

## **Problemas del materialismo en la filosofía de la mente**

Ignacio Aguinalde Sáenz

*Universidad Austral*

### **Introducción**

A lo largo del S. XX, la investigación de los fenómenos y procesos cerebrales y cognitivos fue experimentando cambios revolucionarios, que ofrecieron nuevas maneras de conceptualizarlos y estudiarlos. El increíble desarrollo que ha alcanzado en la actualidad el ámbito científico de la neurociencia, la psicología cognitiva y los sistemas computacionales relacionados con la llamada Inteligencia Artificial abrió un panorama insospechado y volvió a plantear a la reflexión filosófica una serie de interrogantes fundamentales acerca de la naturaleza del hombre y sus capacidades mentales. En este sentido, una de las temáticas centrales de la investigación filosófica contemporánea es, sin duda, aquella que surge a raíz del diálogo entablado con las ciencias cognitivas; en otras palabras: la filosofía de la mente.

Dentro del ámbito de la filosofía de la mente, las posturas que poseen una mayor influencia cultural al día de hoy son las posturas de corte materialista. Ahora bien, los presupuestos del materialismo hacen que se plantee para todas esas posturas un grave problema, que muchos autores consideran como el problema más importante para la filosofía de la mente hoy y que en consecuencia se convierte en un cierto horizonte temático, dentro del cual se suelen plantear las demás preguntas (Searle, 2004; Moreland, 2009; Nagel, 2012).

Este problema puede ser enunciado de la siguiente manera: ¿cómo es posible dar una explicación del hombre en cuanto ser aparentemente consciente, dotado de mente, racional, libre, lingüístico, social y político, dentro de una visión científica del mundo según la cual el universo está constituido en su totalidad por partículas físicas carentes de mente y significado? O en otras palabras: ¿cómo se puede reconciliar la existencia de la conciencia con una concepción epistemológica según la cual la realidad debe ser explicada en última instancia a partir de elementos puramente físicos?

La filosofía de la mente, muy influida por el materialismo actual, se encuentra así en un dilema. Por un lado, la imagen científica del mundo sostiene que la realidad es exclusivamente material, física, y nada que no lo sea o que no pueda reducirse a lo corpóreo dentro de los criterios de una explicación por principios materiales puede entrar en esa imagen. Por otro lado, los fenómenos mentales parecen

escapar a cualquier tipo de reducción materialista y se manifiestan con toda la evidencia de nuestra propia vida consciente. La conciencia implica, necesariamente, una experiencia *subjetiva, cualitativa*. Percibir un color o un sonido, experimentar afecto u odio hacia algo, sentir dolor o pensar en un problema matemático son fenómenos que poseen un determinado aspecto cualitativo en cuanto vivenciados por un sujeto y no son accesibles públicamente, es decir, no pueden ser captados en esa subjetividad específica por observadores externos, a diferencia de lo que ocurre con los otros fenómenos estudiados en las ciencias empíricas, en los que distintos investigadores pueden captar directamente un mismo objeto.

Los fenómenos de conciencia poseen, por lo tanto, la tan mentada *perspectiva de primera persona*; o más aún, poseen una *ontología* de primera persona (Searle, 1992), que no encuentra paralelo en ningún otro fenómeno natural. La sensación de rojo solo existe en la medida en que es experimentada por un sujeto. Por el contrario, el fenómeno de la gravitación universal, la ebullición del agua o la refracción de la luz existen independientemente de que un sujeto los conozca. Pero si la conciencia no puede ser entendida y explicada en los mismos términos que los otros fenómenos naturales o no puede ser reducida a alguno de ellos, ¿cómo será posible incluirla coherentemente en esa visión científica del mundo imperante al día de hoy?

En esta presentación vamos a tratar de ver de qué manera el materialismo ha intentado resolver este problema y cómo los sucesivos intentos de dar razón de la mente en términos puramente físicos terminan conduciendo a callejones sin salida. Para eso, vamos a dividir la exposición en tres partes:

a. En primer lugar, esbozaremos una breve caracterización del materialismo y sus principales motivaciones.

b. En segundo lugar, vamos a considerar las posturas materialistas más destacadas de la filosofía de la mente contemporánea, centrándonos sobre todo en algunas de las dificultades que presentan el conductismo, la teoría de la identidad entre mente y cerebro, el eliminativismo y por último el funcionalismo. La intención no es hacer una exposición exhaustiva de todas las corrientes materialistas, sino tomar solo algunas de las que más han influido e influyen actualmente y detectar ciertas tendencias en la forma en que se plantean sus distintas argumentaciones.

c. Por último, realizaremos algunas consideraciones conclusivas acerca del materialismo en general a partir de lo que hemos expuesto sobre estas diferentes posiciones sistemáticas.

