

Por qué pude escribir este artículo

Reflexiones sobre el fantasma de lo mental

PEDRO CHACÓN
(Universidad Complutense)

I

En esta ocasión no me resultaba fácil encontrar excusas para dilatar el encuentro con la página en blanco y comenzar el singular combate que contra ella libra todo escritor. Disponía del tiempo que me otorgaban unas vacaciones docentes. Tenía la *creencia*, probablemente presuntuosa, de que mi escrito lograría escapar al juicio que, tanto mis colegas como yo mismo, emitimos sobre la irrelevancia e inutilidad generalizada de gran parte de lo que se publica. Experimentaba interiormente la existencia de unas *ideas*, representaciones o contenidos mentales, en espera de hacerse públicas encarnándose en palabras. Y, en fin, sentía con claridad en mí la *intención* de llevarlo a cabo; una intención en función de la cual explicaba parte de mi conducta en aquellos días.

Sus condiciones de posibilidad parecían estar dadas, pero... no pude escribir este artículo. Pues, lo que hasta ahora no les he indicado es que me proponía, justamente, reflexionar sobre el estatuto onticoepistemológico de las *creencias*, *ideas* e *intenciones*. Desde el momento en que percibí que la dilatada controversia desarrollada en la contemporánea filosofía de la mente se aplicaba con pleno derecho a mi creencia sobre la utilidad de mi proyectado artículo sobre las ideas que en él se expresarían y sobre mi propia intención de escribirlo, el artículo se hizo imposible. No faltarán malévolos que sospechen que, de nuevo, encontré una nueva y eficaz excusa para no redactarlo. Por mi parte, sólo puedo decirles que pasaron a dominarme otras ideas e intenciones: la de modificarlo de forma tan radical que resultó ser otro. Se transformó en un conjunto de reflexiones sobre el modo como debían ser entendidas las condiciones de posibilidad «internas» o «mentales» de mi conducta de escritor de un artículo.

En lugar de exponer unas ideas me vi limitado a manifestar mis dudas, creencias e ideas sobre las creencias e ideas. De tal modo que, como podrá comprobarse a continuación, mi esfuerzo por esclarecer las condiciones del artículo se enlazaba con una tarea predominante en la filosofía contemporánea: la que la transforma en metafilosofía, la que le insta a cen-

trarse no en pensar y decir algo, sino en el pensar y el decir, en sus condiciones y límites.

Creía tener una buena razón para ello, pues comparto sin reservas la tesis wittgensteineana: «En filosofía la dificultad estriba en no decir más de lo que se sabe.»¹ Antes de admitir que la redacción de mi artículo estaba, al menos en parte, en función de mis creencias, ideas e intenciones, la prescripción ética implicada en la afirmación de Wittgenstein me instaba a repensar los argumentos a favor y en contra de su existencia y eficacia causal.

Una última tentación tuvo que ser vencida para que estas líneas se escribieran: la de pretender ser exhaustivo. Su esclarecimiento está ligado a ámbitos diversos y de gran fecundidad teórica del pensamiento contemporáneo: teoría de la ciencia, filosofía del lenguaje, filosofía de la psicología, ontología, psicología cognitiva,..., y los problemas que, como cerezas, se enlazan a partir de la primera cuestión que sobre el tema se suscite, abarcan gran parte de los objetos de reflexión de los esfuerzos filosóficos llevados a cabo en nuestro siglo: el problema del significado, los criterios de contrastabilidad y traducibilidad de teorías, la validez de la experiencia interna, el problema mente-cuerpo, la autonomía e independencia ontológica de los procesos mentales, etc.

Pude constatar, una vez más, que el fundamento no es un fondo sino un horizonte que se amplía a medida que avanzamos. El filósofo no excava, sino que transita y desbroza caminos. Me resolví, por tanto, a caminar tan sólo un trecho dialogando con otros que habían andado el mismo camino acerca de sus propuestas en favor de distintas direcciones. Y les planteé, en fin, la pregunta: ¿estoy legitimado a confiar en mi experiencia interna sobre la existencia de entidades, procesos y estados mentales? Si no es así, ¿existe otro modo de explicar adecuadamente mi conducta de escribir un artículo en el que esté justificado apelar a creencias, ideas e intenciones?

Lo que sigue es, por tanto, un fragmento de mi conversación con diversos interlocutores que, provenientes del campo de la Filosofía o de la Psicología, comparten una misma pasión por responderla con armas racionales y de las reflexiones que me suscitaron sus argumentos.

II

Una dilatada tradición filosófica respalda la legitimidad de la experiencia interna como fuente de conocimientos y, paralelamente, la existencia

1. L. WITTGENSTEIN, *The blue and brown books*. Oxford, Blackwell, 1958. (Traducción, *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1976, p. 76.)

mental de sus objetos. Sus razones son bien conocidas: ningún ser humano se atrevería a negar que tiene un tipo particular de experiencias que parecen versar sobre entidades y acontecimientos de un carácter absolutamente diverso al de los objetos del mundo externo, incluyendo en él a los de nuestro propio cuerpo. Se trata de experiencias inmediatas, al parecer incorregibles, y nada empece a su realidad el que sean subjetivas, privadas. En todo caso, cabe la posibilidad de dudar —more cartesiano— de la realidad efectiva o existencia independiente del mundo externo. No podríamos hacerlo, sin embargo, sobre el hecho de que sentimos y pensamos.

Se trata de unas actividades presentes ante nuestra conciencia fenoménica directa caracterizadas por ser intencionales, por hacer referencia a un objeto; se siente o piensa *algo*. En muchos casos, tales objetos ni siquiera existen en el mundo físico ni pueden ser percibidos por nuestros sentidos externos. Así sucede cuando razonamos matemáticamente, imaginamos una situación ficticia o sufrimos una alucinación. El color rojo, la sensación de dolor y la cualidad afectiva que reviste el recuerdo de un amigo son propiedades psíquicas, no físicas; de la mente, y no de los objetos que puedan suscitar su acaecimiento en ella.

Esta tradición dualista ha sido asumida por la «psicología popular», se encuentra recogida en los modos de expresión de nuestro lenguaje y, con independencia de su interpretación teórico-científica, satisface las exigencias de las explicaciones cotidianas que aportamos de nuestra conducta y la ajena: «No conseguía concentrarme en la redacción del artículo porque otras ideas me rondaban la cabeza.» «Dejó de seguir leyéndolo porque tenía el decidido propósito de no perder el tiempo».

Los intentos de justificar la reducción de lo mental a lo conductual o a lo orgánico, incluso la aceptación de una teoría de la identidad psicofísica, no consiguen anular el dualismo en cuanto experiencia fenoménica del sujeto humano. Como ha escrito Milan Kundera: «Desde que sabemos denominar todas sus partes, el cuerpo desasosiega menos al hombre. Ahora también sabemos que el alma no es más que la actividad de la materia gris del cerebro. La dualidad entre el cuerpo y el alma ha quedado vedada por los términos científicos y podemos reírnos alegremente de ella como de un prejuicio pasado de moda. Pero basta que el hombre se enamore como un loco y tenga que oír al mismo tiempo el sonido de sus tripas. La unidad del cuerpo y el alma, esa ilusión lírica de la era científica, se disipa repentinamente.»²

Bien es cierto que constituye un grave problema aclarar las relaciones existentes entre lo mental y lo físico, en particular, si y de qué forma pueden ambos interaccionar causalmente. Pero ninguna razón lógica ni empírica podría hacernos dudar de un hecho tan inmediatamente constatado como la existencia de experiencias psíquicas referidas a contenidos mentales. Lo que ni un genio maligno ni un *deus deceptor* pueden conse-

2. M. KUNDERA, *La insoportable levedad del ser*. Barcelona, Tusquets, 1985, p. 48.

guir anular, está capacitado para resistir los embates de cualquier argumentación teórica o experimental.

