

Eliminando al fantasma de la máquina¹ (Del alma al software – 1)

Felipe De Brigard

De acuerdo con la tradición, la psicología se separó de la filosofía en 1879 y se convirtió en una ciencia particular. A pesar de que cinco años antes Franz Brentano (1) hubiera definido a la psicología como la 'ciencia del alma', sólo hasta ese momento la mente humana se transformaría en el objeto, ya no de la especulación filosófica, sino del riguroso quehacer empírico del hombre de ciencia. El alma humana perdería, entonces, el estatuto metafísico misterioso que la caracterizaba, ubicándose al nivel de lo que podrían ser los astros para la astronomía o las plantas para la botánica. No obstante, a diferencia de estas y de algunas otras ciencias, la psicología tuvo y ha tenido que enfrentar un problema que aparece a la hora de delimitar su objeto de estudio. Si bien todos sabemos más o menos qué cosas son los astros y qué cosas son las plantas, es difícil atinar a una respuesta semejante cuando de lo que se trata es de dar cuenta de lo que es la mente humana. Por ello, ateniéndonos a la definición de Brentano, la psicología no parecería ser más que una ciencia de aquello que no sabemos bien qué es.

Esto, por supuesto, le ha traído innumerables problemas tanto teóricos como metodológicos y, mal que bien, la filosofía ha estado al lado de la psicología cuestionando desde sus más básicos principios hasta sus más desarrolladas conclusiones. Tan es así, que una de las más importantes ramas de la llamada filosofía analítica se ha dedicado a estudiar la

.....
*Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía

¹ «Del alma al software» fue originalmente la transcripción de una serie de cuatro conferencias que dicté en la maestría de Cognición y Creatividad de la Facultad de Educación de la Pontificia Universidad Javeriana a principios de 2003. Debido a su longitud, el texto no pudo ser publicado en toda su extensión en un solo número de esta revista, por lo cual decidí dividirlo -con monstruosa dificultad- en tres partes, cada una de las cuales tiene el mismo título, pero con un subtítulo que las diferencia. A lo largo del texto aparecen, en cursiva, las tesis más importantes defendidas por cada una de las vertientes de investigación en filosofía de la mente que analizo. Como la intención es darle continuidad al documento, el número de la tesis preserva el orden original. Agradezco enormemente al profesor Jaime Ramos y al Doctor Jorge Dávila por sus comentarios a la primera versión de este escrito, así como al Doctor Miguel Uribe por su ayuda en la publicación.

naturaleza de esta extraña 'entidad'; esta vertiente se conoce como *filosofía de la mente* y podría decirse que su objetivo es desentrañar los misterios que oscurecen la naturaleza de 'lo mental' y llegar así a descubrir en qué consiste realmente aquello que, se supone, estudia la psicología. De ahí que pueda afirmarse que la filosofía de la mente busca dar respuesta a las siguientes dos preguntas: 1) ¿qué es la mente? y 2) ¿qué son los procesos o actividades que llamamos 'mentales'?

El objetivo de esta serie de tres artículos es reconstruir con cierto detalle algunas de las teorías filosóficas más sobresalientes sobre la mente que precedieron la aparición del funcionalismo, atendiendo principalmente a las respuestas que formularían a la pregunta 2). La idea de esta reconstrucción es la de permitirnos contextualizar histórica y conceptualmente la doctrina funcionalista, que cuenta además con la particularidad de seguir siendo, aún hoy, singularmente atractiva, de forma que podamos así reconocer su significado e importancia al interior de la filosofía de la mente. Aunque con el paso del tiempo el funcionalismo ha tomado varias formas, todas ellas se basan en una misma idea primigenia conocida como la *metáfora del computador*, un recurso teórico sumamente rico que ha introducido un nuevo lenguaje para las explicaciones psicológicas. Pero

—como ya lo había anunciado— para llegar hasta este punto, es preciso hacer antes un recorrido por las más importantes doctrinas que precedieron la aparición del funcionalismo. Considero que una buena forma para estudiar la historia de la filosofía de la mente es pensar en cada nueva teoría como una posible respuesta a las dificultades que acarrearían las anteriores. Por esta razón, seguiré un camino cronológico que busca, por un lado, resaltar la importancia de cada teoría por separado y, por el otro, encuadrar dentro de un marco temporal y conceptual suficientemente claro el origen de los problemas fundamentales que se han trabajado en esta área de la filosofía contemporánea.

I. Dualismo

La mayor parte de las reconstrucciones históricas de la filosofía de la mente comienzan refiriéndose a la teoría acerca del alma propuesta por René Descartes. A pesar de que la historia de la ciencia lo considere, más bien, como un seguidor del mecanicismo de Galileo, es un hecho bien conocido que este filósofo desarrolló uno de los más importantes y controvertidos acercamientos a la naturaleza de 'lo mental'. Su doctrina ha sido llamada *dualismo cartesiano* o *dualismo de sustancias* y consiste, en pocas palabras, en la postulación de dos tipos esencialmente distintos de sustancias en el mundo: la *res ex-*

tensa y la *res cogitans*. Al primer tipo pertenecen todas las cosas físicas, extensas, es decir, aquellas que caen bajo las leyes de la mecánica. Al segundo tipo, en cambio, pertenecen aquellas entidades que no se extienden en el espacio y cuya esencia es la actividad cognitiva, el pensar. Así, todo aquello que caiga dentro de la categoría de la *res cogitans* se resistirá a ser explicado en términos de leyes causales, pues éstas sólo gobiernan en el ámbito de la *res extensa* (2).