### a. Noción de materialismo

Entre los diferentes autores en filosofía de la mente suele haber una gran diversidad en el sentido que se le atribuye a diferentes términos y el concepto de materialismo no es una excepción. Por eso, vamos a entender aquí el materialismo, en sentido amplio, como una postura que se define por oposición tanto al monismo espiritualista como al dualismo, y que implica, tácita o explícitamente, el supuesto de la incompatibilidad radical entre lo mental y lo físico. En este sentido, el materialismo es una cierta forma de monismo en la que toda la realidad es exclusivamente física, y por ende, los denominados fenómenos “mentales” –con su carácter distintivo de experiencia interior, subjetiva y cualitativa–, deben poder reducirse de alguna manera a algún tipo de estado físico “objetivo”. Para el materialismo la realidad consta únicamente de objetos, procesos y propiedades que operan de acuerdo con las mismas leyes físicas básicas y por lo tanto debe ser susceptible de ser explicada exhaustivamente a través de las ciencias naturales (Feser, 2005; Madden, 2013). Todas las corrientes materialistas contemporáneas tienen en común esta intención de suprimir la realidad cualitativa de la conciencia en favor de alguna forma de proceso físico y de esa manera mostrar que no existen fenómenos mentales irreductibles, porque aceptar que los hubiera significaría para ellos abandonar la postura materialista para caer nuevamente o bien en el monismo espiritualista o en alguna modalidad del dualismo.

Más allá de las diferencias entre las distintas teorías materialistas hay una idea directriz y un hilo temático que recorre todas las posturas y que no siempre resulta evidente a primera vista. La multiplicidad de discusiones técnicas sobre cuestiones puntuales muchas veces oculta cuál es el verdadero tema de fondo que se quiere resolver. Y ese tema no es otro que el *problema mente-cuerpo*, es decir, cómo deben entenderse exactamente las relaciones entre la mente y el cuerpo, en especial la relación de causalidad recíproca entre ellos. La historia del materialismo, desde fines del siglo XIX hasta el día de hoy, es la de una lucha continuada por resolver este problema de tal modo que la conciencia resulte compatible con la imagen científica del mundo. De aquí proviene el intento de “naturalizar” la conciencia, es decir, de entenderla en términos propios de los fenómenos materiales, o, en último análisis, de eliminarla completamente. Esta eliminación no se realiza usualmente de modo abierto y explícito, sino por haber redefinido la conciencia en tal forma que ya no se haga alusión a fenómenos mentales interiores, subjetivos y cualitativos, sino más bien a fenómenos *objetivos, de tercera persona*, que no poseen ninguna de esas otras características. En este sentido, la conciencia es reducida, por ejemplo, al comportamiento del cuerpo o a estados computacionales del cerebro o al procesamiento de información, con lo cual pierde su carácter específico y aquello que la define como tal desaparece.

Estos intentos del materialismo por lograr esa formulación coherente de la realidad psíquica exhiben un patrón característico. Si la historia es el laboratorio de la filosofía, como sostenía Etienne Gilson (1936), la historia del materialismo muestra que, a pesar de la absoluta confianza de los diferentes autores en que es posible explicar la conciencia en términos físicos, ninguna de las teorías que se han propuesto termina de ser completamente satisfactoria, ni para aquellos que las sostienen ni para los otros filósofos materialistas. Esto se debe a que los autores se ven confrontados una y otra vez con el hecho de que las diferentes versiones del materialismo dejan de lado algún rasgo esencial de la mente cuya existencia resulta evidente al margen de la posición filosófica que uno adopte. El inconveniente que tiene que sortear entonces toda teoría materialista es brindar una explicación de la mente que no concluya negando el hecho mismo de que el ser humano posee estados conscientes, porque de ser así lo único que ha logrado hacer es proporcionar una demostración de su propia falsedad como teoría por *reductio ad absurdum*.

Es dentro de este contexto de intentar salvar a toda costa la cosmovisión materialista que se dará la progresión y el desarrollo natural de las principales teorías del materialismo y que conduce lógicamente desde el conductismo hasta el funcionalismo.

