

¿Por qué hablar de la mente?

José HIERRO-PESCADOR

Resumen

El intento de librarnos del dualismo sustancialista cartesiano conduce a algunos a traspasar el dualismo a nuestros esquemas de conceptualización. Así, Feigl coloca la distinción entre lo físico y lo mental en un nivel epistemológico, aceptando como distintivo de lo mental un conocimiento directo e inmediato que no tiene lugar con respecto a lo físico, aun cuando acepte la identidad entre los estados mentales y los estados cerebrales. De modo parecido, Davidson, manteniendo que todo suceso es físico, caracteriza lo mental como una manera peculiar de describir los estados del cerebro, y es una idea aceptada también por Quine en sus últimos libros. Me parece que esta explicación obliga a aceptar que haya propiedades mentales, como las que Searle, por ejemplo, define como macropropiedades del cerebro. Pero nada de ello justifica que sigamos hablando de la mente, a menos que sea para abreviar una expresión más compleja como ‘conjunto de las propiedades mentales’, o tal vez ‘conjunto de las capacidades psicológicas humanas’, como hace Kenny.

Palabras clave: mente, cerebro, propiedad

Abstract

Attempting to escape from the substantialist cartesian dualism, some take our conceptual schemes as dualist. Thus, Feigl makes the distinction between the mental and the physical from an epistemological viewpoint, accepting as distinctive of the mental a direct and immediate knowledge which has no place in the physical, but however he accepts the identity between mental states and neurological states.

In a similar way, Davidson, stating that all events are physical, characterizes the mental as a specific manner of describing neurological events, which is also accepted by Quine in his latest books. I take that theory as implying that there are mental properties, like those defined by Searle as macroproperties of the brain. But I see no reason to talk about the mind, unless with the purpose of abbreviating more complex expressions like ‘the set of mental properties’, or perhaps ‘the set of human psychological capacities’, as Kenny proposes.

Keywords: mind, brain, quality.

En *A Companion to the Philosophy of Mind*, bajo la dirección de Samuel Guttenplan, Davidson da comienzo a la entrada que lleva su nombre con estas palabras: “No hay tales cosas como las mentes, pero la gente tiene propiedades mentales, es decir, que ciertos predicados psicológicos son verdaderos acerca de la gente” (1994, p. 231). Davidson da estos ejemplos de tales propiedades: notar que ya es hora de hacer tal cosa; percibir que se está levantando viento; recordar el nombre de tal país; decidir dónde pasar las próximas navidades; desarrollar un gusto determinado (ibid.). Como es sabido, Davidson ha mantenido que los acontecimientos mentales son acontecimientos físicos, lo cual no quiere decir que no sean mentales (se apresura a añadir en el lugar citado). Aparte de otros muchos ensayos, el lugar clásico donde Davidson desarrolla su teoría es el artículo titulado “Mental events”, de 1970. Su posición es una forma de monismo porque solamente acepta una clase de acontecimientos, pero va acompañado por un dualismo conceptual, el que corresponde a la dualidad de los predicados “mental” y “físico”. Como niega que haya leyes estrictas que conecten acontecimientos descritos como físicos con acontecimientos descritos como mentales, llama a su monismo “monismo anómalo”. Desde el punto de vista ontológico, su posición es monista; desde el punto de vista de la descripción en términos mentales, su posición es holista, porque no es posible describir un acontecimiento mental sin relacionarlo con otros, sean creencias, deseos, intenciones, etc (ibid. p. 232).

Parecería entonces que un acontecimiento es físico tan solo en cuanto descrito por una oración en la que intervienen esencialmente sólo términos físicos, y mental únicamente en cuanto descrito por una oración en la que interviene esencialmente al menos un verbo mental (1970, p. 210-211). ¿Es este un criterio meramente lexicográfico? ¿Cómo sabemos cuándo es físico un término y cuándo es mental? Para Davidson está claro que “el rasgo distintivo de lo mental no es que sea privado, subjetivo o inmaterial, sino que presenta lo que Brentano ha llamado intencionalidad” (ibid. p. 211), rasgo que está ausente de cualquier término físico, y es sin duda la razón de que los predicados físicos y los predicados mentales no estén hechos los

unos para los otros, lo que probablemente encubre la idea de que las propiedades que aparentemente nombran ambas clases de predicados, propiedades físicas y propiedades mentales respectivamente, son de alguna manera difíciles de reconciliar en una explicación coherente de las personas.