Problema asimismo distinto, aunque de extrema gravedad, es el de la certeza y validez de lo experimentado en tales experiencias. Sin negar lo dicho, nunca se habría dejado de reconocer —paralelamente— que nuestra percepción interna, como la externa, es susceptible de error y de autoengaño cuando aplicamos el juicio de nuestro entendimiento sobre ellas. La filosofía habría encontrado en este hecho un abonado terreno de cuestiones a laborar. Establecer los criterios de verdad o exponer las condiciones de posibilidad y los límites de nuestro conocimiento objetivo constituye, justamente, una de sus tareas originarias y autofundantes. Pero estaría condenada y, a la vez, capacitada a llevarla a cabo sólo a partir de las representaciones mentales.

El consenso generalizado de mis interlocutores sobre tal tradición predominante en el pasado filosófico y sobre la existencia de un experimentar fenoménico, se quebró inmediatamente a la hora de enjuiciar la validez de ambos. Al fin y al cabo, eliminar persistentes errores (aunque sea a costa de instaurar otros nuevos), mostrar los motivos por los que se ha incurrido en ellos y levantar el velo que tras las apariencias oculta al ser, es el destino de la razón humana. Como dejara dicho Ortega, esa extraña actividad que es la filosofía nació en Grecia con la adopción de un presupuesto común: «Todas las filosofías nos presentan el mundo habitual dividido en dos mundos: un mundo patente y un trasmundo o supermundo que late bajo aquél y en poner de manifiesto el cual estriba la culminación de la tarea filosófica.»³

De la misma forma que podemos reconocer y explicarnos el engaño de nuestra percepción visual cuando nos induce a ver quebrada una cuchara introducida en un recipiente con agua, eminentes voces, fundándose en diversas razones argumentaban que debemos reconocer y explicar el error que sufrimos al interpretar los datos de nuestra percepción interna como indicadores fehacientes e incontrastables de imágenes o ideas. En unos casos disponemos de claros indicios para negar a la autoobservación la pretendida capacidad de constituir un testimonio fiable; en otros, debemos concluir que lo pretendidamente visto no existe en realidad. Las supuestas entidades mentales no estarían, por tanto, legitimadas a elevarse al nivel de agentes explicativos de mi conducta de escribir un artículo. No son, en verdad, fenómenos a quienes les corresponda una «realidad objetiva», sino fantasmas. Y los fantasmas, en una teoría racional explicativa de lo humano (y lo divino) están y deben seguir desterrados. Ninguna razón empírica ni lógica nos forzaría a creer en su existencia y eficiencia.

El hecho de que existan experiencias psíquicas no nos asegura la existencia de sus pretendidos objetos ni la corrección de los informes que sobre ellas emitimos. Contra las pretensiones de una conciencia autoevi-

3. J. ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía*. México, FCE, 1960, p. 70.

dente ya se habían levantado las voces críticas de los pensadores a los que P. Ricoeur denominó «maestros de la sospecha»: «Si nos remontamos a su intención común, encontramos allí la decisión de considerar en primer lugar la conciencia en su conjunto como conciencia “falsa”. Por ahí retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana para llevarlo al corazón mismo de la fortaleza cartesiana. El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia de sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda de la conciencia.»⁴

Ninguno de ellos abogó en favor del escepticismo: por el contrario, «los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad»⁵. Un reino cuya llave de entrada no podrá ser, en ningún caso, la mera introspección o experiencia fenoménica de la conciencia subjetiva. Los tres nos instan a desvelar las efectivas causas de la conducta humana y de su propia autoconciencia más allá de la conciencia misma y sus fosforescentes fenómenos.

Conclusiones negativas para mi creencia en las ideas e intenciones como agentes explicativos de mi conducta de redactor de artículos se desprendían, asimismo, de los resultados de las investigaciones empíricas llevadas a cabo sobre la validez de la experiencia interna. En cuanto experiencia psicológica subjetiva, no trascendental, el cogito cartesiano era en ellas valorado como un testigo poco fiable de lo que ocurría en su propia casa. Considerada como método de indagación, la automirada introspectiva, por múltiples que fueran los controles a que se la sometiera, no merecería nuestra confianza. Al aplicarle el evangélico requisito «Por sus obras los conoceréis», se había constatado mil veces su inclinación al engaño y una significativa inutilidad.

Comte había eliminado a la Psicología de su clasificación de las ciencias en la medida en que pretendiera ser un análisis de los fenómenos psíquicos a través de la introspección. A su juicio, el solo atender y fijar la mirada subjetiva modifica inevitablemente el objeto evanescente que se pretende por medio de ella contemplar. Bien es cierto que Stuart Mill y, tras él, otros muchos volvieron a argumentar en su defensa reconociendo que nunca es percepción directa de un proceso mental, sino de su recuerdo mantenido en la memoria. La introspección, en rigor, era retrospección, pero al fin y al cabo visión de algo psíquico interno a lo que sólo el propio sujeto tenía acceso.

Incluso en su reacción antipositivista, siguiendo la senda kantiana, hubo filósofos como Husserl que creyeron poder salvar el pensar de las

4. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. París, E. du Seuil, 1965. (Traducción, *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI, 1970, p. 33.)

5. *Ibidem*.

pantanosas arenas del psicologismo mediante reducciones eidéticas y trascendentales. El carácter fantasmático y subjetivo desaparecería al no atender a la sábana que lo recubría haciéndose posible intuir la esencia de lo visto o pensado, así como sus modos de constitución. En cualquier caso el ejercicio de tal problemática posibilidad se desarrollaba a un nivel distinto del de la introspección psíquica. Otros, como Bergson, creyeron poder acceder a los «datos inmediatos de la conciencia» reivindicando una intuición intelectual que nos desvelaría la realidad metafísica de lo interno y de lo externo, de nuestra psique y del mundo, salvando las limitaciones artificiales de nuestro entendimiento analítico.

Con tozuda cabezonería el desarrollo posterior de tales alternativas mostraba una y otra vez la diversidad de los tesoros encontrados y la descarnada subjetividad de lo intuitivamente contemplado. Paralelamente, la tradicional automirada psicológica, aquella mediante la que creí poder explicar mi conducta de escritor en función de eventos mentales, proseguía siendo denostada y destronada de su lugar de privilegio. La denominada psicología de la conciencia introspectiva fue, por la fuerza de los hechos, abandonada como dirección prevaeciente o paradigma dominante de la psicología científica. Desde el descubrimiento del «pensamiento sin imágenes» por la escuela de Würzburgo, hasta la constatación experimental de que nuestros autoinformes verbales «dicen más de lo que podemos saber», la introspección ha recibido insoslayables recusaciones como testigo imparcial y cualificado.

Cierto es que la experiencia interna ha vuelto a ser reivindicada parcialmente en nuestros días dentro del ámbito de la psicología científica. A decir verdad, como ha subrayado Pinillos, nunca llegó a estar del todo desterrada⁶. Se ha reconocido que nuestro grado de confianza en ella difiere en gran medida según se ejercite sobre contenidos psíquicos, sobre los procesos que regulan nuestra actividad mental o sobre las explicaciones que aportamos sobre nuestro propio comportamiento. Mantiene su valor heurístico, como fuente de hipótesis teóricas. Pero seguimos sin estar legitimados por la psicología científica para, contando con el solo crédito de nuestra experiencia interna, afirmar la existencia de entidades mentales y explicar nuestra conducta como efecto causal de ellas.

Los argumentos presentados en la fingida conversación que me llevaron a «poner entre paréntesis» mi confianza en la experiencia fenoménica de mis ideas e intenciones no se limitaron a los hasta ahora reseñados. Mayor importancia, si cabe, tuvieron otros dos, referidos al presupuesto carácter empírico de mis autoobservaciones. Ambos coincidían en denunciar que cuando se lo otorgaba era víctima de un pertinaz engaño, el de sucumbir a un mito, «el mito de lo dado», o el de incurrir en un «malentendido» que me enredaba en las trampas del lenguaje.