## **b. Corrientes materialistas**

### *Conductismo*

El conductismo constituye el inicio de la saga contemporánea del materialismo. Desde comienzos del siglo XX hasta mediados de la década del '50, esta postura se hizo presente no solo en el ámbito de la psicología, en el que dominó la investigación teórica, sino también en el ámbito de la filosofía a través de autores que se inscribían en la tradición analítica (Yela, 1980; Madden, 2013). Dentro del conductismo se pueden distinguir entonces dos variedades: el *conductismo metodológico* y el *conductismo lógico*, según que el acento esté puesto en la perspectiva epistémica sobre la modalidad de explicación que debe brindar la psicología o en una visión más extrema sobre la esencia misma de lo mental.

El conductismo metodológico corresponde a la teoría psicológica desarrollada por John Watson y continuada por otros autores como Frederic Skinner. Esta teoría suele ser presentada fundamentalmente como una estrategia de investigación en la que el psicólogo abandona la conciencia como objeto de estudio e intenta descubrir las correlaciones que se establecen entre los estímulos proporcionados por el ambiente y las respuestas conductuales. Sin embargo, la posición tanto de Watson

como de Skinner no se detenía en este punto, sino que ambos rechazaban la existencia de fenómenos mentales interiores y cualitativos, aunque para el propósito de establecer una psicología científica según el modelo del positivismo hicieran más hincapié en un tipo de abordaje metodológico, antes que en una postura ontológica determinada sobre la conciencia.

El conductismo metodológico preparó así el terreno para una doctrina más extrema aún, planteada en el ámbito de la filosofía, según la cual no solo es conveniente desde un punto de vista epistémico restringirse al estudio de la conducta, sino que, en definitiva, *la mente se identifica con el comportamiento externo*; cualquier referencia acerca de la mente no sería más que una referencia a algún tipo de conducta externa. Esta versión del conductismo suele ser denominada conductismo lógico o analítico, y entre sus representantes principales se encuentran Gilbert Ryle y Carl Gustav Hempel (Ryle, 1949; Hempel, 1935).

La modalidad filosófica del conductismo iba más allá de su contraparte en psicología en el sentido de afirmar que es posible analizar los conceptos mentales de tal forma que no quede en ellos ninguna referencia a su carácter interior subjetivo, traduciéndolos completamente en términos de comportamiento externo. Dicho de otra manera, todo enunciado relativo a un estado mental *significa lo mismo*, lógicamente hablando, que un conjunto de enunciados relativos a una serie de comportamientos determinados o a la *disposición* para realizar esos comportamientos. Lo esencial aquí es que los enunciados que traducen los estados mentales manifiesten las disposiciones del sujeto, expresando de modo condicional las conductas que se realizarían, dadas ciertas circunstancias, según la formulación lógica: *si p, entonces q*.

Hacia fines de la década del '40 los presupuestos del conductismo en general comenzaron a ser cuestionados por diferentes investigadores. Veamos algunas de las críticas más importantes.

En primer lugar, el error fundamental de conductismo radica en negar la existencia de estados mentales internos como algo *distinto* del comportamiento exterior, lo cual choca abiertamente con los hechos de nuestra experiencia ordinaria consciente. Todo ser humano puede percibir internamente que se dan en él diferentes sensaciones, deseos y pensamientos, que pueden vincularse con la conducta, pero no se identifican con ella ni tampoco con las disposiciones para realizarla. La sensación de dolor, por ejemplo, es en sí misma algo diferente al comportamiento asociado con el dolor. Esta objeción de sentido común ya había sido propuesta desde los inicios del movimiento conductista por los autores Charles Ogden e Ivor Richards en la década del '20 (1926). Ogden y Richards argumentaban que adherir al conductismo era semejante a "simular anestesia general", es decir, actuar como si se hubiera perdido

toda sensibilidad interna o vivencia subjetiva. Ningún conjunto de actos externos puede reemplazar o ser equivalente a la experiencia que todos tenemos de nuestros estados mentales.

Otra de las objeciones clave con las que se enfrenta el conductismo es que su análisis de los estados mentales en términos de conducta externa resulta circular, ya que en todo momento se presupone la referencia a otros estados mentales y no se cumple el propósito de reducir completamente lo psíquico al comportamiento. Existe una circularidad en el razonamiento porque para analizar las creencias en cuanto enunciados relativos a un estado mental es necesario suponer siempre algún deseo y para analizar el deseo es necesario suponer alguna creencia, y ambos son, evidentemente, estados mentales.