Puede aceptarse que el origen de la dificultad está en que ciertos animales producidos en el curso de la evolución natural se relacionan con el entorno por medio de estados intencionales, como puede apreciarse en el fenómeno de la significación, que en definitiva origina el lenguaje. No es este un fenómeno que pueda describirse en términos puramente físicos, sino que es lo que nos permite introducir el vocabulario de las actitudes proposicionales, y de los estados mentales en general. Es decir, contamos con un léxico que usamos para describir una realidad que no percibimos. ¿Cómo saben ustedes que yo estoy ahora muy contento, que deseo interesarles en lo que digo, o que estoy pensando en lo que ha escrito Davidson? Estar contento, desear algo o pensar en algo es describir mi estado actual con predicados mentales, y por tanto mencionar ciertas propiedades mentales que yo tengo ahora. ¿Cuál es el sujeto de estas propiedades? Yo. Pero ¿qué es yo? ¿Ven ustedes esto que acabo de llamar ‘Yo’? Lo único que ven ustedes es una aparente persona humana, vestida de cierto modo, moviéndose de cierta manera, haciendo ciertos gestos, y sobre todo, emitiendo sonidos que ustedes oyen y que entienden, porque los reconocen como pertenecientes a un lenguaje que ustedes también emplean, y que, aunque pronunciados con una entonación distinta a la de ustedes, les comunica unos significados que ustedes pueden captar. ¿Tienen ustedes alguna garantía de que esta aparente persona no sea un extraterrestre que ha sido capaz de adoptar figura humana y hablar nuestro idioma? O mejor aún, ¿que no sea un robot construido con la materia orgánica de la que se componen los seres humanos y con su misma estructura, al modo de lo que imaginó Davidson en “The Material Mind”? Pueden ustedes pensar: al final averiguaremos si es o no una persona de verdad. La cuestión es: ¿al final de cuánto tiempo? ¿Cuánto han de tratar ustedes conmigo para concluir que soy una persona auténtica? ¿En qué distintas situaciones deben verme para quedarse tranquilos?

Según Davidson, hacemos descripciones físicas (de mis movimientos) y hacemos descripciones mentales (de mis pensamientos) de algo que percibimos como un cuerpo, y que por tanto es, en principio, puramente físico. A un cuerpo lo llamamos persona porque, además de tener propiedades físicas, tiene también propiedades mentales. ¿Por qué las llamamos ‘mentales’? ‘Mental’ viene de ‘mente’. Atribuimos a un cuerpo propiedades mentales porque así nos explicamos mejor su comportamiento y podemos predecirlo con más éxito, pero tales propiedades mentales no las percibimos. Sin embargo, en cuanto que tal cuerpo es muy parecido al nuestro y se conduce de modo semejante, sería injustificado negarle experiencias semejantes a las nuestras. Si yo pienso que va a llover y por eso decido salir con un paraguas,

¿por qué no pensar, cuando veo a mi vecino con un paraguas, que también él pensó que va a llover y decidió salir con paraguas? No tengo razón para negar a mi vecino estados mentales como los que yo tengo, si pretendo explicarme su comportamiento de manera que pueda predecirlo con algún acierto. Esta es la última justificación para aceptar descripciones mentales de entidades físicas como los demás humanos. Pero ¿y de mí mismo? Yo tengo estados mentales, y en esta medida no necesito ninguna justificación para atribuirmelos, puesto que los tengo. ¿Tengo, por ello, un conocimiento privilegiado, una percepción más justificada, cuando se trata de mis propios estados? Wittgenstein escribió que no puede decirse de mí mismo, a menos que sea en broma, que sé que tengo un dolor, porque esto sólo puede significar que yo tengo un dolor (1953, ap.246). Wittgenstein está rechazando la idea de que haya una diferencia epistemológica profunda entre atribuir estados mentales a otro y atribuírselos uno a sí mismo. Parece pensar que no es una diferencia en el conocimiento, porque no tiene sentido pensar que yo tenga más certeza sobre mis estados mentales que sobre los estados mentales ajenos. Considerando en qué sentido podría decirse que los estados mentales son privados, Wittgenstein examina esta respuesta: sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor, los demás sólo pueden suponerlo. Sobre lo cual comenta: “en un sentido esto es falso, y en otro es absurdo” (ibid). La razón es que si usamos la palabra “saber” como se usa normalmente, “entonces los demás saben con mucha frecuencia si yo tengo dolor” (ibid). “Saber” implica la posibilidad de dudar y de equivocarse. Yo puedo dudar si otro tiene dolor, pero ¿puedo dudar si lo tengo yo mismo? No, porque no es cuestión de saber, sino de tenerlo. Por la misma razón, yo no puedo saber lo que pienso, y Wittgenstein escribirá: es correcto decir “sé lo que piensas” y falso “sé lo que pienso” (op. cit. p. 507 de la traducción al español).

¿Es esto suficiente para poner en duda que mis sensaciones, mis sentimientos y mis pensamientos son privados? No en el sentido de que yo los tengo. Pero aunque aceptemos, con Wittgenstein, que no tiene buen sentido decir “sé lo que pienso” o “sé que tengo un dolor”, nada nos impide defender que, por lo que respecta a los estados mentales propios, cada cual tiene con ellos una relación privilegiada que no está sujeta a las posibles dificultades de una relación epistémica. Si yo no puedo saber que estoy pensando en Viena ni puedo saber que me duele la cabeza, es porque yo estoy pensando en Viena y porque a mí me duele la cabeza. La moraleja general de las palabras de Wittgenstein me parece que es esta: los estados mentales se tienen o no se tienen, y aquí no cabe ni la duda ni la certeza. Porque no es un tema de conocimiento.