6. Cfr. J. L. PINILLOS, «El uso científico de la experiencia interna», en *Evaluación psicológica*, 1, 1985, pp. 59-78.

En primer lugar, se me solicitó como paso previo, a fin de no decir más de lo que en realidad sabía y andar tropezando en callejones sin salida planteándome pseudoproblemas, esclarecer qué significan los términos «creencia», «idea» e «intención» cuando los empleo en este artículo. En su primera aparición, los tomé por nombres que designaban entidades o acontecimientos que tendrían lugar en mi mundo interior. Contra esta interpretación se levantó la voz del último Wittgenstein aplicando al caso que nos ocupa sus reflexiones sobre el problema del significado y la inexistencia de un lenguaje privado. La conocida, y no por ello siempre bien comprendida, proposición 43 de sus *Investigaciones filosóficas* afirma: «Para una gran cantidad de casos de utilización de la palabra “significado” — aunque no para todos los casos de su utilización— puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el significado de un nombre se explica a veces señalando a su portador.»⁷ La equivocación en la que reiteradamente se habría incurrido es la de considerar que los términos mentales recibían su significado de un objeto o evento interno que sería accesible de modo directo, aunque privado. Nada habría de todo ello. Su significado viene determinado por la función que desempeñan en un determinado juego lingüístico en el manejo de cuyas reglas hemos sido adiestrados.

Ante la objeción que la dilatada tradición filosófica antes descrita nos insta a hacerle: «Pero seguro que no puedes negar que, por ejemplo, al recordar tiene lugar un proceso interno», Wittgenstein responde mostrando la ausencia de necesidad de adoptar un criterio empirista del significado que legitime un psicologismo semántico: «¿Por qué da la impresión de que quisiéramos negar algo?... La impresión de que quisiéramos negar algo surge de que nos volvemos contra la figura del “proceso interno”. Lo que negamos es que la figura del proceso interno nos dé la idea correcta del empleo de la palabra “recordar”. Sí que decimos que esta figura con sus ramificaciones nos impide ver el empleo de la palabra tal cual es.»⁸ De modo que mi utilización de términos mentales no me autoriza a creer en la existencia de eventos internos, porque no es de la experiencia privada de éstos de donde adquieren su significado.

La segunda de las advertencias que me previno de confiar en el carácter empírico de los supuestos datos que me eran aportados por mi autoobservación provenía de Sellars y su denuncia de lo que denominó «el mito de lo dado». De nuevo un prejuicio empirista me habría hecho presuponer la existencia de un lenguaje observacional en el que se expresarían nudos conocimientos adquiridos de forma inmediata, sin mezcla de inferencias teóricas. «La idea de que la observación “así llamada propia y estrictamente” esté constituida por ciertos episodios no verbales que den fe de sí

7. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*. Londres, Blackwell, 1958. (Traducción, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988, p. 61.)

8. *Ibidem*, Proposición 305, p. 251.

mismos y cuya autoridad se transmita a las actuaciones verbales y cuasi-verbales, cuando tales actuaciones se realicen “de conformidad con las reglas semánticas del lenguaje” constituye, desde luego, el núcleo del mito de lo dado.»⁹

Muchos otros pensadores posteriores, provenientes del campo de la filosofía y de la psicología, han seguido subrayando la dependencia teórica de los hechos. Importa hacer notar que esta crítica al gran supuesto empirista extiende sus consecuencias al conocimiento que el propio sujeto pretende tener de sí mismo. Los eventos internos carecen, a este respecto, de un tratamiento de privilegio con respecto a los externos. «No hay hechos sin teoría» es una proposición cuya validez se extiende por igual a lo físico y a lo psíquico. Muchos fenómenos mentales aparecen como datos de forma inmediata a nuestra conciencia, pero ello no obsta para que nos veamos obligados a reconocerlos como constructos. La subjetividad psicológica no goza de independencia teórica. Una conclusión semejante se extrae del campo de la psicología contemporánea. Subsiste con renovado vigor la polémica sobre la existencia y disponibilidad por parte del sujeto de imágenes mentales. Por lo que respecta a los procesos psíquicos, es prácticamente unánime el reconocimiento de que los autoinformes que sobre ellos emitimos revelan una acusada tendencia a acomodarlos a esquemas e ideas preconcebidas, en lugar de reflejar fielmente los efectivos modos como, de hecho, el propio sujeto ha llevado a cabo una tarea cognitiva, por ejemplo la resolución de un problema. El sujeto no tiene conciencia de tales construcciones. La introspección, por todo lo dicho, no es un inocente y pasivo mirar unos datos inmediatos sin carga teórica.

Desde los años veinte a los cincuenta de nuestro siglo se abogó, en el seno de una fecunda orientación de la psicología científica y en el de una relevante línea de la filosofía de la mente, por la superación de la tradición dualista, propugnándose la eliminación de lo mental, el rechazo del «fantasma en la máquina». De Watson a Skinner, el conductismo sostuvo un reduccionismo metodológico apoyado en la ineficacia de la introspección y de los procesos internos para la explicación de la conducta. De Ryle a Quine, tal conductismo encontró un fundamento filosófico que defendía la eliminación de las entidades internas y/o la identificación del significado de los términos psicológicos con descripciones comportamentales.

De un lado y otro escuché un similar mensaje: la interpretación mentalista de la que había partido era la causa de mis quebraderos de cabeza. Se trataba de una perniciosa herencia acríticamente asumida de la «psico-

9. W. SELLARS, «Empiricism and the philosophy of mind» (The University of London Special Lectures in Philosophy para 1955-56), en H. Feigl y M. Scriven (eds.), *Minnesota studies in the philosophy of science*, vol. I: *The foundations of science and the concepts of psychology and psychoanalysis*, 1956. (Traducción, «El empirismo y la filosofía de lo mental», en W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid, Tecnos, 1971, p. 182.)

logía popular» y de la «doctrina oficial» filosófica cartesiana. Me liberaría de ellos en la medida en que pudiera eliminar tal prejuicio. En palabras de Skinner, la piel no es una frontera infranqueable. Debía abolir mi postulación de entidades y procesos internos, no meramente porque implica un dualismo ontológico que plantea un problema mayor del que pretende resolver. Ni siquiera en última instancia, porque sean privados, internos e inobservables de forma intersubjetiva. La razón de su rechazo epistemológico estriba en su ineficacia y perniciosidad con respecto al objetivo de ayudarme a comprender mi propia conducta y la de los demás. Al utilizar los términos psicológicos con una significación mentalista incurriría, una y otra vez, en el error del médico de Molière: atribuir, según mi incontrolable capricho, *virtus dormitiva*. No sólo no haría avanzar mi efectivo conocimiento, sino que lo retrasaría presentando el señuelo de una vacua explicación. «No es que una explicación de este tipo tenga nada de malo, pero es muy posible que los hechos situados en el interior de un sistema resulten difíciles de observar, y por esta razón nos inclinamos a atribuirles propiedades sin justificación alguna. Peor aún, podemos inventar causas de este tipo sin temor alguno a contradicción... La naturaleza ficticia de este tipo de causa interna queda demostrada por la facilidad con que se descubre que el proceso mental reúne precisamente las propiedades necesarias para explicar la conducta.»¹⁰

La crítica de Quine a mi mentalismo introspectivo inicial estaba estrechamente vinculada a su perspectiva holista en la resolución del problema del significado y su propuesta de naturalización de la epistemología. Le reconocía el mérito de haber mostrado las radicales insuficiencias teóricas de la concepción empirista subyacente a algunas de las intervenciones anteriormente planteadas. Pero su resultado era también negativo, de forma radical, con respecto a la legitimidad de admitir la existencia real de entidades mentales en nuestro mundo. Ninguna experiencia singular inmediata asegura la existencia de sus objetos, sean éstos externos o internos. Tal reconocimiento es propiedad del sistema vigente de creencias racionales y científicas sobre un determinado campo.