Por último, *la noción misma de conducta* empleada en el conductismo muestra que es imposible deshacerse completamente de la referencia a los estados mentales. Esto se debe a que el tipo de comportamiento que se describe en los enunciados hipotéticos es en sí mismo un *comportamiento intencional*, no una mera conjunción de movimientos musculares o reacciones de otros tejidos del organismo, y por lo tanto implica un componente mental. Si por conducta se entiende una *acción humana*, entonces es necesario presuponer ciertas intenciones en el obrar para que el comportamiento sea adecuadamente descrito en el análisis y no se caiga en una sucesión inconexa de movimientos corpóreos. Por ejemplo, una acción como "cerrar la ventana" conlleva una serie de movimientos muy complejos y los mismos movimientos no ocurrirán en todas las ocasiones en que se deba describir esa conducta del mismo modo. No hay un criterio fijo que permita determinar qué serie de movimientos corporales será definido como "cerrar la ventana", porque esa actividad puede ser realizada de muchas maneras y por ende debe ser definida como una actividad que persigue un cierto fin, es decir, que tiene como *intención* alcanzar una finalidad.

Estas objeciones, junto con otras numerosas críticas, provocaron que en la actualidad la mayoría de los autores materialistas consideren al conductismo como una teoría obsoleta. Sin embargo, muchos de ellos sostienen doctrinas que conservan algunas ideas básicas del conductismo y presentan también varios de sus defectos.

### *Teoría de la identidad*

Hacia mediados de la década del '50 el conductismo comenzó a ser reemplazado gradualmente por otra doctrina denominada *teoría de la identidad* o también *fisicalismo*. Entre sus representantes principales se encuentran U. T. Place, J. J. Smart y Herbert Feigl (Place, 1956; Smart, 1959; Feigl, 1958).

Los autores fisicalistas criticaban fundamentalmente la tesis del conductismo analítico según la cual existe una relación lógica necesaria entre los fenómenos mentales y el comportamiento. El conductismo analítico pretendía establecer una identidad entre la mente y el comportamiento por una vía puramente teórica, *a priori*, que mostrara que la definición de los conceptos mentalistas debe enunciarse en términos de conducta. El dolor, por ejemplo, sería *por definición* una disposición para ciertos comportamientos del mismo modo que el triángulo es por definición una figura de tres lados.

Para el fisicalismo, en cambio, la identidad entre mente y conducta no puede ser demostrada por vía de reducción analítica, sino que debe ser probada en forma empírica. Y lo que *de hecho* muestra la investigación científica, según esta postura, es que los estados mentales se identifican con estados del cerebro y probablemente del resto del sistema nervioso, no con el comportamiento. La identidad entre mente y cerebro no se fundamenta, entonces, como una cuestión de definición lógica, sino que se trata de una identidad contingente, sintética, conocida a través de la indagación experimental como otras identidades que han sido descubiertas a lo largo de la historia. Así como la ciencia ha logrado determinar que el relámpago se identifica con una descarga eléctrica o que el agua se identifica con la composición química H<sub>2</sub>O, de la misma manera el progreso de las ciencias biológicas indica que los estados mentales se identifican realmente con estados del cerebro. Cada *tipo* de estado mental es un *tipo* de estado del cerebro. Por ejemplo, en el caso del dolor, la neurología probaría, según estos autores, que esa sensación se identifica con la estimulación de las fibras nerviosas C (Puccetti, 1977).

Entre las objeciones más importantes a la teoría de la identidad se encuentra una crítica planteada por Ned Block (Block & Fodor, 1972; Block, 1978), que obligó de hecho a los autores fisicalistas a reformular su teoría. Block argumentaba que parece poco probable que por cada *tipo* de estado mental exista solo un *tipo* de estado del cerebro con el cual se identifica, porque incluso aunque se aceptara, por ejemplo, que una creencia determinada se identifica con un cierto estado del cerebro, parece demasiado restrictivo sostener que todo individuo que tuviera *la misma creencia* debe tener exactamente *el mismo tipo* de evento neurológico. Supongamos que un individuo piensa en un enunciado como "París es la capital de Francia" y que otro individuo también piensa en el mismo enunciado. ¿Deben tener necesariamente *el mismo tipo* de estado del cerebro para tener esa *misma* creencia? Podría suceder que lo que ocurre en el cerebro de uno sea diferente a lo que ocurre en el cerebro del otro. Por otra parte, si se afirmara que solo los organismos con una determinada configuración neuronal pueden tener estados mentales, eso excluiría la posibilidad de que otros organismos con estructuras cerebrales distintas también los tuvieran. Pero no se puede negar *a priori* que otras especies animales pudieran tener estados mentales semejantes que se identificaran con otro tipo de estados del cerebro o que pudiera existir en el universo un ser vivo cuya organización biológica no incluyera un sistema nervioso como el