La idea básica del dualismo de sustancias descansa, según Descartes, en la intuición «clara y distinta» de que nuestra alma es esencial para nuestra existencia en un sentido en que el cuerpo no lo es. Descartes llega a esta conclusión a través de un mecanismo filosófico denominado *duda metódica* que consiste, a grandes rasgos, en poner en duda todo aquello de cuya existencia podemos dudar. De esta forma, él logra dudar no sólo de la existencia de todos los objetos del mundo sino también de su propio cuerpo, hasta el punto de llegar a deducir que lo único indudable es el hecho de que él es una cosa que duda. Y como dudar es un acto del pensamiento, juzga conveniente postular como una verdad irrefutable, clara y distinta, que es, en esencia, «una cosa que piensa». A partir de esta noción, Descartes desarrolla una serie de argumentos a favor del dualismo de sustancias que –siguiendo a Flanagan (2)- pueden ser resumidos en

tres. El primero de ellos aparece hacia el final del *Discurso del método* (3) y presenta la siguiente forma:

Argumento 1:

a) No puedo dudar de que yo existo como un ser pensante.

Pero, inmediatamente después, advertí que, mientras deseaba pensar de este modo que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y dándome cuenta de que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalear, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo indagaba (Descartes (3), A-T, VI-32).

b) Puedo, sin embargo, dudar de que existo como un ser extenso ya que puedo dudar de la existencia de mi cuerpo.

Posteriormente, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía fingir que carecía de cuerpo así como que no había mundo... (Descartes (3), A-T, VI-32).

c) Luego, el pensamiento es esencial para mi existencia, pero mi cuerpo no lo es en modo alguno. Y al ser esencialmente distintos, deben ser de naturalezas distintas.

...llegué a conocer a partir de todo ello que era una sustancia cuya

esencia o naturaleza no reside sino en pensar y que tal sustancia, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De suerte que este yo, es decir, el alma, en virtud de la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta al cuerpo, más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, no dejaría de ser todo lo que es (Descartes, (3) A-T, VI-33).

El segundo argumento, expuesto en la sexta de sus *Meditaciones metafísicas* (4), llega a la misma conclusión a través de una vía ligeramente distinta:

Argumento 2:

a) Si puedo concebir (esto es, tener la idea de) dos cosas como separadas, entonces puedo concluir con certeza que son de naturalezas distintas.

...basta con que yo pueda entender clara y distintamente una cosa sin otra para que esté cierto de que una es diferente de otra... (Descartes (4), p. 71).

b) «Por una parte tengo la idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa pensante, no extensa, y por otra parte, la idea distinta del cuerpo, en tanto que es sólo una cosa extensa, no pensante...». (Descartes (4), p. 71).

c) Por lo tanto, «Es cierto que yo soy realmente distinto de mi cuerpo, y que puedo existir sin él» (Descartes (4), p. 71).

Ambos argumentos han sido ampliamente cuestionados desde hace ya mucho tiempo, y reconstruir la totalidad de las críticas es una labor que no tengo pensada desarrollar. Baste aquí con resumirlas del siguiente modo. Al respecto del argumento 1, se dice que éste sólo funciona en caso de que se acepte la siguiente suposición: «cuando se conoce con certeza que una entidad tiene la propiedad x , pero no se conoce con certeza que tiene la propiedad y , entonces x es esencial para la entidad, pero y no» (Flanagan, (2)). Pero este supuesto es falso, ya que puede considerarse el caso de que exista un objeto del que sólo conocemos una propiedad, y no otra, aunque ambas le sean esenciales. Por ejemplo, uno puede saber con certeza que la trilateralidad es una propiedad esencial de todo triángulo, pero ignorar que la suma de sus ángulos internos es igual a 180° . En ese sentido, de ser cierta la suposición, sólo la primera propiedad sería esencial en el triángulo, pero sabemos que la segunda también lo es.

Del argumento 2, por otra parte, se dice que Descartes cae en una petición de principio, pues le resulta imposible dar cuenta de lo que es «percibirse como algo que piensa e inextenso». La única forma que él tiene para explicar la no extensión del alma es contraponiéndola a la extensión del cuerpo, pero si todo conocimiento de la *res extensa* es, *ex hipotesis*, incompati-

ble con el conocimiento de la *res cogitans*, ¿cómo puede ser posible que lo uno sea la clave para entender lo otro? Este contra argumento ha sido considerablemente desarrollado por el conductismo lógico y será tema de la sección II.

Sin embargo, aún es posible encontrar –también en la *Meditación VI*– un tercer argumento sutilmente distinto a los anteriores, aunque igualmente susceptible de recibir la crítica que, como antes anunciaba, se le formuló al segundo:

Argumento 3:

a) Una entidad no puede poseer una propiedad y su opuesta.

b) Encuentro que mi cuerpo es divisible, mientras que mi mente no lo es.

...advierdo aquí, en primer lugar, que hay gran diferencia entre la mente y el cuerpo, pues el cuerpo es siempre por naturaleza divisible, mientras que la mente es absolutamente indivisible (Descartes (4), p. 78).

c) Entonces, el cuerpo es distinto de la mente.

... y esto solo bastaría para enseñarme que la mente es completamente diferente del cuerpo... (Descartes, (4), p 78).

Es importante anotar en este punto que algunos teóricos, preocupados por la radicalidad del

dualismo de sustancias, han preferido interpretar de un modo distinto este último argumento. La conclusión a la que llegan, en breve, puede exponerse así: no es que haya una sustancia mental distinta de una física, sino más bien que hay algo físico (el cerebro) que tiene ciertas propiedades mentales que ninguna otra cosa física tiene. De este modo, concluyen que:

c₂) El cerebro tiene propiedades (mentales) que ninguna otra cosa física tiene.