Como Dennett se ha encargado de subrayar¹¹, deben reconocerse las diferencias entre Skinner y Quine sobre la traducibilidad del lenguaje psicológico a lenguaje comportamental. El primero creía en ella; el segundo, no. Pero ambos coinciden en negar una realidad que sea más inmediatamente evidente que la de los objetos físicos. La posición de Quine puede formularse utilizando la metáfora de Neurath que le es tan querida: ¿deben conservarse o eliminarse las entidades mentales como resultado de las

10. F. B. SKINNER, *Science and human behavior*. Nueva York, Macmillan, 1953. (Traducción, *Ciencia y conducta humana*. Barcelona, Fontanella, pp. 57 y 60.)

11. Cfr. D. C. DENNETT, «Skinner skinned», en *Brainstorms, Philosophical on mind and psychology*. Brighton, The Harvester Press, 1981, pp. 60-61.

reformas que tenemos que llevar a cabo en la nave filosófica mientras ésta sigue navegando? Los criterios para la decisión deberán ser, a su juicio, los de simplicidad y utilidad con respecto al total de nuestro sistema de conocimientos actuales. El veredicto es condenatorio: la admisión de entidades mentales no es una ayuda sino un obstáculo, por su inutilidad en la perspectiva de la ciencia natural defendida por Quine. Por tanto, deben ser tiradas por la borda y sustituidas por otros materiales más acordes con nuestra explicación unitaria del mundo. Como el propio Quine afirma: «Repudiar las entidades mentales no es negar que sentimos ni, incluso, que somos conscientes; es, más bien, informar e intentar describir estos hechos sin asumir entidades de tipo mental.»¹² Puedo seguir manteniendo todo el conjunto de mis experiencias fenoménicas, pero no debo deducir de ellas la existencia fantasmal de sus presuntos objetos, ni obviamente, considerarlos, de cualquier modo que fuera, agentes explicativos de mi conducta de escribir un artículo.

Comprenderá el lector que, tras escuchar este conjunto de alegaciones de carácter empírico y teórico, se había debilitado hasta prácticamente desaparecer mi confianza en la experiencia interna como testigo de la existencia de representaciones mentales. Las consecuencias rebasaban el restringido campo de la explicación racional de un acto humano y el disciplinar de la filosofía de la mente. Si tales representaciones no podían ser legitimadas se derrumbaba algo más que una creencia en ellas. La pragmática voz de Rorty se encargaba de explicitarme que, consecuentemente, debía abandonar toda una tradición de la filosofía en la que me había educado y a la que seguía apegado. Lo que se derrumbaba era la propia autoimagen que la filosofía se había dado de sí misma desde la modernidad y mediante la cual justificaba su tarea: la de saber de fundamentos, conocimiento de conocimientos, una teoría general de la representación. Si no existe la mente, no existe el espejo en el que pueda mirarse a sí misma y al mundo¹³.

III

Eppur si muove. Sin embargo... yo estaba escribiendo un artículo. Mi denostada experiencia seguía «engañándome»: podía avanzar cuando depositaba mi atención en él, la página en blanco se llenaba de signos lingüísticos cuando me sentaba a la mesa y escribía ateniéndome a una planificación que había decidido para poder cumplir mi propósito de terminarlo, me alegraba cuando creía haber expresado correctamente el contenido de la

12. W. V. QUINE, «On mental entities», en *The ways of paradox and other essays*. Cambridge, Harvard University Press, 1976, p. 226.

13. Cfr. R. RORTY, *Philosophy and the mirror of nature*. Nueva Jersey, Princeton University Press, 1979. (Traducción, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983.)

argumentación de uno de mis interlocutores, incluso la de aquellos que negaban la existencia de contenidos mentales.

Decidí, por tanto, examinar si sus argumentos eran tan concluyentes como parecían, si en verdad anulaban toda posible «realidad» de mis creencias, ideas e intenciones, o si, tan sólo, mostraban la debilidad de la forma como la había defendido. Pasaré, pues, a exponerles lo que otros y yo mismo planteamos en esta conversación a los anteriores interlocutores: en primer lugar, las razones que nos llevaban a considerar insuficientes o equivocadas sus explicaciones de mi conducta de escritor. En segundo lugar, la forma como, a nuestro juicio, las entidades y procesos mentales necesitaban ser reintroducidas y restablecida nuestra confianza racional en ellas.

No costó excesivo esfuerzo mostrar los límites del enfoque logicolingüístico sobre el problema de lo mental. Como es usual hacer con los enemigos, comenizóse reconociendo sus indudables méritos. Sus perspicaces análisis de los términos psicológicos habían resultado fructíferos en varios sentidos. Nos ayudarían para siempre en el futuro a no recaer en determinadas trampas y errores. El significado de muchos de aquellos términos quedaba efectivamente bien delimitado como descripciones de conducta o disposiciones conductuales. No era necesario ni conveniente cosificarlos, hipostasiarlos. «Vanidad» no era un agente fantasmal que residiera en el interior de muchos filósofos, sino una adecuada forma de referirse a determinadas cualidades que suele adoptar su conducta. Era indudable, también —aunque este halago no fuera bien recibido—, que habían aportado finas y prolifas matizaciones sobre el uso de determinadas expresiones de la lengua inglesa.

Pero ni todos los términos se dejaban reducir a la manera propuesta por Ryle, ni de sus argumentos se desprendía una total eliminación de lo mental, ni la explicación de recambio al mentalismo propuesta podía considerarse satisfactoria. Hofstadter¹⁴ adujo que la hipótesis dualista no puede ser rebatida como un error lógico, salvo que se la malentienda. La introducción de eventos y procesos mentales no se justifica como medio para «distinguir» entre acciones inteligentes y no inteligentes, entre voluntarias y no voluntarias, sino para «explicar» esta distinción de una determinada manera. Puede ser, efectivamente, una explicación incorrecta pero ello deberá, en todo caso, mostrarse con argumentos de carácter empírico o de exigencia teórica de una explicación, no meramente a través de un análisis conceptual del uso de los términos psicológicos en el lenguaje ordinario.

Similar denuncia fue formulada por Feigl¹⁵, negando que el enfoque

14. Cfr. A. HOFSTADTER, «Professor Ryle's category mistake», en *The Journal of Philosophy*, 48, 1951, pp. 257-270.

15. Cfr. H. FEIGL, «Mind-body, not a pseudo-problem», en S. Hook (ed.), *Dimensions of mind*. Nueva York, New York Universities Press, 1960, pp. 33-34. Cfr. también H. FEIGL, «The mental and the physical», en H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell (eds.),

wittgensteineano hubiera conseguido disolver el problema mente-cuerpo presentándolo como un mero pseudoproblema. Aunque hubiéramos aprendido el uso de los términos subjetivos de la manera pública intersubjetiva indicada por Wittgenstein, una vez aprendidos, los aplicamos para referirnos a nuestros estados y experiencias subjetivas a los que tenemos acceso mediante experiencia interna. Aunque resulte rechazable la concepción interaccionista implícita en muchas expresiones de nuestro lenguaje cotidiano, permanece con toda gravedad el problema de cómo entender las relaciones entre aquellas experiencias y los procesos neurofisiológicos de nuestro cuerpo. El mero recurso al análisis del uso de nuestro lenguaje no lo disuelve, sino que lo escamotea.