del ser humano y sin embargo también fuese capaz de poseer los mismos estados conscientes, por ejemplo, un hipotético "extraterrestre". Negar esa posibilidad equivaldría, en la expresión de Ned Block, a sostener un cierto "chauvinismo neuronal", en el sentido de que únicamente los seres que poseen neuronas semejantes a las del ser humano pueden tener estados mentales, lo cual sería incoherente en una postura materialista, que debería estar abierta también a la posibilidad de que en el futuro se llegara a construir un cerebro artificial, una máquina que no estuviera constituida por neuronas y que experimentara los mismos estados conscientes que el hombre. Por lo tanto, no se puede sostener, *de manera consecuente con el materialismo*, una identidad entre los diversos *tipos* de estados mentales y los diversos *tipos* de estados del cerebro.

Para evitar este problema, los fisicalistas realizaron una modificación en su doctrina y propusieron que debe decirse únicamente que cada *caso* o instancia particular y concreta de un estado mental es idéntica a algún *caso* de *algún* tipo de estado del cerebro, cualquiera sea ese tipo. Esta nueva versión de la teoría pasó a denominarse *teoría de la identidad de casos* (*token-token identity theory*), por oposición a la versión original, que es una *teoría de la identidad de tipos* (*type-type identity theory*). La distinción alude a que la teoría de la identidad de casos no exige que todas las instancias de una sensación de dolor, por ejemplo, se identifiquen exactamente con instancias *del mismo tipo de estado cerebral*, sino que pueden ser realizaciones particulares *de diferentes tipos de estados cerebrales* (Davidson, 1980). Esto permitiría que dos individuos tuvieran estados cerebrales diferentes al experimentar el mismo estado mental. Por ejemplo, si dos individuos piensan en el enunciado "París es la capital de Francia", en cada uno la actividad neurológica podría corresponder a áreas diferentes del cerebro. Y también permitiría evitar el "chauvinismo neuronal", dado que los estados mentales se identifican con instancias concretas de cualquier tipo de estado físico, ya sean estados de un sistema nervioso humano, de un sistema biológico extraterrestre o de un sistema artificial que utilizara chips de silicio o cualquier otro material en lugar de neuronas.

Sin embargo, en su intento de defenderse de la acusación de "chauvinismo neuronal", la teoría de la identidad de casos suscita un serio problema que no se planteaba para una identidad de tipos. Porque si dos individuos pueden tener el mismo estado mental aunque sus estados cerebrales fueran diferentes, surge inexorablemente el interrogante: ¿qué es lo que ambos individuos tienen *en común* para poder experimentar el mismo estado mental, si los estados mentales se identifican con instancias *particulares* de la actividad cerebral y ambos poseen estados cerebrales *distintos*? En otras palabras, ¿qué característica de esos dos estados *diferentes* del cerebro los hace ser casos concretos *del mismo tipo de estado mental*? La respuesta a esta pregunta no puede consistir en decir que se trata de una actividad cerebral del mismo tipo, porque eso es lo que postulaba la teoría de la identidad de tipos. Ni

tampoco puede consistir en decir, recurriendo al sentido común, que ambos están pensando lo mismo, porque eso implicaría reconocer una propiedad mental irreductible a lo físico y caer nuevamente en una visión dualista. Por lo tanto, para que la respuesta frente a este problema fuera coherente con el materialismo debía ser dada en términos de fenómenos físicos y esto promovió el surgimiento de dos posturas que procuraron resolver la dificultad mediante abordajes muy diferentes entre sí: el materialismo eliminativo y el funcionalismo.

### *Materialismo eliminativo*

La solución del eliminativismo consiste en afirmar que la imposibilidad de identificar diferentes tipos de estados mentales con diferentes tipos de estados cerebrales podría explicarse si se reconoce que los estados mentales –tal como son entendidos en una concepción ordinaria de sentido común– no existen realmente. Esta posición comenzó a cobrar notoriedad a mediados de los '80 sobre todo con los trabajos de los cónyuges Paul y Patricia Churchland (1981), aunque nunca haya alcanzado el grado de influencia del que goza en la actualidad el funcionalismo.