Estas propiedades le permiten al cerebro tener la capacidad de dudar, entender, concebir, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar, sentir, etc. y, en general –podría decirse– la misma clase de actividades que Brentano describiría como *intencionales* (5). Esta nueva versión del dualismo, más débil que el cartesiano, ha sido denominada *dualismo de propiedades*, y se encuentra reflejada principalmente en dos vertientes teóricas distintas: el *epifenomenalismo* y el *dualismo interaccionista de propiedades*. El primero sostiene, en pocas palabras, que mientras el cerebro causa los fenómenos mentales en virtud de su actividad física, estos últimos no tienen ningún poder causal sobre dicho órgano y, en consecuencia, sobre ninguna otra cosa física. La segunda doctrina, en cambio, busca eliminar la impotencia causal de lo mental sobre lo físico y sostiene que si bien las facultades

mentales son *propiedades emergentes* de la actividad cerebral, sí tienen poder causal sobre el cerebro y, de allí, sobre el comportamiento.

Pero volvamos a los argumentos a favor del dualismo de sustancias. Probablemente una investigación más rigurosa de la doctrina cartesiana podría poner al descubierto otras formas similares de argumentos (además de los tres expuestos anteriormente); no obstante, considero que todos ellos presentan una característica fundamental del acercamiento dualista: este tipo de argumentación es *introspeccionista*. Es decir, Descartes llega a la conclusión de que existen dos sustancias distintas en el mundo, a través de un proceso de auto-observación, un tipo de investigación que podríamos llamar *en primera persona*. Claramente, para que la estructura del argumento funcione en todos por igual, el filósofo suponía que cualquier persona podría reproducir sus argumentos para sí mismo, de forma que su conclusión se convirtiera en una verdad general. Sin embargo, valga decir, la idea cartesiana de que la introspección nos lleva necesariamente a la conclusión de que existimos como una *res cogitans*, ha sido cuestionada casi desde su misma aparición y contamos con argumentos suficientemente sólidos (Kant y Hume son sólo dos ejemplos) que nos invitan a ponerla seriamente en duda.

En todo caso, lo que me interesa rescatar en este punto es que, de ser cierto, el dualismo implicaría algo que un par de siglos más tarde Brentano describiría del siguiente modo: «la psicología [así definida] es la ciencia que estudia las propiedades y leyes del alma, que descubrimos en nosotros mismos directamente por medio de la percepción interna, y que inferimos, *por analogía*, que existen en los otros» (Brentano, (1), cursiva mía). Esta característica introspeccionista ha llevado a muchos teóricos a sostener que la aceptación del dualismo implicaría la imposibilidad de una ciencia psicológica, ya que si la mente humana sólo puede ser conocida en primera persona, sería imposible cualquier estudio psicológico intersubjetivo, a menos que se aceptasen leyes establecidas *por analogía*. Por supuesto, esto haría que la psicología no pudiera ser considerada ni remotamente similar a la física (o a la mecánica), pues las cosas que ésta estudia son, por definición, *objetivas* y, como tales, susceptibles de ser analizadas en *tercera persona*. En caso de que fuera cierto, el dualismo haría que el ámbito de la psicología se redujera a las simples conclusiones *subjetivas* extrapolables únicamente *en primera persona*, de forma que habría de sostenerse que:

1. La investigación psicológica es por naturaleza introspectiva y los resultados conseguidos por esta vía sólo pueden darnos luces al respec-

to de nuestra propia mente, pero nada pueden decirnos con certeza sobre las demás (Tesis de la introspección).

Esta consecuencia está a su vez amparada por otro corolario que –en principio– se seguiría de la aceptación del dualismo, y que ha resultado siendo una de las principales razones para cuestionar la postura cartesiana:

2. Si la mente humana no es física, entonces ningún conocimiento del cerebro podrá enriquecer nuestro saber psicológico, pues las leyes a través de las cuales explicamos la naturaleza de los objetos físicos serían inaplicables en el ámbito del alma humana (Tesis de la autonomía de la psicología).

Y finalmente, la admisión de tal postura en cualquiera de sus formas, lleva a la postulación de lo que se conoce como ‘irreductibilidad de lo mental’:

3. Los fenómenos mentales son por naturaleza irreductibles a los fenómenos físicos, es decir, los primeros no pueden explicarse en términos de los segundos (Tesis de la irreductibilidad de lo mental).

Estas consecuencias han sido sumamente importantes a lo largo de la tradición filosófica contemporánea y constituyen las razones por las que se considera a la postura cartesiana como el origen de la mayor parte de las disputas en filo-

sófia de la mente. En particular, han dado origen a dos de los más discutidos aprietos conceptuales de los últimos cien años: el *problema de las otras mentes* y el *problema mente-cuerpo*.

El primero es considerado un problema netamente epistemológico y consiste, brevemente, en que –de aceptarse 1– no habría forma de saber con certeza nada de ninguna mente, salvo de la propia. Podemos, por supuesto, inferir por analogía que si una persona sonrío o se queja está sintiendo alegría o dolor, ya que eso hacemos nosotros cuando experimentamos tales eventos mentales. No obstante, de ser cierto que no podemos sino tener acceso a nuestra propia vida mental, no habría modo de construir leyes psicológicas justificadas que se aplicasen a todas las personas por igual y, de esta forma, el estatuto científico de la psicología quedaría en entredicho.