La aplicación de conceptos epistémicos a este tema puede ser parte de la herencia que tenemos recibida de Descartes. Este había conservado la idea de que todo cuanto le ocurre a una persona debe acontecerle sobre un sustrato que, por tradición aristotélica, se venía llamando “sustancia”, y que Descartes no tendrá inconvenien-

te en traducir como “cosa” (“res”). Así, cuando se pregunta “¿Qué soy yo?”, contestará sin dudarle “Res cogitans”, “Cosa pensante” (*Meditaciones metafísicas*, meditación II, p. 29 de la edición de J. Vrin, de 1960). Y cuestionándose inmediatamente “¿Y esto qué es?”, dirá : “[Cosa] que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, también que imagina , y que siente” (ibid). Estos son ejemplos de pensamiento (“cogitatio”), de los que yo soy el sujeto, y le parece “tan evidente que soy yo quien duda, quien entiende y quien desea, que no hay nada que lo pueda explicar más claramente” (ibid). De esta forma, el discurso sobre los actos mentales queda ligado a un yo entendido como cosa o sustancia, que también llamará “mente”, como cuando más adelante escribe: “¿Pues qué diré de esta misma mente, o de mí mismo? Pues nada más admito que haya en mí excepto la mente” (op. cit. p. 33).

Creo que nuestras discusiones recientes sobre la mente proceden de aquí, pero no obstante, no deberíamos dar por hecho que lo que Descartes llama “mens” coincide en todo con lo que nosotros llamamos “mente”. Debemos recordar que en algún lugar Descartes escribe: “Yo no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa (*res cogitans*), esto es, mente (*mens*), o alma (*animus*), o intelecto (*intellectus*), o razón (*ratio*)” (op. cit. p. 28). Bien es verdad que a continuación añade que estas palabras le eran antes de significado desconocido, pero parece que es solo una excusa para insistir en lo que ya sabemos: “Por tanto soy una cosa verdadera y verdaderamente existente, ¿pero qué cosa? Ya lo he dicho: pensante (*cogitans*)” (ibid). Pero no hay que olvidar el ingrediente teológico de la teoría cartesiana: que ese yo pensante que soy es distinto de mi cuerpo, el cual es solo cosa extensa y no pensante, y “que puede existir sin él” (op. cit. p. 76).

El término “mente” está en el habla popular, y pertenece a la llamada “psicología popular”, aunque con la imprecisión que es normal en muchos conceptos, especialmente en los que se aplican a aspectos de la realidad que no son observables. Es llamativo que Descartes elaborara su teoría en primera persona, como si todas las pruebas, o al menos las más importantes, se encontraran en lo que cada persona puede descubrir en su propio caso. Asumía, naturalmente, que lo que él veía con claridad y distinción, así lo verá cualquier otra persona en su sano juicio. Puede disculparse que la vía hacia el planteamiento de estos problemas sea el propio sujeto, su experiencia, el conocimiento de sí mismo, en suma el yo de cada cual. Es lo que Searle (en *El redescubrimiento de la mente*, y en otros lugares) ha calificado como una ontología de la primera persona, queriendo así expresar el carácter primariamente subjetivo de la atribución de estados mentales. Es llamativo que, mientras que los estados mentales son primariamente estados que yo tengo, sin embargo no podría nombrarlos, ni por tanto comunicarlos lingüísticamente, a menos que los pueda reconocer en otras personas, pues los nombres de estados mentales únicamente puedo aprenderlos por el uso que otras personas hacen de las expresiones lin-

güísticas apropiadas cuando manifiestan dichos estados mentales, como ha mostrado suficientemente Wittgenstein (en sus *Investigaciones filosóficas*) al argumentar que no podemos inventarnos nombres para nuestros estados mentales, porque un lenguaje privado es imposible ya que carecería de reglas.

Hay un dogma metafísico que yo llamaría *el dogma de la sustancia específica*, a saber: todo cuanto acontece debe acontecerle a algo que sea aquello de lo que se predique el acontecimiento en cuestión. Si hay estados mentales, entonces debe haber una mente que sea el sujeto de esos estados. Pero ¿no podemos atribuir los estados y acontecimientos mentales simplemente a la persona? Ya he sugerido que consideramos persona a un cuerpo humano con propiedades mentales. Pero no está probado que tales propiedades hayan de atribuirse a algo que sea parte o ingrediente de la persona, a saber, su mente. ¿Es que no basta el cuerpo? Que se pueda distinguir fácilmente entre mente y cuerpo es doctrina aceptada y no solo entre los cartesianos. Ya en 1958, en un largo artículo titulado “The ‘Mental’ and the ‘Physical’”, Feigl ha subrayado que la solución al problema cuerpo-mente requiere analizar las características respectivas de lo uno y lo otro, reconociendo que lo mental es subjetivo, privado, no espacial e intencional, por ejemplo, mientras que lo físico es objetivo, público, espacial y no intencional. Esto va unido a su convicción de que la experiencia inmediata es la única base de confirmación de la verdad de nuestras afirmaciones sobre las sensaciones propias. Bien es verdad que Feigl infiere a partir de aquí que es concebible un lenguaje puramente privado, pero su tesis, para la que no da razones suficientes, me parece que no está a salvo de la argumentación de Wittgenstein en el sentido de que un lenguaje privado es imposible porque no habría criterio para decidir cuándo se usan o no correctamente las expresiones, y por lo tanto no existirían reglas. Todo dependerá de lo que el sujeto decida en cada caso, y de lo que en el futuro recuerde que ha decidido, pero la corrección en el uso del lenguaje no puede depender de mi memoria. Porque en tal caso, y como dice Wittgenstein, “será correcto lo que a mí me parezca correcto” (1953, ap. 258).