Justo es reconocer que fue Popper quien, con mayor constancia intervino para rebatir las eliminativas conclusiones de Wittgenstein y Ryle. De nuevo reiteró su «exhortación antiesencialista»: «Nunca te permitas la inclinación de tomar en serio los problemas acerca de las palabras y sus significados. Lo que ha de tomarse en serio son las cuestiones de hecho y las aserciones sobre hechos; teorías e hipótesis; los problemas que resuelven y los problemas que plantean.»¹⁶ El enfoque lingüístico en filosofía resultaba estéril en general y, de modo especial, en el caso que nos ocupa, pues parte de un presupuesto erróneo: que existe un criterio o procedimiento lógico para determinar la carencia de significado de una expresión. También las conclusiones a las que llega sobre lo mental son erróneas: por un lado, no es admisible la pretendida traducibilidad del lenguaje psicológico al físico o comportamental. Y, consiguientemente, «si los dos lenguajes no son traducibles uno al otro, tratan de especies diferentes de hechos»¹⁷. Por otro lado, la identificación de un hecho con la suma de los datos empíricos de que de él dispongamos, en función de la cual se pretendía negar significado a las creencias de un sujeto no identificadas con su conducta, se sustentaría en el dogma empirista del significado, actualmente insostenible debido, en gran parte, a las críticas que el propio Popper dirigió contra él.

Es importante hacer notar que las respectivas posiciones de Feigl y Popper resultaban opuestas a la hora de responder al problema de qué es lo mental y cuáles son sus relaciones con lo orgánico. El primero se adscribía a una formulación de la llamada «teoría de la identidad» entre los eventos mentales y algunos de los que acaecen en nuestro sistema nervioso central. El segundo defendía una concepción dualista e interaccionista como única

Concepts, theories and the mind-body problem, Minnesota Studies II. Minneapolis, Minnesota University Press, 1960, pp. 370-496.

16. K. POPPER, *Unended quest. An intellectual autobiography*. Londres, Fontana-Collins, 1976. (Traducción, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid, Tecnos, 1977, p. 26.)

17. K. POPPER, «Language and the body-mind problem», en *Proceeding of the XIth. International Congress of Philosophy*, 1953. (Traducción, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona, Paidós, 1983, p. 356.)

capaz de dar cuenta de las funciones descriptiva y argumentativa del lenguaje humano, así como de las relaciones entre el Mundo 1 y el Mundo 3. Pero ambos coincidían en no considerar resuelto el problema mediante el análisis logicolingüístico y en seguir demandando una explicación sobre el efectivo carácter de lo mental, mediante la elaboración de una teoría acerca de cómo concebir las relaciones entre mi experiencia fenoménica, los concurrentes estados fisiológicos de mi organismo y las conductas que estaba realizando. Igualmente, el funcionalismo de Fodor y su propuesta de un mentalismo no dualista divergía de las dos anteriores, lo que no era obstáculo para que coincidiera en la denuncia de las insuficiencias del análisis conceptual de Ryle y reivindicara una explicación de «cómo se ve una golondrina» y «cómo se reconoce la melodía de Lillibullero» que no se limitara a informar del uso que hacemos de las descripciones lingüísticas de estos hechos. Caso de no aportarla, «los problemas principales ni se resuelven ni se eliminan, simplemente se ignoran»¹⁸.

En este momento del debate, habiendo vuelto a encargar a una filosofía de la mente la tarea de formular y contrastar teorías explicativas, quedaba por resolver la cuestión de si estaba justificada la eliminación de lo mental por el carácter pernicioso de tales conceptos. Esta era la tesis defendida por el conductismo skinneriano. Los argumentos a debatir deberían, por tanto, centrarse en un problema de epistemología científica «naturalizada» o, si lo prefieren, de filosofía de la psicología: ¿resulta suficiente la teoría reduccionista propugnada por Skinner para explicar y predecir la efectiva conducta de los seres humanos? O, por el contrario, ¿era necesario a tales fines la formulación de una teoría alternativa que apelara a estados y procesos internos de carácter mental? A la vista de sus conductas —en este caso, la mía propia de escritor de un artículo— ¿debía concebirse al sujeto como organismo condicionado por refuerzos o como sistema intencional en el que sus actividades se encuentran referidas a contenidos?

Por deferencia a algún lector que se sorprenda ante la vinculación de una decisión ontológica sobre lo mental con una decisión epistemológica sobre «teoría» o «paradigmas» de la Psicología, creo conveniente una aclaración al respecto. Si la sentencia, sea favorable o condenatoria, sobre la existencia de las entidades mentales no puede fundamentarse basándose en el solo testimonio de mi experiencia interna, ni tampoco por medio de un mero análisis de los términos psicológicos, queda la posibilidad de que tal juicio se justifique en función del *compromiso ontológico* que nos venga exigido por nuestras explicaciones racionales del mundo y de nosotros mismos. Como es sabido, la expresión «compromiso ontológico» fue formulada por Quine. Comentando un trabajo de éste, afirmaba Sacristán: «Desde el punto de vista logicofilosófico, lo que importa precisar no es *qué es lo*

18. J. FODOR, *Psychological explanation. An introduction to the philosophy of psychology*. Londres, Random House, 1968. (Traducción, *La explicación psicológica. Introducción a la filosofía de la psicología*. Madrid, Cátedra, 1980, p. 61.)

que existe —ésta es, naturalmente, una cuestión para las ciencias fácticas—, sino *qué es aquello cuya existencia nos comprometemos a admitir al usar un determinado lenguaje.*»¹⁹

Es necesario matizar algunos puntos de esta afirmación: «naturalmente» no debe ser entendido como sinónimo de «evidentemente», sino de «desde una perspectiva de la ciencia natural». O lo que es lo mismo, sólo concordaría con lo afirmado por Sacristán si *naturalmente* es traducido en este contexto por «evidentemente desde una perspectiva de la ciencia natural». En segundo lugar, me parece importante precisar que lo que las ciencias dicen acerca de lo que hay lo dicen en función de sus teorías, históricamente revisables, y, en fin, que los lenguajes —cuyo compromiso ontológico hemos de desvelar— no se identifican ni diferencian por los términos que usan, sino por la significación (sentido y referencia) que les otorgan, por los criterios de significatividad que implican. Así, por ejemplo, resulta decisiva la cuestión de en qué casos los nombres empleados designan entidades y en cuáles no, pudiéndose reducir a descripciones. Resulta claro que nuestra decisión será deudora de las teorías lógicas y científicas que consideremos más plausibles y acordes con nuestro cuerpo actual de conocimientos y de creencias racionales.

Reconociendo que una determinada teoría sólo está obligada a admitir aquellas entidades a las que tienen que referirse las variables ligadas de la teoría para que sus afirmaciones puedan ser verdaderas, y que, por tanto, las cuestiones ontológicas van de la mano con las científicas, la cuestión decisiva sobre qué opción tomar ante ontologías rivales permanece abierta. Ningún esquema conceptual, ni siquiera el fenomenista, podrá considerarse a tal efecto en posesión de un privilegio epistemológico. Los criterios serán pragmáticos: simplicidad, coherencia, fecundidad y adecuación al sistema holista de nuestros conocimientos²⁰. El problema es que, respecto a las entidades mentales, la navaja de Ockham no debe convertirse, sin apoyos científicos, en una guadaña reduccionista. No vaya a ser que, empleándola con furor y sin tacto, no sólo nos corte el alma sino también la cara, causando tales estragos que no nos podamos reconocer en ella.

Esto es justamente lo que ha sucedido con el conductismo. Existen sobradas razones para reconocer y justificar su fracaso. Yela ha narrado su atribulada historia, desde la confianza inicial hasta su declive y caída²¹. Mackenzie ha pretendido, incluso, mostrar la necesidad de tal fracaso²².

19. M. SACRISTÁN, «Presentación de la versión castellana», en W. V. O. QUINE, *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Ariel, 1962, p. 14.

20. Cfr. W. V. QUINE, *Word and object*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1960. (Traducción, *Palabra y objeto*. Barcelona, Labor, 1968.) Cfr. también, «On mental entities» (*o.c.*, nota 12), pp. 221-227, y «Acerca de lo que hay» (*o.c.*, nota 19), pp. 25-47.