El problema mente-cuerpo, en cambio, es ontológico y surge cuando se reconoce que la aceptación del dualismo, en cualquiera de sus formas, enfrentaría serios problemas al momento de dar cuenta de la causación mental. Una de las consecuencias que Descartes pretendía extraer de su teoría, era que no todas las cosas en el mundo estaban supeditadas a las explicaciones causales mecanicistas (Flanagan, (2), p. 11); en realidad, sólo aquellas cosas que caían bajo

el dominio de la *res extensa* estaban, en un sentido estricto, *determinadas* por las leyes de la naturaleza. Pero el alma humana, al ser una sustancia distinta y contrapuesta a los objetos de la física, no se encontraba determinada por ninguna ley causal, de forma que las acciones intencionales del hombre -esto es, mentalmente causadas- podían considerarse libres y no compelidas. La influencia de esta opinión en el campo de la moral es indudable, empero, su aceptación nos obliga a preguntarnos: ¿cómo es posible que el alma, siendo una sustancia no física e inextensa, pueda originar un evento -un comportamiento- que es físico y ocupa un lugar en el espacio? La respuesta de Descartes es bastante cuestionable y, en realidad, poco explicativa: él creía que la encargada de comunicar al alma con el cuerpo era la glándula pineal, una complicada parte del cerebro en la que el alma encontraba asiento y en virtud de la cual podía unirse a él, no como «un piloto a su navío, sino más estrechamente, casi confundándose, para formar así un sólo todo» (Descartes, (3) A-T, Parte V). El problema, en consecuencia, sigue en pie y hasta ahora no ha encontrado una respuesta que no nos obligue a renunciar al dualismo.

Estas dificultades motivaron la patente renuencia filosófica hacia la teoría cartesiana como sustento para cualquier tipo de psi-

cología, y originaron toda clase de posturas alternativas de índole materialista, dentro de las cuales cabe mencionar las dos más importantes en el siglo pasado: el *conductismo* y el *reduccionismo fisicalista*. Las dos doctrinas se apoyan en una ontología monista y consideran -cada una por motivos distintos- que no hay algo así como una sustancia espiritual, sino más bien que todo lo que existe en el mundo es material. Sugirieron, entonces, una manera para reducir 'lo mental' a 'lo físico' (es decir, para negar la consecuencia 3), y así garantizar la cientificidad de la psicología (y contradecir, de este modo, la consecuencia 2). De hecho, la noción de que la única manera científicamente posible de hacer psicología era siendo materialista predominó durante mucho tiempo, convirtiéndose casi en una ley general el que si

4. Por definición, la única manera de no ser dualista es ser monista, entonces, o se intenta hacer una teoría de la mente de índole materialista, o la psicología estará condenada al fracaso (Tesis del monismo radical).

Quizás sea cierto que la única manera (conocida) de eliminar los inconvenientes que acarrea la aceptación del dualismo sea sosteniendo algún tipo de monismo, no obstante lo que sí puede ser cuestionable es la idea de que apoyar el monismo implica necesariamente

casarse con una psicología materialista. En realidad, tengo la impresión de que a la base de todas estas consideraciones, hay un supuesto –también dualista– que, tácitamente, parece ser respetado por todas las doctrinas filosóficas que durante el siglo XX intentaron formular alternativas materialistas a la postura cartesiana. Esta presunción –parafraseando a John Searle (6)– podría denominarse *dualismo conceptual*, y consiste en la creencia equivocada de que mantener algún tipo de mentalismo (i.e. ratificar la existencia de estados y eventos mentales irreductibles a la física) implica ser dualista, al igual que ser monista implica vincularse con una psicología materialista. Sin embargo, veremos que precisamente el funcionalismo es una teoría que sostiene que la investigación del alma humana puede no ser ni dualista ni monista (negando así 4), lo cual, a mi juicio, es una de sus más importantes y novedosas características. Pero antes debemos recorrer otra parte del camino.

II. Conductismo

En vista de la necesidad de encontrar criterios objetivos, públicos, para estudiar la mente, un grupo de teóricos se dio a la tarea de construir una psicología que se basara en la observación de la conducta de los organismos. Esto dio origen –hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX– a la formación de una de las primeras

reacciones científicas importantes en contra del dualismo que propusiera un análisis psicológico en tercera persona: el *conductismo*. Cabe aclarar, en todo caso, que el término ‘conductismo’ refiere en realidad a dos distintas vertientes investigativas –la una empírica (*conductismo metodológico*) y la otra teórica (*conductismo filosófico*)–, que si bien compartían algunas ideas, diferían en sus intenciones. La primera de ellas –llamada *conductismo metodológico o psicológico*–, consistía en un programa de investigación empírica que buscaba descubrir leyes que explicaran la conducta de los organismos en términos de estímulos ambientales, condicionamientos y respuestas conductuales (Bechtel, (5) p. 120). Encabezada por dos importantes psicólogos norteamericanos, J.B. Watson y B.F. Skinner, esta novedosa disciplina empírica desarrolló una serie de experimentos que permitieron la formulación de leyes conductuales bastante estrictas, y cuya naturaleza no creo necesario exponer aquí. Me interesa, en cambio, rescatar algunas nociones teóricas que, de un modo u otro, tuvieron alguna injerencia en las concepciones al respecto de la mente humana.