El eliminativismo es la versión más extrema del materialismo por su negación explícita de la existencia de fenómenos mentales con sus propiedades específicas de interioridad y subjetividad. Para el eliminativismo, la razón por la cual atribuimos estados mentales al ser humano o a los animales se debe a que buscamos explicar el comportamiento mediante la postulación de un cierto tipo de entidades teóricas, del mismo modo en que ocurre en las ciencias experimentales. Así como en la física, se postula la existencia de determinadas partículas para explicar los fenómenos del comportamiento subatómico, de la misma manera la concepción de sentido común sobre el hombre debe ser entendida como una teoría precientífica, como una "psicología popular" (*folk psychology*) que requiere de los estados mentales en cuanto entidades hipotéticas para comprender la conducta. Ahora bien, el método científico experimental exige que si se logra probar que una teoría es falsa, esto resulta suficiente para concluir que las entidades que postula no tienen una existencia real. La historia de la ciencia contiene numerosos casos de construcciones hipotéticas que debieron ser eliminadas al caer las teorías sobre las cuales se apoyaban, como el caso del "flogisto" o el "calórico". El materialismo eliminativo sostiene que si se demuestra que la psicología popular es una teoría inadecuada, no habría ninguna justificación para aceptar la existencia de sensaciones, creencias o cualquier otra entidad postulada en su explicación y sería necesario abandonar completamente el obsoleto vocabulario mentalista para reemplazarlo por el lenguaje científico más apropiado de la neurociencia.

Sin embargo, esto entra en contradicción nuevamente con la evidencia de nuestros estados internos. Sentir dolor, por ejemplo, es un fenómeno que podemos experimentar de modo inmediato y por ello constituye un *dato*, un *hecho* que debe ser tomado como punto de partida en la explicación y no una entidad teórica hipotética que se postula con el único propósito de explicar el comportamiento. Además los estados mentales no siempre causan necesariamente una conducta externa; no hay una conexión esencial entre ellos y el comportamiento, en el sentido de que los fenómenos mentales pueden existir al margen de su expresión en la conducta, con lo cual su realidad no puede agotarse en ser un recurso para explicar el comportamiento. Paradójicamente, el eliminativismo rechaza la evidencia empírica de los estados mentales al convertirlos en meras construcciones teóricas, pero luego exige que esas construcciones sean verificadas empíricamente en un proceso de investigación que presupone la existencia de sensaciones, intenciones e ideas. Los eliminativistas se encuentran así en la absurda situación de tener que argumentar y sostener la "creencia" (*belief*) de que en realidad no existen las creencias.

### *Funcionalismo*

El funcionalismo se ha constituido al día de hoy en la versión dominante del materialismo. Los autores más destacados y que dieron origen a la primera formulación del funcionalismo a comienzos de la década del '60 son Hilary Putnam (1975) y David Armstrong (1968), aunque Putnam luego abandonó esta postura. La respuesta del funcionalismo frente al problema de la teoría de la identidad de casos radica en definir los estados mentales por la *función o el rol* que tienen en el sistema del cual forman parte. Los autores funcionalistas suelen recurrir aquí a una analogía con los entes artificiales. Tomemos por caso un reloj. Un reloj puede realizar la actividad de medir el tiempo a través de un sistema de engranajes o utilizando agua –como una clepsidra–, o también empleando las oscilaciones de un cristal de cuarzo sometido a la acción de un campo eléctrico. A pesar de que todas estas instancias concretas son distintas *en cuanto a su tipo* en el nivel de descripción inferior, tienen en común la capacidad para obtener un resultado específico. Algo es un reloj *por lo que hace* en términos de sus relaciones causales y no en virtud de los elementos materiales que lo componen.

De la misma manera, dos individuos podrían tener el mismo contenido mental aún cuando sus estados neurológicos fuesen diferentes, si esos estados mentales poseen relaciones causales semejantes y cumplen la misma función. El funcionalismo define entonces como estado mental a cualquier tipo de estado de un sistema que posea las relaciones causales adecuadas para mediar entre el input de la estimulación sensible, los demás estados funcionales del sistema y el output del comportamiento.