21. Cfr. M. YELA, «La evolución del conductismo», en *Análisis y modificación de conducta*, 6, 1980, pp. 167-179.

22. Cfr. B. D. MACKENZIE, *Behaviorism and the limits of scientific method*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

Sin llegar a este extremo, existe un general acuerdo entre los psicólogos contemporáneos acerca de que, sea en la forma radical de Skinner, sea en la metodológica de Hull —o cualquiera de las variantes a las que, en rigor, pueda atribuírsele este término—, el conductismo no constituye hoy una teoría científica suficientemente explicativa ni predictiva de la conducta humana. En particular, la negación a introducir en su cuerpo teórico conceptos mentales o su restricción a meros constructos teóricos con una conexión lógica con el lenguaje observacional, no parece ya legítima ni pragmática si nuestro objetivo es explicar la conducta humana; una conducta de la que la navaja de Ockham no podría separar su significatividad e intencionalidad. Nos encontramos ante un hecho, el reconocimiento de la invalidez del enfoque conductista en su pretensión de constituir una teoría global de la psicología como ciencia, ante el que disponemos de la suficiente distancia como para poder interpretarlo y sacar consecuencias.

Alargaría en exceso la transcripción de mi fingida conversación con filósofos y psicólogos, si recogiera aquí todas las explicaciones aportadas sobre el fracaso conductista. Es, por otro lado, una tarea llevada a cabo repetidas veces y con mayor competencia que la mía. Se trata de una historia que, como sucede con las historias que comienzan a convertirse en oficiales, es proclive en exceso a narrarse mediante tópicos e incorporar acontecimientos que se presten a conmemoraciones y aniversarios. En este caso, también encontraría simbólicas fechas autoidentificativas: la crítica de Chomsky al *Verbal behavior* de Skinner (1959); la publicación del libro de G. A. Miller, E. Galanter y K. H. Pribram, *Plans and the structure of behavior* (1960); el bautismo de la nueva teoría que venía a ocupar el trono vacío, *Cognitive psychology* de U. Neisser (1967), etc. Mayor provecho, sin duda, extraerán de análisis, como el llevado a cabo por Pinillos²³, sobre las implicaciones que ha tenido para la psicología contemporánea la crisis del «paradigma» conductista.

Por mi parte, me limitaré a indicar que la eliminación del conductismo como predominante marco de referencia teórico de la psicología se debió a la conjunción de tres factores: por un lado, los resultados de la propia evolución interna de la psicología experimental que se había desarrollado bajo él; en segundo lugar la crítica, que, desde otros ámbitos del saber y la filosofía de la ciencia, se había llevado a cabo contra los presupuestos metodológicos sobre los que se sustentaba, por ejemplo mostrando las insuficiencias del operacionalismo en la definición de los términos científicos; y, en tercer lugar, la emergencia de un nuevo modelo, el cognitivismo, que se mostraba fructífero en la resolución de problemas psicológicos y tenía el indudable mérito de ser coherente y poder colaborar con los programas de investigación de otras ciencias de reconocido prestigio, como la lingüística, la neuropsicología o las llamadas ciencias computacionales. Por

23. J. L. PINILLOS, «Observaciones sobre la psicología científica», en *Psicologema*. Alfaplus, 1981, pp. 27-75.

si fuera poco, de ella se extraía también un poder tecnológico en áreas tan relevantes como la inteligencia artificial.

No todo se había perdido en el naufragio. Cabe reconocerle al conductismo, en palabras de Yela: «La hazaña histórica que supone haber desplazado tal vez definitivamente el acento verificador desde la conciencia privada a la conducta patente.»²⁴ Si no tomamos en un sentido restringido neopositivista el término «verificador», la sentencia es justa y significativa para el problema que nos ocupa y preocupa. En efecto, la referencia a estados y procesos internos vuelve a ser exigida por la ciencia. La psicología, en un sentido que será necesario precisar, puede ser de nuevo calificada de «mentalista». No renuncia a ser ciencia de la mente ni a utilizar conceptos mentales irreductibles a conceptos fisiológicos o conductuales. La psicología contemporánea pretende ser ciencia sin dejar de ser psicología. Pero... no se trata de una vuelta al pasado. La reivindicación de lo mental no se fundamenta en el valor probatorio de las experiencias subjetivas del sujeto, aunque se reconozca el carácter informativo y heurístico de la introspección. El significado y estatuto epistemoontológico de lo mental viene determinado y delimitado por la necesidad de la propia teoría de postular estados y procesos internos de tal tipo en determinados pero relevantes casos del comportamiento.

IV

La última parte de la conversación que debo, pues, transcribir es la que se refiere a la forma como, a partir de lo anteriormente dicho, me creo legitimado a explicar mi conducta de escritor de un artículo en función de representaciones internas e intenciones. El artículo mismo tiene en ellas parte importante de sus condiciones de posibilidad e inteligibilidad. Si existe como texto es porque existe un ser con unas determinadas capacidades de «procesar la información» de los contenidos expresados y con unos mecanismos internos, de los que no tiene conciencia en la mayor parte de los casos, pero a los que no se puede negar su carácter de psíquicos. Un sujeto, por tanto, que dota de significación a lo que escribe, y que planifica sus movimientos corporales de acuerdo a un plan mediante el que persigue unas metas. En la aclaración de este punto reconozco mi deuda con varios autores, de modo especial la contraída con Dennett y Fodor, como podrá comprobarse en mis últimas declaraciones sobre cómo pude escribir este artículo.

Es necesario, sin embargo, tomar en consideración previamente las aportaciones de otros dos filósofos de la mente contemporáneos. En primer

24. M. YELA *o.c.*, nota 21, p. 172.

lugar Davidson, preocupado, al igual que Kant, por mostrar la compatibilidad entre libertad humana y causalidad física, defendió en un importante artículo que lo mental no vendría correctamente definido por sus caracteres de privado o subjetivo²⁵. Como ya indicara Brentano, es la intencionalidad que puede atribuírsele lo que le diferencia de un evento físico. Según la formulación de Davidson, un evento es mental si y sólo si podemos describirlo usando verbos que expresan actitudes proposicionales tales como creer, desear, conocer, percibir, etc. En consecuencia, debemos abandonar cualquier intento de aportar definiciones de conceptos mentales en términos conductuales. Davidson afirma, sin embargo, que tal irreductibilidad de las descripciones no nos condena al dualismo. Defiende un «monismo suave», cuya tesis más significativa es la que denominó «anomalía de lo mental»: no pueden existir, en sentido estricto, leyes que conecten lo mental con lo físico, ni los fenómenos mentales pueden ser reducidos mediante explicaciones puramente físicas, aunque su aparición sea dependiente o «sobreviniente» de determinados eventos físicos. Tal anomalía de lo mental sería una condición necesaria para poder considerar la acción humana como autónoma.

La aportación de Putnam ha sido decisiva por su influencia en el desarrollo posterior de la filosofía de la mente. En diversos trabajos argumentó a favor de una nueva teoría: el funcionalismo²⁶. Recientemente ha renegado en parte de ella, mediante un ejercicio de autocrítica, mostrando las insuficiencias teóricas de la concepción que él mismo había promovido²⁷. Pero el hijo se ha independizado y parece gozar de buena salud fuera de la casa paterna. En síntesis, Putnam se opuso a la teoría de la identidad tal como había sido formulada por Amstrong, Smart y Place, para quienes los eventos mentales serían estrictamente idénticos a eventos cerebrales. Frente a esta tesis empírica propone otra tesis empírica que considera de mayor fecundidad teórica y científica: lo mental es un determinado estado funcional de un organismo. Adoptando como modelo la noción de una máquina de Turing, Putnam identificó los tipos de eventos mentales con determinadas organizaciones funcionales que en ella pudieran ser descritas. Expresándolo con terminología informática, podemos decir que lo mental se identifica con el *software*, con el programa, no con el *hardware*, soporte físico concreto en que pueda realizarse. Consecuentemente, estamos capacitados

25. Cfr. D. DAVIDSON, «Mental events», en L. Foster y J. W. Swanson (eds.), *Experience and theory*. Cambridge, Mass., Massachusetts University Press, 1970.