La posición de Feigl va unida a la defensa de que en una teoría del conocimiento completa y adecuada debe reconocerse la validez del conocimiento directo o conocimiento por familiaridad, que sería la forma de conocimiento apropiada para los estados mentales. Para esta forma de conocimiento habría una confirmación subjetiva, que Feigl distingue de la confirmación intersubjetiva, propia del conocimiento de los estados físicos. Habría así una doble forma de confirmación, que puede sugerir un dualismo epistemológico: una forma de conocer los estados mentales propios, radicalmente distinta de la forma de conocer los estados físicos, incluyendo aquí las acciones humanas. Colocadas las diferencias entre lo físico y lo mental en este nivel epistemológico, Feigl puede mantener con toda convicción la tesis fisicalista de que “los estados de experiencia...son idénticos a ciertos aspectos de los procesos neuronales en esos organismos” (Feigl 1958, p. 446).

Aquí se insinúa una justificación para hablar de la mente: es el conjunto de aquellos estados y sucesos cuyo conocimiento solo podemos confirmar subjetivamente. Pero nótese que, aunque tengan características peculiares, como ser privados, subjetivos e intencionales, ello no impide identificarlos con estados físicos como estados determinados del cerebro. Una aparente dificultad de esta tesis sería que un cierto estado cerebral, en cuanto estado físico tendrá las siguientes características F: será público, objetivo y no-intencional, y en cuanto mental, tendrá las siguientes características M, incompatibles con las anteriores: privado, subjetivo e intencional. Podría decirse: las características F aparecen en un cierto enfoque epistemológico, mientras que las características M aparecen en un enfoque distinto. Y en este caso probablemente nos sentiríamos inclinados a pensar: si son características de nuestro conocimiento entonces no son características de la realidad que conocemos, a menos que estemos dispuestos a aceptar que un pensamiento, por ejemplo, sea a la vez subjetivo (en cuanto acontecimiento mental) y objetivo (en cuanto estado neuronal), y a la vez intencional (por ser mental) y no intencional (por ser neuronal). Paso por alto ahora lo relativo a la característica de “público”, porque sería absurdo pretender que los estados neuronales son públicos. Cuando algunos, como Feigl, han recurrido a estos predicados, querían mostrar la diferencia entre un estado mental y la forma de conducta que lo manifiesta. Davidson ha mencionado este artículo de Feigl como un posible precedente de su doctrina (en “Sucesos mentales”, nota 10), pero sin duda se encuentra a salvo de la dificultad señalada en la medida en que se limite a exigir que los acontecimientos supuestamente mentales solamente lo sean por ser descritos como mentales, sin dejar por ello de ser físicos. Parece que la distinción entre lo físico y lo mental, que en Feigl se colocaba en el nivel epistemológico, en Davidson quedaría en el nivel lingüístico. Pero así como Feigl hacía compatible su dualismo epistemológico con un materialismo fisicalista que identificaba los estados mentales con estados cerebrales, también Davidson hará compatible su dualismo lingüístico con un monismo materialista. Sin embargo, en un lugar de su artículo escribe que “el monismo anómalo se parece al materialismo en su pretensión de que todos los sucesos son físicos, pero rechaza la tesis, usualmente considerada esencial para el materialismo, de que a los fenómenos mentales se les pueda dar explicaciones puramente físicas. El monismo anómalo muestra parcialidad ontológica solo porque admite la posibilidad de que no todos los sucesos sean mentales, mientras que insiste en que todos los sucesos son físicos.” (p. 214) Es decir, que su doctrina ontológica solo acepta sucesos físicos, pero admite al tiempo que algunos de ellos sean también mentales. Luego algunos acontecimientos y estados serán al mismo tiempo físicos y mentales, mientras que otros tal vez solamente sean físicos. ¿Cuál será la diferencia? Que los acontecimientos exclusivamente físicos tan solo son descritos con predicados físicos, mientras que los acontecimientos que son a la vez físicos y mentales son descritos al propio tiem-