Experimentar un dolor, por ejemplo, consistiría en tener un determinado estado físico, que es causado por ciertos estímulos de las terminaciones nerviosas y que a su vez causa otros estados funcionales y cierto tipo de conducta. La mente debe ser entendida entonces como un dispositivo que ejerce su actividad causal mediando entre los estímulos y la conducta.

La primera versión del funcionalismo se contentaba en general con llegar a este punto y consideraba que la pregunta por la naturaleza de los estados mentales internos del cerebro y su modalidad específica de causalidad sobre el comportamiento no era una cuestión que correspondiera propiamente a la filosofía, sino más bien a la neurología y la psicología. Por eso, esta primera postura funcionalista fue a veces categorizada como un *funcionalismo de caja negra* (Searle, 1992). Hacia mediados de la década '60 y principios de los '70 los autores funcionalistas recibieron con gran entusiasmo los avances en la investigación de los sistemas computacionales porque a su entender permitían dar respuesta a los interrogantes sobre la naturaleza interna de la función que procesa los estímulos y determina la conducta. La respuesta consistía precisamente en sostener que los estados funcionales del cerebro son análogos a los estados computacionales de un ordenador. Un estado mental afecta la conducta del mismo modo en que los símbolos abstractos de un programa de computación causan el comportamiento de la computadora. El cerebro debe ser entendido entonces como una computadora digital y la mente como el programa o el conjunto de programas que gobiernan su comportamiento, de tal forma que los estados mentales no son otra cosa en definitiva que estados computacionales del cerebro. Esta relación puede resumirse tomando una expresión del psicólogo cognitivo Philip Johnson-Laird (1988): la mente es al cerebro lo que el software es al hardware de la computadora.

En general, las diferentes objeciones al funcionalismo presentan la misma estructura desde un punto de vista lógico e intentan mostrar que la doctrina funcionalista sobre la mente deja de lado ciertas características que le corresponden de modo esencial. El análisis del funcionalismo no logra formular entonces *condiciones suficientes* para la existencia de *verdaderos* actos mentales, dado que es posible probar que aún cuando se cumplen todas las condiciones del análisis, no se obtienen, sin embargo, los actos mentales apropiados. De acuerdo con esto, una de las dificultades más importante del funcionalismo radica en que deja de lado el aspecto cualitativo y subjetivo de los estados mentales. La experiencia de ver el color de un objeto posee una dimensión cualitativa que no puede ser expresada solo en términos de sus relaciones causales, porque eso implica excluir lo que los filósofos de la mente designan con el término latino *qualia*, es decir, la peculiar y específica vivencia que se da en un sujeto cuando se encuentra en esos estados mentales (Nagel, 1974; Jackson 1982). Por otra parte, John Searle propuso, entre otros, un famoso argumento, conocido como el experimento mental de la "habitación

china" (1980), que muestra que la inteligencia no puede pensarse exclusivamente como un programa que procesa símbolos lógicos. De acuerdo con Searle, la manipulación *sintáctica* de símbolos, que es lo propio de la actividad de un programa computacional, no es una condición suficiente para que haya verdadera comprensión *semántica*. Pero, sin semántica, no puede decirse que un sistema *entiende* realmente

### c. Consideraciones conclusivas

La evolución del materialismo a lo largo del siglo XX pone de manifiesto una clara tensión entre la exigencia teórica de brindar una explicación de la realidad que evite toda referencia a las características específicas de lo mental, pero que al mismo tiempo pueda dar razón de las experiencias de nuestra vida psíquica. Esta tensión se mantiene siempre como telón de fondo de la alternancia de las diversas posturas en su intento por reducir la mente de forma definitiva a principios materiales y permite comprender la disparidad en el valor de las estrategias argumentativas a las que se recurre.

Las razones de esa tensión se vinculan con ciertas características específicas de los fenómenos mentales que impiden solucionar el problema mente-cuerpo en términos puramente físicos. Entre estas propiedades se destaca especialmente la *subjetividad* o *interioridad* de los estados mentales. Esta propiedad es una verdadera piedra de toque para la visión del materialismo y en ella reside probablemente la razón más profunda de su temor a aceptar la realidad de lo mental. En general los presupuestos epistemológicos empiristas constituyen la premisa que está detrás de la resistencia a admitir la cualidad intrínseca de los fenómenos mentales y que conduce a la idea de que solo se puede estudiar la mente a través de su reducción a un conjunto de fenómenos de tercera persona observables externamente. La búsqueda deja de estar dirigida entonces a entender los atributos de los fenómenos mentales considerados en sí mismos y pasa a ser una investigación interesada exclusivamente en determinar bajo qué condiciones es posible atribuir desde fuera estados mentales a un sistema. Pero la única manera de realizar esa determinación desde la perspectiva de tercera persona es mediante el estudio de la conducta externa. Por eso, la tesis del conductismo se encuentra presente, en cierto modo, en todas las teorías materialistas.