26. Cfr. especialmente «Philosophy and our mental life» (1973), «Minds and machines» (1960) y «The nature of mental states» (1967), recogidos en H. PUTNAM, *Mind, language and reality. Philosophical papers*, vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

27. Cfr. H. PUTNAM, *Representation and reality*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1988. (Traducción, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Barcelona, Gedisa, 1990.)

para atribuir estados mentales —como dolor— a cualquier sistema, sea hombre, máquina o alienígena, al que podamos atribuir un mismo estado funcional. Es éste quien nos permite aportar explicaciones «internas» de sus comportamientos que son irreducibles a explicaciones físicas o meramente conductuales.

El destino de las entidades mentales en estos últimos años ha estado, por tanto, estrechamente vinculado al problema de la legitimidad de introducir términos mentales, cuya referencia sea la de procesos o estados internos, en una teoría explicativa de determinadas conductas, así como al problema de cómo hacer comprensible la eficacia causal de tales procesos y estados. A ambos problemas se refieren las aportaciones de Dennett y de Fodor, con las que he reconocido anteriormente mi deuda a la hora de explicarme por qué pude escribir este artículo.

Dennett²⁸ comparte las insuficiencias del conductismo skinneriano como modelo teórico explicativo de la conducta humana, en especial cuando ésta muestra rasgos insoslayables de novedad y originalidad. Es Skinner quien se hace acreedor al reproche de introducir una «externa virtud dormitiva». Pero, sobre todo, no lleva razón al negar a las explicaciones mentalistas el carácter de explicaciones. Para elaborar una teoría científica que pueda dar cuenta de nuestro comportamiento, nos es útil y necesario postular que son acciones de un sujeto inteligente que planifica su conducta en función de la información de que dispone y de sus deseos. De nuevo, es el uso de proposiciones intencionales lo que distinguiría a la nueva teoría del conductismo. El reconocimiento a Brentano es en Dennett aún más explícito que en Davidson, aunque la intencionalidad no sea definida en los mismos términos ni sirva a los mismos propósitos.

Lo que propone Dennett es considerar que una cosa o ser humano es un «sistema intencional», en relación a la estrategia de alguien que intenta explicar y predecir su conducta. No es incompatible con un enfoque funcional ni con un enfoque físico. Pero hay, de nuevo, fuertes razones pragmáticas para utilizar la actitud intencional (*intentional stance*). Implica postular la racionalidad del sistema en cuestión y suponer que está en posesión de determinadas creencias y orientado a ciertos fines. Al hacerlo, según Dennett, no estaríamos estrictamente afirmando que tal sistema tenga creencias y deseos, sino que sólo podemos explicar y predecir su conducta adscribiéndole creencias y deseos.

Los defensores de la nueva perspectiva teórica subrayan que su defensa de la intencionalidad y del mentalismo no implica, lógicamente, un compromiso ontológico dualista. Otros autores contemporáneos como Popper y, de modo especial, Eccles sí se han sentido obligados a ello a

28. Cfr. D. C. DENNETT *Brainstorms. Philosophical essays on mind and psychology*, Brighton, The Harvester Press, 1978, y *The intentional stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1989.

partir de argumentos teóricos y empíricos distintos a los que venimos considerando, reeditando los esfuerzos por hacer comprensible un interaccionismo mente-cuerpo²⁹. La orientación cognitiva cree poder mantenerse neutral sobre esta cuestión, o, si lo prefieren, aceptan que la navaja de Ockham reduzca el alcance de su «compromiso ontológico». De hecho, se subraya, el funcionalismo se opone a conductismo, no a monismo. Por otro lado, no precisamos estrictamente ser dualistas para poder atribuir «eficacia causal» a los eventos mentales si los entendemos como estados funcionales.

En este punto es donde resultan importantes para nuestro propósito las teorías de Fodor, aunque creo mi deber informarles que, en modo alguno, existe acuerdo sobre ellas. Todavía no ha concluido el debate entre partidarios de una teoría representacional de la mente, como la que él defiende admitiendo un «lenguaje del pensamiento» y «módulos mentales» que renuevan la vieja teoría de las facultades, y partidarios de una teoría sintáctica que no apela a contenidos semánticos. A fuer de sincero, el funcionalismo sigue teniendo un grave problema en otro punto importante: el de los *qualia* o cualidades primarias de la experiencia psíquica. Ni siquiera cabe decir que la psicología cognitiva haya logrado imponerse como paradigma unificador de la psicología científica. Probablemente nunca lo consiga. El propio Fodor reconoce que su modelo sólo resulta competente en un campo restringido de las conductas humanas. Por otro lado, la psicología sigue siendo un rótulo para designar un conjunto heterogéneo de teorías, métodos, técnicas y aplicaciones, cuya unidad es más sociológico-institucional que paradigmática. Incluso es posible que el indudable desarrollo de los diversos elementos de su conglomerado acabe por desembocar en la constitución de ciencias independientes. Pero todo ello no nos afecta directamente en nuestro caso, pues lo que se trata de discriminar, asumiendo que estamos limitados al actual momento de nuestras vidas y de la vida de las ciencias, es en qué medida el mentalismo aporta una explicación de mi conducta de escritor más plausible que la del conductismo, y si cabe la posibilidad de que lo consiga sin que los problemas que plantea sean más graves que los que intenta resolver o los que suscitan otras alternativas, por ejemplo las metafísicamente dualistas.

El mentalismo propugnado por Fodor se define estrictamente por la negación de que sea una verdad necesaria la proposición asumida por todas las variedades del conductismo: «Por cada predicado mental que pue-

29. Cfr. K. POPPER y J. ECCLES, *The self and its brain*. Berlín, Springer Verlag, 1977. (Traducción, *El yo y su cerebro*. Barcelona, Labor, 1980.) Cfr. también de J. ECCLES *The human psyche*, Berlín, Springer Verlag, 1980 (traducción, *La psique humana*, Madrid, Tecnos, 1986) y su artículo «Models of mind. A unitary hypothesis of mind-brain interaction», en *Modelos de mente*, Cursos de Verano 1989. Madrid, Universidad Complutense, 1990, pp. 25-42.

da ser empleado en una explicación psicológica, debe haber al menos una descripción de la conducta con respecto a la cual ese predicado guarda una relación lógica.»³⁰ Así definido, el mentalismo es conceptualmente distinto del dualismo para quien los predicados mentales y físicos se aplicarían a entidades de tipo lógico diferente e implicaría el compromiso con una sustancia o ser mental distinto del cuerpo. Dicho con otras palabras, el dualismo es incompatible con el conductismo, pero la negación del conductismo no implica de forma necesaria el dualismo.

El mentalista sólo se compromete a sostener que en la explicación causal de las conductas humanas hay que recurrir a eventos mentales. Tales eventos pueden, contingentemente, identificarse con estados neurológicos. Esta es la hipótesis que el propio Fodor sostiene. Pero no se deduce de ello la necesidad de eliminar los términos mentales ni la reducción de las teorías que lo contienen a teorías neurológicas. La situación real en la explicación científica de ciertas conductas, por muy simplificada que se pretenda, es la siguiente: o abandonamos el propio intento de explicación, o abandonamos el requisito metodológico conductista que nos impedía el recurso a procesos y entidades mentales internos. «El argumento final contra el conductismo sería simplemente el de que éste trata de prohibir *a priori* el uso de explicaciones psicológicas que podrían, de hecho, ser verdaderas.»³¹ El hecho de que tales procesos y estados sean inconscientes para el propio sujeto, y, por tanto, inaccesibles a su experiencia fenoménica interna, no es un obstáculo a su reconocimiento como mentales. En este punto Fodor concuerda con Freud al negar la identificación de psiquismo y conciencia.