po con predicados físicos y con predicados mentales. De esta forma, el dualismo ontológico cartesiano de sustancias es sustituido por un dualismo lingüístico de predicados, y por tanto de descripciones. Y surge inevitable la pregunta: si los predicados mentales no están hechos para los predicados físicos, ¿cómo pueden aplicarse ambas clases de predicados a un mismo objeto? Solo hay una respuesta: porque el objeto en cuestión, por mucho que sea físico, tiene también propiedades mentales. Que las personas, aun sin dejar de ser objetos físicos, tienen también propiedades mentales, lo hemos visto explícitamente reconocido por Davidson. Pero esto no implica que las personas tengan algo como una mente, dentro de o junto al cerebro, o en alguna otra parte de su cuerpo. ¿Y por otra parte, qué falta haría? Una persona es un cuerpo humano que, además de tener las propiedades físicas que corresponden a un cuerpo, tiene también las propiedades que en el discurso de la psicología popular llamamos mentales, y que consisten en tener sensaciones diversas, sentimientos como angustia, tristeza y amor, pensamientos, recuerdos, deseos, intenciones, etc. Los estados y sucesos que describamos recurriendo a estas propiedades los llamamos mentales. Los estados y sucesos que describamos mencionando propiedades tales como la ubicación espacio-temporal, el movimiento o la estructura física los llamamos físicos. ¿Hay dos sustancias? De ninguna manera. Hay cuerpos, que son físicos, y que, por presentar dos clases distintas de propiedades, pueden ser descritos de dos diferentes maneras. ¿Es una persona una entidad física o una entidad mental? Ambas cosas a la vez. En cambio, los objetos inanimados, esto es, sin vida, son exclusivamente físicos, pero los objetos con vida pueden ser en algún grado también mentales, a saber, en la medida en que su comportamiento pueda ser explicado y predicho atribuyéndoles propiedades y estados mentales. No parece que esto ocurra cuando tratamos con animales muy simples, pero en algún grado debemos reconocerlo a animales más evolucionados, como los perros y los chimpancés.

Aristóteles definió lo que, para evitar equívocos, podemos traducir como psique (*psyché*) como la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Puesto que entelequia es la actualización de lo que se es en potencia, parecería que psique es lo mismo que vida, pero la forma de evitar esta identidad no deseada será reconocer que la psique es el acto primero del cuerpo porque es pura forma (*eidos*), mientras que la vida es el acto segundo del cuerpo porque es su operación (*Acerca del alma*, 412 a 25, edición de Tomás Calvo). Anthony Kenny propone llamar psique al conjunto de las capacidades sensoriales, de modo que tengamos que aceptar que tanto los animales como los seres humanos tienen psique, reservando el término mente para el conjunto de capacidades cuyo elemento más notable es la capacidad para un comportamiento simbólico complejo, y cuyos otros elementos fundamentales son el intelecto y la voluntad, de modo que tan solo a los seres humanos estará justificado atribuir mente (*La metafísica de la mente*, p. 49-50 de la traducción esp.). Es parte de esta propuesta la idea de que las capacidades sensoriales,

en definitiva los sentidos, no son parte de la mente aun cuando tengan carácter psicológico. Pero como no veo razones para excluir del ámbito de lo mental las capacidades sensoriales, tampoco me parece justificado distinguir de esta manera entre psique y mente. El único precio que tengo que pagar para rechazar esa distinción, y lo pago con gusto, es reconocer que las capacidades mentales tienen grados, y que por consiguiente también los animales, en el grado que corresponda a su posición en la escala evolutiva, poseen capacidades mentales.

Y estos sucesos, estados o capacidades que aceptemos llamar mentales, ¿deben recibir una explicación científica, como sería la que corresponde a entidades físicas, cuales son los seres humanos? O en otras palabras: ¿tienen el mismo carácter la explicación de las propiedades físicas y la explicación de las propiedades mentales, habida cuenta de que ambas clases de propiedades cohabitan en ciertos cuerpos físicos como los seres humanos, y acaso también algunos animales? En un primer artículo, Quine sugería que es discutible si aceptar entidades mentales es un impedimento o una ayuda para la ciencia, o dicho de otra manera si, aun reconociendo que somos conscientes y que tenemos sentimientos, podríamos describir estos hechos sin aceptar entidades mentales (1953, p. 223 y 226). Posteriormente, en *Word and Object* (1960, p. 265), se plantea si una posición fisicalista, como en definitiva era la suya, debe prescindir de los estados mentales o identificarlos con estados físicos. Aunque reconoce que esta última posición estaría suponiendo que no hay diferencias insalvables entre lo físico y lo mental, me parece claro que su opinión se decanta a favor de un fisicalismo eliminatorio, que siempre resultará al final más simple puesto que prescinde de una clase de entidades. En cambio pocos años después claramente se manifiesta a favor de un fisicalismo explicativo, escribiendo “las entidades mentales no son objetables si se conciben como mecanismos físicos hipotéticos, y se aceptan con vistas estrictamente a la sistematización de los fenómenos físicos” (1974, p. 33-34). Y muy poco tiempo después, por lo que respecta a las disposiciones, que es uno de los últimos conceptos mentalistas que incluso algunos conductistas aceptaban, Quine escribirá: “Las disposiciones para la conducta son estados, rasgos o mecanismos fisiológicos”, que identificamos por sus manifestaciones en la conducta (“Mind and verbal dispositions”, 1975, p. 93-94). ¿Hemos ganado con esto algo que no hubiéramos tenido en el caso de aceptar un fisicalismo eliminatorio prescindiendo totalmente de los estados mentales? Algunos años después, Quine reconocerá que no ve diferencia alguna entre prescindir de los estados mentales o identificarlos con estados fisiológicos del sistema nervioso (“States of mind”, 1985, p. 6). En las obras posteriores a esta fecha, Quine invocará con frecuencia a Davidson para subrayar su acuerdo con él. Así, dirá: “Los estados y acontecimientos mentales son una subclase especial de los estados y acontecimientos del cuerpo humano o animal” (1987, p. 133). Pero entonces, ¿qué tienen de mentales? Quine, citando el monismo anómalo de Davidson, añadirá: “Los acontecimientos mentales