La subjetividad de los estados mentales representa así uno de los mayores obstáculos del materialismo en su intento por superar el problema mente-cuerpo y de hecho podría decirse que constituye la principal motivación de sus diferentes teorías. Es un dato significativo de la historia de las corrientes materialistas que ninguna de ellas fue formulada en ocasión de algún descubrimiento independiente fruto del análisis psicológico de los fenómenos mentales. Por el contrario, estas posturas

fueron surgiendo con el objeto central de proporcionar una solución al problema mente-cuerpo y para dar una respuesta a las dificultades que planteaban las posturas anteriores. Pero, si la subjetividad es una característica esencial de la mente, los fundamentos epistémicos y el proyecto metodológico del materialismo están seriamente desencaminados. La perspectiva de primera persona es la base fundamental en el estudio de la mente, que puede complementarse con el abordaje de tercera persona, pero no ser reducida a ese abordaje.

Por lo tanto, si una teoría termina negando alguna de estas propiedades, esto constituye un signo manifiesto de que hay un error de base en su planteamiento y que no está considerando al ser humano de modo integral. Frente a este y otros tipos de reduccionismos, sería bueno recordar una observación de George Armitage Miller, fundador de la psicología cognitiva. Miller hacía notar que en el campo de la psicología es necesario desconfiar de aquellas posiciones que sostienen que los seres humanos son "solo" esto o aquello y por eso señalaba, humorísticamente, que los seres humanos son solo seres humanos, con todo lo que eso implica (Miller, 1973).

### **Bibliografía**

- Armstrong, D. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge.
- Block, N. y Fodor, J. (1972). What Psychological States are Not, *Philosophical Review*, 81, 159-181.
- Block, N. (1978). Troubles with Functionalism. En C. Wade Savage (Ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 9 (pp. 261-325). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Churchland, P. (1981). Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. *Journal of Philosophy*, 78, 67-90.
- Davidson, D. (1980). The material mind. En D. Davidson (Ed.), *Essays on action and events* (pp. 245–260). New York: Oxford University Press.
- Feigl, H. (1958). The 'Mental' and the 'Physical'. En H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell (Eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 2 (pp. 370-497). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Feser, E. (2005). *Philosophy of Mind*. Oxford: Oneworld Publications.
- Gilson, E. (1936). *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp. 2004.

- Hempel, C. G. (1935). *The Logical Analysis of Psychology*. En P. A. Morton (Ed.), *A Historical Introduction to the Philosophy of Mind: Readings With Commentary*, Toronto: Broadview Press. 1997.
- Jackson, F. (1982). What Mary Didn't Know. *Journal of Philosophy*, 83, 291-295.
- Johnson-Laird, P. (1988). *The Computer and the Mind*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Madden, J. D. (2013). *Mind, Matter & Nature. A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- Miller, G. A. (1973). *Psicología de la comunicación*. Buenos Aires: Paidós.
- Moreland, J. P. (2009). *The Recalcitrant Imago Dei: Human Persons and the Failure of Naturalism*. London: SCM Press.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat?. *Philosophical Review*, 4 (LXXXIII), 435-450.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. New York: Oxford University Press.
- Ogden, C. K. y Richards, I. A. (1926). *The Meaning of Meaning*. London: Harcourt Brace.
- Place, U. T. (1956). Is Consciousness a Brain Process?. *British Journal of Psychology*, 47 (1), 44-50.
- Puccetti, R. (1977). The Great C-Fiber Myth: A Critical Note. *Philosophy of Science*, 44 (2), 303-305.
- Putnam, H. (1975). The Nature of Mental States. En H. Putnam, *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2 (pp. 429-440). Cambridge University Press: Cambridge.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (3), 417-457.
- Searle, J. R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MA, MIT Press, 1992
- Searle, J. R. (2004). *Mind: a Brief Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Smart, J. J. C. (1959). Sensations and Brain Processes. *The Philosophical Review*, 68 (2), 141-156.
- Yela, M. (1980). La evolución del conductismo. *Análisis y Modificación de Conducta*, 6 (11-12), 147-181.