Una de las ideas en contra de las que se pronunció el conductismo, consistía en la aparente necesidad de hablar de ‘procesos internos’ cuando se intentaba formular algún tipo de explicación psicológica. En opinión de Skinner,

esta tendencia surge de la injustificada creencia de que como los comportamientos son externos, deben ser producidos por alguna clase de causa interna. Y tales causas, con frecuencia, se reducen a dos tipos: psíquicas (o mentales) y neuronales. La referencia al primer tipo de causas –creía él- ha sido fruto de la visión de que tenemos un ‘hombrecillo interno’, y de la cual acusa principalmente a las psicologías introspeccionistas de corte cartesiano. Él sostenía que conceptos como ‘la mente’ o ‘las ideas’ habían sido creados para proveernos de explicaciones espurias e inverificables, y que al estar fuera del alcance de cualquier método de corroboración empírica, esto es, «más allá del alcance de la observación» (Skinner, (7) p. 686), una ciencia que insistiera en apoyarlas ganaría muy poco con ellas. Análogamente, acudir al segundo tipo de causas internas –las neuronales- tampoco podría ser suficiente para la psicología: «Eventualmente una ciencia del sistema nervioso basada en la observación directa más que en inferencias, describirá los estados y eventos neurales que inmediatamente preceden instancias de comportamiento» (Skinner, (7) p. 685). Pero estos eventos tendrán, a su vez, otros que les precedan, hasta que nos topemos finalmente con algunos que se salgan del organismo. En realidad, los procesos neuronales internos no son para nada indispensables en la explicación de nuestras conductas, ellos

son sólo un inobservable eslabón intermedio en una cadena causal de los comportamientos, en la que –según Skinner- podrían distinguirse tres estadios distintos: (1) una operación ejercida sobre un organismo desde afuera (llamada *estímulo*), (2) una condición interna (seguramente neuronal) y (3) un tipo de comportamiento o *respuesta*. Así, de acuerdo con la teoría, el estímulo se comporta como un agente que afecta al organismo físicamente, generando un comportamiento por él controlado (respuesta). Juntos comprenden lo que es llamado «reflejo», y el tiempo transcurrido entre el estímulo y la respuesta se denomina «latencia». Ambas variables podían ser condicionadas en el laboratorio y, gracias a esto, podrían establecerse leyes estrictas que vincularan a (1) y a (3). El segundo eslabón en la cadena, en cambio, nos es ahora inaccesible; sin embargo –afirmaban en caso de que algún día llegara a serlo, sería inútil para el control del comportamiento: «Podemos suponer, sin embargo, que procesos comparables eventualmente serán descritos en términos apropiados a eventos neuronales. Una descripción tal llenará vacíos espaciales y temporales entre la historia anterior de condicionamiento y su resultado actual» (Skinner (7), p. 694), no obstante no variará la legaliformidad en las leyes entre los estímulos y las respuestas, ni será útil para predecir o controlar el comportamiento.

En suma, el conductismo psicológico mantenía la visión de que la búsqueda de causas internas había dejado de lado las variables que influían en los comportamientos, las cuales sí eran susceptibles de ser analizadas científicamente. Y como tales variables «descansan fuera del organismo, en su ambiente inmediato y en su historia ambiental» (Skinner, (7) p. 687), recomendaron una psicología que aplicara un método diferente (denominado *análisis funcional*), en el que se atendiera a los eventos que podían observarse en los sujetos:

La objeción a los estados internos no es que ellos no existan, sino que no son relevantes en un análisis funcional. No podemos dar cuenta del comportamiento de ningún sistema mientras permanecemos totalmente dentro de él; eventualmente debemos atender a las fuerzas que operan sobre el organismo desde afuera (7).

De este modo, la propuesta conductista eliminaba la posibilidad no sólo de una psicología netamente neuronal, sino también la de una teoría dualista en la que los procesos mentales fueran llevados a cabo por un alma inmaterial e inaccesible. Asimismo, el uso de un lenguaje conductista en lugar de uno 'mentalista', eliminaría la necesidad de apelar a nociones intencionales para explicar los comportamientos. Conceptos que

antes se creían absolutamente privados y aplicables únicamente a ese 'hombrecillo interior', serían ahora descritos en términos totalmente conductuales; como el caso de 'pensamiento', según el cual –pretendía Watson- (8), los conductistas entendían, «en breve, nada más que hablarnos a nosotros mismos» en una suerte de discurso interno subvocal.

La otra versión del conductismo se conoce como *conductismo lógico* o *filosófico*, y más que una metodología de investigación psicológica, lo que desarrolló fue una teoría al respecto de nuestro lenguaje 'mentalista'. En pocas palabras, el conductismo lógico propuso una especie de reduccionismo lingüístico que buscaba eliminar los difíciles enunciados mentalistas de corte cartesiano, en favor de las –aparentemente- más precisas formulaciones de las proposiciones conductuales. Creían, en consecuencia, que cualquier proposición acerca de un estado o evento mental, podía ser reducida –sin pérdida semántica- a una (posiblemente larga y compleja) lista de proposiciones sobre el comportamiento observable que podría resultar si un sujeto u organismo estuviera en una cierta circunstancia, también observable (Churchland, (9) p. 23). Los seguidores de esta vertiente 'filosófica' del conductismo estuvieron inspi-

rados por dos fuentes principales: en primer lugar, por la idea positivista del verificacionismo, difundida fundamentalmente por el círculo de Viena, y que se desprende de ciertas concepciones expuestas por Wittgenstein (9) en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ellos sostenían que el significado de cualquier proposición significativa podía, finalmente, ser reducido a enunciados observacionales de la física, cuya verdad o falsedad se establecía por sus condiciones de verificación (i.e. de contrastación con la realidad). Es decir, se comprometían con la aseveración de que «una proposición no dice más que lo que puede verificarse de ella, de otro modo es asignificativa» (Carnap, (10) p. 28). A la base de esta formulación se encuentra, claramente, el supuesto de la física como el ideal de la ciencia, y el del lenguaje fisicalista como el arquetipo del lenguaje científico; además de la intención de demostrar que no hay una diferencia tajante entre las ciencias de «la mente y la cultura, y las ciencias naturales» (Hempel, (11) p.15). En realidad, dos de sus principales exponentes –Rudolf Carnap y Carl Hempel– llegarían a la conclusión de que «la psicología es una parte integral de la física» (Hempel, 1949, 18).