son físicos, pero el lenguaje mentalista los clasifica de manera incomparable con las clasificaciones expresables en el lenguaje fisiológico” (ibid). De esta manera, el dualismo mente-cuerpo pasa del cuestionable nivel de la sustancia al nivel de nuestro lenguaje, o dicho de otro modo, al nivel de los conceptos, como en definitiva había ocurrido con Davidson. ¿Cuál es la ventaja? Que podemos tratar los problemas con más claridad, puesto que el lenguaje es un ámbito intersubjetivo y común. Así, cuando en su libro *Pursuit of Truth* (1990) dedique un apartado entero al monismo anómalo, Quine insistirá en que tanto las creencias como las percepciones son realidades neuronales, y que lo que en unas y otras es mental es la manera de agruparlas (p. 71). Y hará constar además su acuerdo con el monismo anómalo de Davidson, que considera equivalente al fisicalismo de ejemplares (*token physicalism*). Este uso mentalista del lenguaje es el discurso intencional, cuya irreductibilidad subrayó Brentano, y que, a diferencia del rechazo que había manifestado treinta años antes en *Palabra y objeto*, Quine ahora acepta. ¿Por qué? Porque –reconoce– dicho discurso tiene una función vital en la comunicación, y además no tenemos con qué sustituirlo (p. 71). Y por ello añadirá que, para salvar la extensionalidad de la ciencia, la estrategia sólida es el dualismo lingüístico del monismo anómalo (p. 72). En todo ello insistirá Quine en su libro posterior *From Stimulus to Science* (1995, cap. VIII): todo ejemplo de un estado mental es un ejemplo de un estado físico de algún cuerpo, pero el agrupamiento de estos estados en términos mentalistas es en gran parte intraducible a términos fisiológicos, y ello explica por qué hay identidad de ejemplos o casos, pero diversidad de tipos (p. 87). Los tipos vienen dados por los predicados utilizados en la agrupación (o conceptualización), y los predicados pueden ser o bien mentalistas o bien fisiológicos; los estados conceptualizados de alguno de esos modos son únicos (monismo). Poseemos, por tanto, una doble manera de hablar de esos únicos estados. Son únicos, y el neurólogo los trata como fisiológicos, como configuraciones determinadas de ciertas células del sistema nervioso y como relaciones entre ellas. En la psicología popular, en nuestro discurso cotidiano, los tratamos mediante un vocabulario peculiar que incluye términos como deseo, creencia, intención, recuerdo, tristeza, alegría, dolor, amor, etc. ¿Qué ganamos con ello? La justificación de lo que decimos, cuando aplicamos esos términos a otras personas, la hacemos recurriendo a su comportamiento. Cuando los aplicamos a nosotros mismos, las más de las veces no necesitamos reparar en lo que hacemos; nos basta atender a nuestra experiencia, o por así decirlo: mirar dentro de nosotros mismos. Los demás, apoyándose en lo que hacemos, intentarán a veces corregir lo que decimos sobre nuestros estados mentales, sustituyendo nuestra descripción mentalista por otra que creen más adecuada. El conductismo nos tuvo hechizados durante algún tiempo con la idea de que tan solo el comportamiento nos podía explicar los procesos y estados mentales. Fue el reino de lo objetivo sobre lo subjetivo, a lo que se había privado de significación y de valor. Dicho en otros tér-

minos: fue el imperio de la extensión sobre la intensión. Pero con frecuencia es más fácil explicar el comportamiento con términos mentalistas que con términos exclusivamente conductistas. Anthony Kenny lo ha reconocido así: “Muy a menudo nos es mucho más fácil dar descripciones mentalísticas de la conducta de los demás (“estaba tratando de abrir la puerta”; “la estaba amenazando”) que dar cuenta de sus movimientos físicos con precisión” (*La metafísica de la mente*, p. 35 de la trad. esp.). ¿De dónde procede nuestro vocabulario mentalista? Parece razonable pensar que sea tan viejo como el lenguaje humano, o al menos tan viejo como el uso del lenguaje que consiste en describir las experiencias propias o las ajenas. ¿Qué confianza podemos tener en este lenguaje? Algunos, como Fodor (por ejemplo, en *Psicosemántica*) se sienten muy inclinados a dar valor a los razonamientos y conclusiones que solemos encontrar en ese uso del lenguaje que caracteriza a la psicología popular, pensando que la psicología científica puede justificar la teoría que está implícita en la psicología popular. No es nada descabellado, puesto que, ¿de dónde podía sacar la psicología científica su materia prima sino de las descripciones que espontáneamente hacemos de nuestras experiencias y del comportamiento ajeno? Otros, como Paul Churchland (por ejemplo, en “El materialismo eliminatorio y las actitudes proposicionales”) consideran la psicología popular como completamente falsa, y Churchland en particular predice que será sustituida por la neurociencia. Este último, por ejemplo, reprocha a la psicología popular que no explique fenómenos tan importantes como la enfermedad mental, el sueño, la creatividad, la memoria y el aprendizaje. Se queja también de que no se perciba ningún progreso en la psicología popular a través de los años, porque aparentemente la que usamos hoy día no parece distinta de la que usaban los griegos en la época clásica. Tal vez cabe responder aquí que la neurociencia es demasiado reciente para que su influencia en el discurso cotidiano sobre la mente pueda notarse, a lo cual iría unido el hecho de que la psicología científica es también de desarrollo muy reciente, especialmente si se la compara con ciencias como la física y la biología, y que no ha alcanzado éxitos tan relevantes como para influir en la psicología espontánea que usamos en la vida cotidiana.

