fisicalista. En el caso de un concepto como el de «carburador», tenemos que buscar los referentes fisicalistas no sólo en la actividad de circuitos de neuronas, ni en la bioquímica subyacente que hace y deshace conexiones en determinados lugares del cerebro. El concepto de carburador exige el objeto físico extracerebral, que ha ido deparando la tecnología, la industria o, en otras palabras, la historia social por antonomasia. Los circuitos cerebrales podrán ser unos u otros, pero si no es un sujeto colectivo, social, el que ha producido carburadores «objetivos», no habrá ningún sujeto individual capaz de dar con su esencia, con su con-

cepto. Los conceptos no sólo exigen una extensión de objetos o sistemas físicos que satisfagan las condiciones de una definición, sino que exigen una producción histórica o social de esos mismos objetos fisicalistas que, desde el mismo momento de su aparición en la historia, permiten consideraciones acerca de la aparición de una nueva intensión. La representación del carburador exige tanto los estados del cerebro pertinentes —amén de otros procesos biológicos de *relación* de unos cuerpos con su entorno— pero exige también el contexto social e histórico que, de alguna manera, le viene dado al sujeto individual y le es determinante en su práctica de categorización o de conocimiento. Por decirlo con una fórmula sumaria, no son los conceptos los que descubren la realidad o coinciden con ella, sino que es la historia de la producción de objetualidades la que va generando los conceptos.

El sujeto no es un simple almacenista de representaciones, sino un transformador de las relaciones entre representaciones y objetos. De hecho lo que define a ese cuerpo cerebrado es su carácter de transformador, tanto en el sentido ontológico (causal) como lógico. Un cuerpo transformador de las configuraciones corpóreas o fisicalistas que va percibiendo y manipulando, tanto en el orden de la historia social como en el orden del desarrollo individual. No hay conceptos fijos, porque las esencias están modificándose continuamente a lo largo de historias y de sistemas de operaciones. El propio lenguaje es uno de esos sistemas de operación, por medio del cual transformamos el entorno y no meramente hablamos de él. Tenemos la representación propia del lenguaje natural; no hay necesidad de

apelar a códigos o desdoblamientos internos. Es productivo el proceso por el que se crean conceptos o esencias nuevas, si por «conceptos» entendemos algo más que meros modos de hablar o algo distinto de unos símbolos en nuestra cabeza. Este proceso productivo es el que separa la civilización industrial, tecnológica y científica de las culturas ágrafas, pongamos por caso. No hay conceptos «naturales» de lo que es un protón, un carburador o una ecuación matemática, en un sujeto que se supone que es un «hombre natural», extraño al proceso civilizatorio, ajeno a la historia.

Cuando se defiende con insistencia en la filosofía norteamericana (Quine, Davidson y el mismo Putnam) que el significado es holístico, se viene a decir que esto es debido a la propia conexión entre palabras, con eventuales puentes o anclajes en la sensorialidad, sensorialidad que –a su vez– remite a conceptualizaciones de tipo lingüístico. Nosotros impugnamos esta tesis, que remite a una circularidad sin fin, a una serpiente que se muerde la cola. No se está teniendo en cuenta la capacidad operativa o, si se prefiere, productiva, que en tantos órdenes se asimila a la causalidad (con la diferencia de que estamos delante de la intervención de agentes antropológicos, principalmente). La producción la entendemos como un proceso en el que intervienen múltiples secuencias conductuales de tal modo coordinadas en forma de sistema, que el resultado del material fiscalista transformado sería imposible de reconstruir sin el concurso de ese sistema de operaciones. Hablamos de sistema, ya que es algo más que una mera agregación de las conductas. Producir, por tanto, no es crear porque nada se puede sacar de la manga o de la chistera