Para llegar hasta este punto, supusieron que dado que el contenido teórico de una ciencia se encuentra en sus proposiciones,

éstas pueden ser o bien significativas o bien asignificativas. De este modo, si las proposiciones de la psicología se demostraban asignificativas, debían ser rechazadas y, por tanto, la psicología habría de eliminarse. Pero en cambio, resultarían significativas si podían ser reducidas a enunciados fisicalistas y, por ende, verificables. En consecuencia, si los enunciados de la psicología eran efectivamente significativos, el problema se reduciría a examinar las condiciones que los verificarían. Y como un requisito para su verificabilidad consistía en que tales condiciones fueran públicas, tenían que encontrar un criterio que les permitiera cumplir con tal requerimiento. Ese criterio fue, entonces, el comportamiento observable. Así, las oraciones psicológicas podrían convertirse en una serie de proposiciones conductuales verificables por la «simple observación del comportamiento corporal externo», de forma que el lenguaje mentalista o intencional que antes dominaba a las leyes de la psicología popular, se precisaría con un lenguaje conductista, y las nuevas leyes psicológicas adquirirían una estructura del tipo: y comportamiento es efectuado por (le ocurre a) el cuerpo x en una circunstancia z (11). Todo esto los llevó a concluir que:

5. «Todos los enunciados psicológicos significativos, esto es, que son en principio verificables, son traducibles a enunciados que no

involucran conceptos psicológicos sino sólo conceptos físicos. Los enunciados psicológicos son consecuentemente enunciados fiscalistas. [Por lo tanto L]a psicología es una parte integral de la física» (11)². (Tesis del positivismo fiscalista).

Por ello insistían en que las únicas diferencias que podrían existir entre 'las ciencias de la mente y la cultura' y 'las ciencias naturales', se basaban en asuntos prácticos y no de principio. De este modo, al encontrar el lugar de la psicología al interior de la física, su estatuto científico quedaría garantizado y habrían logrado ganarle a la suposición dualista de que alma y cuerpo son, a todo respecto, irreconciliables. De hecho, su afán de reduccionismo los llevó a proponer programas fiscalistas para las otras disciplinas 'no físicas' (como la sociología, a la que convirtieron en *conductismo social*), quizás para evitar así su 'extinción':

La división de la ciencia en distintas áreas descansa exclusivamente en diferencias en los procesos de investigación y dirección de intereses; no debemos pensar que es una cuestión de prin-

cipio. Por el contrario, todas las ramas de la ciencia son en principio de una y la misma naturaleza; ellas son ramas de una ciencia unitaria, la física (11).

La segunda fuente de inspiración del conductismo lógico proviene de la idea, atribuible al 'segundo' Wittgenstein, de que los problemas filosóficos son el resultado de confusiones lingüísticas y que, siendo esa su naturaleza, pueden ser solucionados «mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje» (Wittgenstein, (12) §109). De este modo –según la interpretación de Searle (6)-, un análisis de las expresiones mentalistas terminaría por demostrar que «es un asunto gramatical que los términos mentales puedan definirse en términos conductuales». El más importante exponente de esta vertiente de pensamiento fue sin duda el filósofo inglés Gilbert Ryle. Su principal obra –*El concepto de lo mental* (13)- no sólo es uno de los tratados más significativos del conductismo lógico, sino que constituye una de las más fuertes críticas en contra del dualismo cartesiano. Él se enfrenta a esta teoría, a la que identifica como «la doctri-

² El programa positivista inspiraría también las vertientes reduccionistas fiscalistas, a las que me referiré a continuación. La sola enunciación de sus principios básicos parece mucho más cercana a las propuestas fiscalistas de Place y Feigl, por ejemplo, que al conductismo; empero, quizás por la necesidad de que los criterios de verificación fueran públicos y observables, en un principio los partidarios de esta vertiente apoyaron un análisis conductista de los procesos mentales en términos de disposiciones.

na oficial», acusándola de cometer lo que denominó un *error categorial* (*category-mistake*), una suerte de confusión conceptual, producto de la «perplejidad lingüística», en la que se «representa los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo o categoría lógica (o un rango o conjunto de categorías), cuando realmente pertenecen a otro» (13). Según Ryle (13), este error proviene de un conflicto de intereses religiosos y morales que invitó a Descartes a sospechar que «lo mental no podía ser simplemente una variedad de lo mecánico». Esto hizo que el filósofo francés pensara que la dificultad se solucionaría simplemente al contraponer las leyes físicas a las leyes mentales, salvando así al alma del determinismo fisicalista que gobernaba a la *res extensa*.

El problema –señala ahora el inglés– es que las diferencias que él formuló entre lo físico y lo mental, se establecían dentro de un mismo marco que involucraba «las categorías de ‘cosa’, ‘algo’, ‘atributo’, ‘estado’, ‘proceso’, ‘cambio’, ‘causa’ y ‘efecto’» (13). Es decir, cuando Descartes definía al alma, lo que estaba haciendo en realidad era describir negativamente a la *res extensa*, usando antónimos de los adjetivos que utilizó al hablar de los objetos físicos. El alma, así definida, se entendía como una cosa inextensa, indivisible, no física, etc., pero como una ‘cosa’ al fin y al cabo;

del mismo modo, sus procesos se entendían como otra clase de causas y efectos, pero ‘causales’ en todo caso. Era como si Descartes estuviera buscando un tipo de sustancia que, sin comportarse del modo en que lo hacían los objetos físicos, se ‘pareciera’ a ellos. De ahí que Ryle (13) concluya que, en últimas, la hipótesis de Descartes terminara siendo para-mecánica y no a-mecánica como él lo creía.