Defender que la psicología popular sea sustituida por la neurociencia es defender que una porción del lenguaje cotidiano que empleamos para describir las experiencias propias y ajenas, y también para describir el comportamiento, sea sustituido por un lenguaje científico, cuyo propósito sin duda es otro. Por mucho que creemos que nuestros estados mentales son consecuencia de procesos físicos determinados en partes específicas de nuestro cuerpo, ¿cómo podríamos describir nuestros estados mentales describiendo dichos procesos físicos? Rorty ha imaginado una comunidad de extraterrestres que, en virtud de su prodigioso conocimiento de la neurociencia, no hablaban de estados mentales sino de estados neurofisiológicos (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cap. 2). Así, en lugar de “me duele este

brazo”, decían “tengo excitadas las fibras nerviosas C de este brazo”. Rorty supone que estos extraterrestres no saben que tienen mente, porque aunque tienen conceptos como desear, creer, tener una intención y sentirse mal, no piensan que estos términos signifiquen estados mentales, esto es, estados de una clase peculiar, distintos de los estados físicos. Pero, ¿por qué hablar de tener mente? ¿Es la mente el conjunto de los estados mentales? Si lo es, ¿para qué hablar de mente, y no limitarnos a hablar de estados mentales? ¿Es el lugar donde se dan los estados mentales? ¿Y qué lugar es ése? En el cerebro lo que hay son estados neurofisiológicos, que podemos describir también con términos mentalistas. Lo peculiar de los individuos imaginados por Rorty es que solamente utilizan descripciones neurológicas, y por consiguiente solamente hablan de estados neurológicos. El concepto de estado mental no forma parte de su ontología, por lo que parece que estos individuos carecen de una ontología de lo subjetivo. En este aspecto, lo que podríamos llamar su psicología popular es radicalmente distinta de la nuestra, porque la suya se identifica con la neurociencia. ¿Podemos esperar que algún día nuestra psicología popular sea de esta clase? Solamente si el conocimiento del cerebro se desarrollara de manera extraordinaria y tal conocimiento fuera del dominio de toda la sociedad en general. Esto supone no solo un desarrollo del conocimiento neurológico sino la participación de todas las personas en ese conocimiento, y esto último es aún más difícil de imaginar que lo primero. No concibo que el habla sobre estados y procesos mentales pueda perder su utilidad. Pero ello no justifica que se hable de la mente. Y es llamativo que muchos autores, después de negar que tenga sentido aceptar que existe algo como la mente, continúen hablando de ella. Naturalmente, y esto es lo aconsejable, puede definirse la mente de modo que se evite la sugerencia de un dualismo ontológico. Así lo hace, por ejemplo, Anthony Kenny, cuando declara que decir que los seres humanos tienen mente y cuerpo es tanto como decir que “son cuerpos con ciertas capacidades psicológicas” (*La metafísica de la mente*, p. 48 de la trad. esp.). Aquí podría uno quejarse de que no sabe qué capacidades son esas, pero Kenny, excluyendo del ámbito de la mente las capacidades sensoriales, que reserva para lo que llama psique, que también puede atribuirse a los animales, se inclina por definir la mente en términos de la capacidad para desarrollar un comportamiento simbólico complejo, o en otras palabras, como la capacidad para adquirir habilidades intelectuales, de las que es la más importante el dominio del lenguaje (p. 50-51).

Pero ¿en qué consiste una capacidad? ¿Qué clase de propiedad es? De alguna manera permanece la necesidad de dar cuenta de nuestras experiencias, que llamamos mentales, y relacionar los estados y procesos mentales con los estados y procesos físicos del cerebro, o de alguna otra parte del cuerpo. Searle ha propuesto considerar los fenómenos mentales como causados por y realizados en el sistema neuronal del cerebro, aplicando aquí la distinción entre macro-propiedades y micro-propiedades (“Mentes y cerebros sin programas”, 1987, p. 224). Así como la soli-