de un mago. No se trata de crear *ex nihilo*. Se trata siempre de la intervención sobre unas configuraciones o sistemas de materia físicalistamente caracterizables, materiales que llegan a perder su *forma* anterior precisamente por una alteración determinada de su misma materia, teniendo en cuenta que no todo cambio de estado material supone un cambio de forma (cuestión muy importante). Una bandada de cuervos sigue siendo una bandada de cuervos por aumento o disminución de sus individuos. Pero dos millones de españoles en paro, es una masa que, aumentada en una cantidad crítica, llega a alterar la formas políticas y económicas drásticamente (por medio de una revolución, digamos). De la cantidad se pasa a la cualidad...según y cómo. Al margen de la categoría cantidad, pongamos otro ejemplo «escolástico» y sencillo: un montón de madera y de ladrillos no hacen una casa, pero al «imprimirles» una cierta forma, por ejemplo al construir un muro o al disponer esos objetos en hilera, tampoco hacen una casa, si bien unos ciertos operarios le han introducido planificadamente un cierto orden, una determinación, pero no el correspondiente a una casa, sino a otra realidad distinta, la hilera en este caso. Actualmente, se apela a conceptos muy confusos, como el de emergencia o las relaciones «sobrevenidas» (*supervenience*) para designar este conjunto de procesos en los que una misma materia física conoce cambios de forma o de cualidad tales que pudiera surgir. Parece como si las formas –mágicamente– aparecieran de la nada, del caos, de una materia bruta. Otras veces parece como si hubiera diversos «niveles de descripción», y la misma materia bruta (átomos) coexistiera armónicamente con realidades espirituales o elevadas (mente,

cognición). Por nuestra parte decimos que lo importante no es el salto, la emergencia o la diferencia de «niveles de la materia», sobre todo si descartamos la magia y la creación *ex nihilo*. Lo importante para conocer la «mente» o la «conducta» es dar con los mecanismos causales y operatorios que transforman la materia –dotada siempre de una cierta ordenación o determinación– en otra materia –dotada de otra determinación– y que incorpora la exclusión de formas alternativas.

Referencias

- BLANCO, C. (1994). Los obstáculos de la conciencia, el significado y la intencionalidad, en las ciencias cognitivas. *Si...Entonces. Revista Interdisciplinaria de Psicología*, 9-10, 133-169.
- DAVIDSON, D. (1987). The material mind. En: J. Haugeland (Ed.). *Mind design*. Cambridge: MIT Press (pp. 339-354).
- FARREL, B. (1968). Some thoughts on the use of models in psychology. En: B. Van Rootselaar y J. Staal (Eds.) *Logic, Methodology and Philosophy of Science III. Proceedings of the Third International Congress*. Amsterdam: North-Holland Publishing (pp.415-430).
- FARREL, B. (1975). Psicología: algunos problemas conceptuales. *Revista de Occidente*, 149-150, 184-210.
- FEYERABEND, P. (1963). Mental events and the brain. *The Journal of Philosophy*, 60, 295-96. Reimpreso en: W. Lycan (Comp.) (1990), *Mind and cognition*. Oxford: Blackwell (pp.204-206).
- FODOR, J. (1987). *Psychosemantics. The problem of meaning in the philosophy of mind*. Cambridge: MIT Press.
- FODOR, J. (1990). Why there still has to be a language of thought. Reimpreso en: W. Lycan (Comp.) (1990), *Mind and cognition*. Oxford: Blackwell (pp. 282-299).
- GOLDMAN, A. (Ed.) (1993). *Readings in philosophy and cognitive science*. Cambridge: MIT Press.
- HAUGELAND, J. (Comp.) (1987). *Mind design*. Cambridge: MIT Press.
- LYCAN, W. (Comp.) (1990). *Mind and cognition*. Oxford: Blackwell.
- PLACE, U.T. (1956). Is consciousness a brain process?. *British Journal of Psychology*, 47, 44-50. Reimpreso en: W. Lycan (Comp.) (1990), *Mind and cognition*. Oxford: Blackwell (pp. 29-36).
- PUTNAM, H. (1990) *Representación y realidad*. Barcelona: Gedisa.
- SEARLE, J. (1993). The critique of cognitive reason. En: A. Goldman (Ed.): *Readings in philosophy and cognitive science*. Cambridge: MIT Press (pp. 833-847).
- SELLARS, W. (1963): *Science, Perception and reality*. Londres: Routledge.
- VANROOTSELAAR, B. y STAAL, J. (1968). *Logic, methodology and philosophy of science III. Proceedings of the Third International Congress*. Amsterdam: North-Holland Publishing.