En verdad, el error categorial del dualismo –sostenía de nuevo Ryle– es fruto de la confusión lingüística que aparece al hacer un mal uso del lenguaje: «La creencia de que hay una oposición radical entre mente y materia es la creencia de que ellos son términos de un mismo tipo lógico» (13). Ryle en realidad no está negando con esto la posibilidad de que ocurran procesos mentales, lo que sí está diciendo es que «la frase ‘ocurren procesos mentales’ no significa la misma cosa que ‘ocurren procesos físicos’, y en consecuencia, que no tiene sentido la conjunción o disyunción de las dos». Así las cosas, la aparente diferencia ontológica entre el alma y el cuerpo se disuelve, pero no a favor de ninguna de las dos, sino más bien demostrando que el problema mente-cuerpo es, meramente, un *seudo-problema*.

Los errores categoriales, es decir, la asignación de conceptos a tipos lógicos que no les correspon-

den, son usualmente los responsables de una cantidad importante de confusiones filosóficas. Incluso pueden llevarnos, como en el caso del dualismo, a suponer que ciertos conceptos hacen referencia a entes inmateriales, cuando en realidad no es así. Veamos cómo es esto. Uno puede decir, por ejemplo, «Ramón es más alto que Juan Pérez» y «Ramón es más alto que el ciudadano promedio», y ambas oraciones tendrían sentido. Pero no ocurriría lo mismo con el caso de «tengo una cita a las diez con Juan Pérez» y «tengo una cita a las diez con el ciudadano promedio». Esta última proposición carece de sentido, por el hecho de que la manera en que usamos nuestro lenguaje nos invita a creer que «Juan Pérez» y «el ciudadano promedio» pertenecen a un mismo tipo lógico –o, más toscamente, son el mismo tipo de ‘cosa’. Uno no podría ir con el ciudadano promedio al cine o invitarlo a un café, no sería posible siquiera decir que él no asistió a la cita, mas no porque no exista (ciertamente hay un sentido en el que el ciudadano promedio existe), sino porque no es el tipo de cosa que pueda ir a citas o llegar tarde a ellas.

De forma análoga –sostenía Ryle– el uso de ciertos conceptos del lenguaje mentalista que heredamos de Descartes, nos invita a fijarlos en un tipo lógico que no les corresponde, de manera que tendemos a imaginarlos instanciados en una

entidad inmaterial. De este modo surge lo que el filósofo denominó «el mito del fantasma de la máquina» (13), la concepción de que nuestra vida es, en realidad, la conjunción de dos historias distintas: la de una máquina corporal, cuyas actuaciones son públicas, y la de un fantasma (el alma) que la conduce, un tipo de entidad inmaterial cuya vida es secreta, privada y accesible únicamente para su dueño. Esto impide, por supuesto, que tengamos acceso a otras mentes haciendo que de ellas sólo podamos extraer las problemáticas inferencias que sus comportamientos nos permiten. De ahí que los partidarios de la doctrina cartesiana deban enfrentarse a la inevitable consecuencia de que no hay buenas razones para creer que existen otras mentes además de la propia (13), surgiendo así el consabido problema epistemológico de las otras mentes.

¿Cuál podría ser entonces la solución para la psicología? Ryle sostenía que los verbos, sustantivos y adjetivos pertenecientes a las facultades mentales podían ser entendidos, bien como haciendo referencia a episodios en nuestras ‘historias secretas’ (i.e. como refiriéndose al «fantasma en la máquina»), o bien significando tendencias o disposiciones a hacer que tales episodios ocurran (13). Pero intentar la primera vía resulta científicamente inviable, ya que implica, por un lado,

sostener la suposición inverificable de que hay un vínculo causal contingente entre los estados mentales y los comportamientos, que hace que acciones externas similares correspondan a acciones internas similares (dificultad ésta que, como vimos, habría señalado también Skinner); y, por el otro, apoyar una teoría que «asume que las cualidades de las mentes de las personas son reflejadas en las cosas que ellos exteriormente dicen o hacen» (13), de forma que nada sabríamos de su vida mental puesto que, *ex hipotesis*, sólo tenemos acceso al reflejo y no a lo reflejado. Pero el dilema se evaporaría si pensáramos que el desarrollo de una actividad es la forma de operar de la mente y no el reflejo de algo más. El filósofo inglés creía que, en realidad, la conducta de la gente podía ser suficientemente significativa para hacer psicología: «Al observar el comportamiento público descubro muchas cosas al respecto de gustos, deseos o intereses de las personas; cómo se llevan a cabo estos actos, es una cuestión subsidiaria» (Ryle, (13) p. 61). Por eso, Ryle aconsejaba adoptar una psicología que atendiera únicamente a las disposiciones conductuales de las personas, a sus propensiones a actuar según las circunstancias. En este sentido – afirmaba– «decir [por ejemplo] que una persona sabe algo, o aspira a ser algo, no es decir que está en un determinado momento del proceso de hacer o experimentar alguna

cosa, sino que él está dispuesto a hacer ciertas cosas, cuando la necesidad aparezca, o que está inclinado a hacer o sentir ciertas cosas en situaciones de algún estilo.» (13). De este modo podemos, con Ryle, afirmar que:

6. Atribuirle un cierto estado mental a una persona significa, en realidad, atribuirle una cierta disposición conductual (Tesis del conductismo).