dez de un objeto es una macro-propiedad del objeto, producida por una determinada estructura molecular que es una micro-propiedad del mismo, igualmente hay que considerar los estados mentales como macro-propiedades del cerebro producidas por ciertas micro-propiedades del mismo como es su estructura neuronal. Esta distinción le permite evitar el dualismo ontológico entre mente y cuerpo sin verse obligado a adoptar una posición monista de corte fisicalista. Parecería que esto es lo que defiende cuando escribe: “Porque los estados mentales son estados físicos del cerebro pueden causar la conducta por procesos causales ordinarios” (p. 227), pero él se apresurará a aclarar que distingue dos niveles de descripción causal en el cerebro, un macro-nivel de procesos neurofisiológicos mentales y un micro-nivel de procesos fisiológicos neuronales (ibid). De esta manera, se acaba por aceptar un dualismo de propiedades al modo de Davidson, pero especificando en qué consiste la diferencia entre ambas clases de propiedades a pesar de que en todo caso se trata de propiedades del cerebro. En esta perspectiva, se torna injustificada e inútil la posibilidad de sustituir las descripciones que encontramos en la psicología popular por descripciones neurocientíficas. Con los nombres y descripciones habituales de nuestra psicología popular hablamos de macro-propiedades de nuestro cerebro, mientras que los nombres y descripciones de la neurociencia hacen referencia a micro-propiedades de nuestro cerebro. Con estos supuestos, podemos entender que Searle rechace tanto el dualismo cartesiano como el monismo materialista, e incluso el dualismo de propiedades cuando se distinguen propiedades físicas y propiedades mentales sin matizar más. Pero nada objetará a que su posición se considere un dualismo de propiedades si este se entiende en el sentido de admitir que hay dos clases de propiedades físicas, unas que son mentales y otras que no lo son (p. 228).

Me parece que la sugerencia de Searle permite ser materialista sin dejar de dar sentido a la psicología popular, y que tal vez ayude a entender la teoría de Davidson. Pero al igual que Davidson, Searle da la impresión de que intenta eliminar el ámbito de lo mental como paralelo a, y comparable con, el ámbito de lo físico. Sin embargo, cuando extrae las consecuencias filosóficas de su propuesta, Searle escribe: “Algunos conceptos mentales, como por ejemplo, *tener un dolor* o *crear* que tal y cual, denotan entidades que existen enteramente en la mente” (p. 229, cva. en el original). Pregunto: ¿qué es existir en la mente? Tengo que pensar que Searle quiere decir: son procesos que pertenecen al macro-nivel del cerebro; pero el tirón de la psicología popular es tan fuerte que no resulta fácil evitarlo. Y unas líneas más abajo: “Llamemos a aquellos conceptos cuyas condiciones de verdad dependen solamente de lo que ocurre en la mente ‘conceptos mentales puros’” (ibid). Y de nuevo cabe preguntar: ¿qué es lo que ocurre en la mente? ¿es la mente un lugar donde ocurre algo? Y desde el punto de vista de la teoría de Searle, la respuesta es obvia: se trata de lo que ocurre en el macro-nivel del cerebro. Lo que no puede negarse es la utilidad de expresar estas ideas brevemente hablando de la mente. Y

por si hubiera duda, nótese cómo redacta Searle algunos de los axiomas que ofrece como conclusión de su estudio: “Axioma 1. Los cerebros causan las mentes”. “Axioma 3. Las mentes tienen contenidos [...]”. Y de la misma manera vuelve a utilizar las expresiones ‘tener una mente’ o ‘causar mentes’ en las conclusiones posteriores. Quien no esté al tanto de su teoría podría pensar que está ante una modalidad de dualismo sustancialista.

Las expresiones a las que la psicología popular nos tiene acostumbrados son para nosotros como una segunda piel conceptual de la que no nos libraremos mientras no incorporemos a nuestros esquemas conceptuales ordinarios alguna explicación no cartesiana de nuestras experiencias.

Referencias bibliográficas

- CHURCHLAND, P.M. (1981), “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, *The Journal of Philosophy*, LXXVIII, pp. 67-90.
- DAVIDSON, D. (1970), “Mental Events”, en *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press.
- DAVIDSON, D. (1973), “The Material Mind”, en *Essays on Actions and Events*.
- DESCARTES, R. (1641), *Meditationes de prima philosophia*.
- FEIGL, H. (1958), “The ‘Mental’ and the ‘Physical’”, en *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, Minneapolis, University of Minnesota Press. Guttenplan, S. (ed)
- GUTTENPLAN, S. (ed) (1994), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell.
- KENNY, A. (1989), *The Metaphysics of Mind*, Oxford, Clarendon Press.
- QUINE, W. O. (1953), “On Mental Entities”, en *The Ways of Paradox and Other Essays*, N. York, Random House.
- QUINE, W. O. (1960), *Word and Object*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- QUINE, W. O. (1974), *The Roots of Reference*, La Salle, Ill., Open Court.
- QUINE, W. O. (1987), *Quiddities*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- QUINE, W. O. (1990), *Pursuit of Truth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- QUINE, W. O. (1995), *From Stimulus to Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- RORTY, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- SEARLE, J.R. (1987), “Minds and Brains without Programs”, en Blakemore y Greenfield, (eds), *Mindwaves*, Oxford, Blackwell.
- SEARLE, J.R. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell.

José Hierro-Pescador
Departamento de Lingüística, Lenguas Modernas,
Lógica y Filosofía de la Ciencia y
Teoría de la Literatura y Literatura Comparada
Universidad Autónoma de Madrid
jose.hierro@uam.es