La clarificación del estatuto ontológico de los eventos mentales no quedaría resuelta, a juicio de Fodor, indicando que se trata de entidades teóricas inferidas contraponiéndolas a observadas. La clasificación de algo, molécula, gen o suceso mental, como conceptos inferidos por una teoría, no sólo resulta tan problemática como la propia distinción entre inferencia y observación, sino una afirmación sobre el modo como justificamos nuestros juicios existenciales sobre el «algo» en cuestión. Fodor defiende que los *referata* contingentes de los términos mentales son eventos neurológicos. Pero lo que importa subrayar es que, formando parte de explicaciones irreductibles a las orgánicas, puede atribuírseles una eficacia causal en cuanto propiedades psicológicas. En este punto su posición es divergente de la mantenida por Davidson en su teoría de la anomalía de lo mental. Una propiedad intencional puede ser considerada causalmente responsable si hay leyes intencionales causales, es decir, si es una propiedad en virtud de la cual sus eventos individuales son subsumidos por leyes causales. Sería perfectamente legítimo afirmar la existencia de tales leyes inten-

30. J. FODOR, *o.c.*, nota 18, p. 83.

31. *Ibidem*, p. 123.

cionales y, consecuentemente, atribuir causalidad no sólo a los mecanismos subyacentes, sino a las propiedades del sistema³².

V

Agotado ya el tiempo de que disponía y temiendo que lo mismo esté sucediendo con la paciencia del lector, hora es ya de concluir y resumirles, en función de todos los argumentos anteriormente presentados, cuál es mi respuesta a las embarazosas preguntas que planteé al comienzo del artículo sobre la forma en que debiera explicar mi conducta de escribirlo.

Los términos mentales, «creencias», «ideas» e «intenciones» que aparecían en mi descripción forman parte de un complejo grupo de términos a los que, si es cierto lo hasta ahora dicho, debemos atribuir distintas funciones.

En primer lugar, aprendimos a utilizarlos, como el resto de nuestro vocabulario, mediante un adiestramiento que inevitablemente hacía referencia a criterios públicos, no privados. Es legítimo, en función de una determinada estrategia y enfoque, o bien dentro de limitados campos, identificarlos con rasgos de las conductas mismas o disposiciones conductuales. Por ejemplo, si me califican de *vanidoso* ateniéndose a comportamientos míos anteriores que puedan conocer y que se hayan visto confirmados por el modo como está escrito este artículo, podré responderles que, al hacerlo, no están nombrando algo distinto de esos mismos comportamientos. Por idéntica razón, no les bastará para retirarlo mis más enardecidas confesiones de que mis autoobservaciones internas están en contra de tal atribución. Vendremos, en fin, a convenir que nuestro acuerdo o desacuerdo se fundamenta en el modo determinado en que cada uno estamos condicionados a utilizar tal palabra en referencia a unos comportamientos y nos alargaremos, si somos tan vanidosos o estúpidos como para gastar nuestro tiempo en ello, en la enumeración de rasgos de mi conducta que justifiquen o invaliden el uso de tal calificativo. En todo caso, conveniremos que al emplearlo no estamos explicando mi comportamiento, sino describiéndolo.

En segundo lugar, el origen del aprendizaje de los términos mentales

32. Cfr. J. FODOR, *The language of thought*. Nueva York, Harper & Row, 1975 (traducción, *El lenguaje del pensamiento*, Madrid, Alianza, 1985); *Representations*, Cambridge, Mass. Cambridge University Press, 1981, y su artículo «Making mind matter more», en *Philosophical Topics*, 17, 1989, pp. 59-79. Para una posición contraria a la que aquí se ha mantenido, confróntese en otros: N. MALCOLM, «The myth of cognitive processes and structures», en T. Mischel (ed.), *Cognitive development and epistemology*, Nueva York, Academic Press, pp. 385-392, y R. RORTY, «Consciousness, intentionality and pragmatism», en *Modelos de mente*, Cursos de Verano 1989. Madrid, Universidad Complutense, 1990, pp. 125-142.

no determina su sentido y referencia posterior. Puedo aplicarlos —de hecho lo hacemos cotidianamente y esa función tenían en los primeros párrafos del artículo— para expresar y describir mi experiencia interna, la forma como vivencio una acción. En la medida en que tengan motivos para creerme sincero y no autoengañado, en la medida en que resulten análogas las experiencias por mí descritas con las que hayan experimentado ustedes mismos, pueden ayudar a la comprensión de lo que siento, cómo y por qué creo que he escrito este artículo. Pero, de nuevo, mi experiencia fenoménica no les garantiza la verdad sobre las explicaciones que aporta de mi conducta. Cómo y por qué creo que hacer lo que hago puede estar tan distante de los efectivos mecanismos y causas de la conducta como lo están los deseos humanos de su cumplimiento.

Si ninguna de las dos funciones anteriores es, en sentido estricto, explicativa, tal carácter puede en cambio legítimamente otorgársele a los términos mentales por su engarce con una teoría o cuerpo de teorías que hayamos adoptado como verdaderas por razones pragmáticas. Por lo que a mí respecta, puesto que en este caso me estoy ocupando de la legitimidad de un determinado modelo de explicación psicológica, el que atribuye a un sujeto estados y procesos internos de carácter intencional, sólo podré admitir función explicativa a los términos mentales en la medida en que estén incluidos en la psicología científica, aceptando el «compromiso ontológico» implícito en el modelo teórico vigente más plausible. El cognitivismo, sin que se pueda considerarse un paradigma unificador de toda la psicología, presenta los méritos teóricos suficientes para tareas como la de explicar por qué se redacta un artículo. Puedo, por tanto, considerar válida una explicación que se oriente a especificar los procesos psicológicos subyacentes, los contenidos representacionales, las creencias e intenciones que me llevaron a escribirlo, sin temor a la navaja de Ockham ni a verme necesariamente envuelto en un mundo de fantasmas. Me sentiré, eso sí, obligado a proseguir mi conversación con los interlocutores pues han quedado en el camino muchos problemas abiertos en cuya aclaración estamos interesados.

Les anuncié que el tema tenía implicaciones metafilosóficas. Comparto con el pragmatista Rorty y con el trascendentalista Husserl la convicción de que la filosofía no puede fundamentarse «psicológicamente». Nuestra experiencia interna no proporciona base firme para un conocimiento, aunque nos proporcione otras cosas de indudable valor. Si buscamos un fundamento para nuestra certeza nos vemos irremediabilmente remitidos a las «formas de vida», al «mundo de la vida». Pensar filosóficamente no es una tarea que deba pretender edificar sobre arenas que sabemos movedizas. Pero le resulta esencial el esfuerzo por ampliar nuestra inteligibilidad del mundo y de nosotros mismos. En esta tarea, el logos, mediante distintas estrategias, no deja de ser un desvelar, iluminar, común a filósofos y científicos. Los científicos, en este caso los psicólogos, no sólo hacen «ciencia», también piensan. Y nuestro pensar en cuanto filósofos no es indepen-

diente de lo que hacen y piensan. Al menos en los problemas que implica la elucidación de lo mental, no existen ni deben ser establecidos rígidos y abismales criterios de demarcación. Por otra parte, la filosofía de la mente no es toda la filosofía. Se atiene a clarificar una de las formas bajo las que el ser se dice. Pero en el análisis filosófico del ser de lo mental tampoco pueden establecerse telones de acero disciplinares, pues en él están implicadas la lógica, la filosofía del lenguaje y de la ciencia y la propia ontología.

Como el soneto que me encargara hacer Violante está concluido, terminaré afirmando que sólo con la postulación de procesos mentales internos, creencias, ideas e intenciones, se me hace posible explicar por qué escribí este artículo, haciendo mías las palabras de uno de mis interlocutores que me ayudaron a creerla justificada: «Si no es literalmente verdad que mi querer es causalmente responsable de mi conseguir, y mi sentir picor causalmente responsable de mi rascarme, y mi creer causalmente responsable de mi decir... si nada de esto es literalmente verdad, entonces prácticamente todo lo que creo sobre cualquier cosa es falso y esto es el fin del mundo»³³.

33. J. FODOR, «Making mind matter more», *o.c.*, nota 32, p. 77.