Debe tenerse en cuenta, en todo caso, que cuando atribuimos una propiedad disposicional a algo –y en particular, cuando le atribuimos una disposición conductual a alguien– no estamos reportando procesos o estados de cosas observados u observables, ni tampoco inobservados ni inobservables, como lo sostendría un psicólogo dualista. En términos del propio Ryle:

«Poseer una propiedad disposicional no es estar en determinado estado, o experimentar un cambio particular; es ser susceptible de o estar inclinado a estar en un estado particular, o a experimentar un cambio particular, cuando una condición particular es realizada» (Ryle, (13) p. 43).

De ahí que afirme, unas páginas más adelante, que «la mente no es el tema propio de conjuntos de proposiciones categóricas inverificables, sino el tema de conjuntos

de proposiciones hipotéticas y semi-hipotéticas verificables» (13). En este sentido podemos decir, por ejemplo, que «Pedro tiene dolor de cabeza» no significa «Pedro está experimentando tal o cual estado mental privado e inverificable», sino más bien que «si Pedro tuviera a la mano una aspirina, entonces se la tomaría» o «si le preguntasen a Pedro ‘¿qué le pasa?’, entonces estaría dispuesto a contestar ‘me duele la cabeza’». En consecuencia, para que la psicología no caiga de nuevo en errores categoriales y pueda desarrollarse con libertad científica, deberá, por una parte, renunciar a la creencia de que nuestra vida mental es privada, inconfirmable empíricamente y de carácter misterioso y, por otra, asumir un método basado en observaciones y experimentos repetibles y públicamente verificables.

Aunque ambas vertientes de la teoría conductista compartían – en principio– el objetivo de reconsiderar el lenguaje intencional de la psicología, a diferencia de la versión metodológica, el conductismo lógico no estaba necesariamente involucrado con un tipo de investigación restringida únicamente al estudio de las respuestas de un organismo ante ciertos estímulos. Su validación como teoría tampoco requería de un mapa completo del cuerpo humano ni de un conocimiento de las leyes que lo gobiernan, así como

también le era indiferente el tener una lista exhaustiva de las leyes que conectaran los comportamientos con sus condiciones de verdad. Por otra parte, debe reconocerse el hecho de que su argumento anti-dualista no intentaba demostrar la imposibilidad de la existencia del alma, fundándose en la imposibilidad empírica de descubrirla, como sí pudo haberlo querido decir Skinner en algunas de sus obras. Ni siquiera querían basarlo en la idea de que debía desecharse la teoría cartesiana porque sólo tenemos «acceso al lado físico del problema» (11). En realidad, su argumento en contra del dualismo y a favor de una psicología conductual es *analítico*. Debe ser entendido –sostenían– como un argumento ontológicamente neutro que no intentaba concluir ni que el alma no existe, ni que su existencia pudiera ser siquiera dudosa. Lo que intentaba era simplemente deducir, como una necesidad conceptual, que los enunciados y conceptos mentales debían conectarse con enunciados y conceptos conductuales.

A pesar de ello, sus consecuencias ontológicas son evidentes y por eso se le trata, con frecuencia, como un tipo de reduccionismo. Con todo, cabe mencionar que ese mismo tratamiento ha hecho que muchos comentaristas opaquen la importancia que este programa tuvo en la historia de la filosofía de la psicología. Creo, por ello, que no

debe perderse de vista el hecho de que el conductismo reveló, como ninguna otra postura, los problemas fundamentales a los que se enfrentaría una psicología constituida desde el dualismo, invitándonos a rechazar de una vez por todas el viso metafísico que obstaculizaba la labor investigativa de la –quizás mal llamada– ‘ciencia del alma’. Considero que esta idea, la de promover la eliminación de cualquier necesidad metafísica en la

ciencia, es uno de sus más importantes aportes. Los discípulos del círculo de Viena intentaron «librar a la psicología de este mal» desde su ideal científico de la física, ya que la tenían por el único saber «prácticamente libre de metafísica» (10). Ryle lo hizo, en cambio, desde el punto de vista del lenguaje; quiso –por ponerlo en términos de Wittgenstein– «reconducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano» (Wittgenstein, (12) §116).

Bibliografía

1. Brentano, F. (1874). «Psychology from an Empirical Standpoint». Texto electrónico en: <http://werple.net.au/~gaffcam/phil/brentano.htm>.
2. Flanagan, O. *The Science of the Mind*. Cambridge (Mass): MIT Press; 1984.
3. Descartes, R. *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Madrid: Ed. Alfaguara S.A.; 1981.
4. Descartes, R. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos; 1987.
5. Bechtel, W. *Filosofía de la mente: una panorámica para la ciencia cognitiva*. Madrid: Tecnos; 1991.
6. Searle, J.R. *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica; 1996.
7. Skinner, B.F. *Behaviorism*. En: Cahn S.M, Kitcher P, Sher G, Markie, P.J.. *Extracts from Science and Human Behavior*; 1996. p. 683 - 700.
8. Watson, J.B. *Behaviorism*. En: Lycan, W.G. (ed.). *Mind and Cognition*. Cambridge (Mass): Blackwell; 1990. Cap.10.
9. Churchland, P.M. *Matter and Consciousness*. Revised Edition. Cambridge (Mass): MIT Press ; 1988.
10. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza; 1973.
11. Carnap, R. (1932). *Psychology in Physical Language*. En: Lycan, W.G. (ed.). *Mind and Cognition*. Cambridge (Mass): Blackwell; 1990.
12. Hempel, C.G. *The Logical Analysis of Psychology*. En: Feigl, H. & Sellars, W. (eds.) . *Readings in Philosophical Analysis*. NY: Appleton-Century-Crafts; 1949. p. 373 - 384.
13. Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: UNAM/Crítica; 1988.
14. Ryle, G. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson; 1949.