

El problema mente-cuerpo y el materialismo eliminativo

David Villena Saldaña

Resumen:

Este trabajo tiene tres partes. Su objeto es ofrecer insumos para la discusión y motivar investigaciones sobre el tema. En la primera sección se brinda una introducción al problema mente-cuerpo, dando cuenta de su origen y naturaleza. La segunda parte consiste en una breve explicación de ciertas respuestas a este problema. La sección final intenta articular la matriz teórica del materialismo eliminativo, así como mostrar argumentos a su favor y algunas objeciones.

Palabras clave: problema mente-cuerpo, filosofía de la mente, dualismo, monismo, materialismo eliminativo.

Abstract:

This paper is divided into three sections. It aims to give some resources for making possible a straightforward debate on mind-body problem as well as some serious researches in it. Having these goals into account, first section offers an introduction to the mind-body problem and second section explains briefly some of the most influential answers to this problem. Third section is devoted to eliminative materialism.

Keywords: mind-body problem, philosophy of mind, dualism, monism, eliminative materialism.

I. El problema mente-cuerpo

A diferencia de lo artificial y contraintuitivo propio de otros problemas filosóficos, el de la relación mente-cuerpo parece presentar una naturalidad saltante. En efecto, no hay que hurgar mucho entre conceptos o sistemas ni formular numerosas y complicadas abstracciones para darnos de cara con él. Hagamos el ejercicio de reparar en nuestro hablar cotidiano. Éste revela una serie de sutiles distinciones entre conceptos mentales y corpóreos. A partir de ellos, es usual que se realice múltiples inferencias de modo tal que lleguemos a defender tesis tan metafísicamente cargadas como, por ejemplo, las de la inmortalidad del alma o la del libre albedrío. Ambas son consecuencia lógica de la separación que nuestro idiolecto nos obliga a hacer en relación con la mente y el cuerpo. En ese sentido, la mente es una cosa; y el cuerpo, otra. Utilizamos con éxito la expresión ‘mi cuerpo’, de lo cual se sigue que el cuerpo es mío y que, por tanto, no hay relación de identidad entre él y yo, como no la hay entre mi lapicero y yo.

El cuerpo es una cosa que nos pertenece, pero aunque las expresiones ‘mi cuerpo’ y ‘mi lapicero’ comparten una misma forma gramatical, el significado que encierran dista considerablemente de ser análogo. La relación de posesión que tenemos sobre nuestros cuerpos es diferente a la que tenemos respecto de tal o cual lapicero, pues este lapicero, que ahora digo mío, podría ser eventualmente de alguien más. El cuerpo, mientras tanto, es mío en el sentido de que presuntamente sólo yo puedo reclamar posesión sobre él, pues yo soy la única voluntad que lo puede gobernar y que, como cuestión de hecho, lo gobierna – y sólo lo puedo gobernar a él, a ningún otro cuerpo. Eso es lo que lo hace mío; en caso de que yo no tenga la capacidad, al menos en principio, de interactuar estrechamente con este cuerpo, no tendría sentido decir que es mío. De esta separación, decimos, se sigue que, al cesar las condiciones de permanencia del cuerpo, y que éste perezca o deje de existir, no tiene por qué desaparecer la mente, esto es, no tengo por qué desaparecer yo. Además, si el cuerpo, en tanto materia en su nivel más fundamental, se rige en virtud de las implacables leyes de la física, ello no tiene por qué ocurrir con la mente poniendo en cuestión la posibilidad misma de nuestra libertad, ya que – es dicho – se trata de una sustancia de naturaleza incorpórea, y, por consiguiente, sobre ella no impera la necesidad que algunos ven como característica de la esfera de lo físico.

Que el alma sea diferente al cuerpo no es sólo una idea que brota de

nuestro hablar cotidiano, sino también del que sea viable concebirnos con otro cuerpo e incluso sin cuerpo alguno. Es más, podría decirse que nuestro propio cuerpo cambia constantemente hasta tal punto que de un periodo a otro llega a hacerlo por completo. Dicho de otro modo, él se va, nosotros, sin embargo, quedamos. Somos, pues, una especie de sustancia que perdura a lo largo del tiempo, no obstante las modificaciones del cuerpo y el eventual reemplazo de todas sus partes componentes.

El dualismo sustancialista está – como diría Gilbert Ryle (1949) – al nivel de “doctrina oficial,” resultando para el sentido común casi como algo natural e intuitivo, digamos, casi como decir que la Tierra está quieta y el Sol orbita en torno a ella, no obstante lo que sostenga la astronomía moderna y el copernicanismo. Somos empujados al dualismo sustancialista como somos empujados al geocentrismo, por nuestra intuición, por lo que vemos y por nuestro modo de hablar. Sin pensarlo mucho, reparamos en la mente y el cuerpo como si fuesen dos sustancias diferentes. Esta creencia – que Churchland (1984) llama “dualismo popular” – es la base de numerosas religiones y filosofías, y es, por tanto, parte constitutiva de la cultura humana, desde antiguo y hasta hoy. Haciendo eco de la fina ironía de Ryle: aquí, en este mundo, “[l]a soledad absoluta es el destino inevitable del alma. Solamente nuestros cuerpos se pueden encontrar” (p. 29).

Ahora bien, ya que tal postura parece ser la oficial, recibida e incluso a ojos de muchos la “natural,” el problema filosófico que trae indefectiblemente anexo a sí no tendría que ser artificial, contraintuitivo o antojadizo. Éste puede formularse a manera de una sencilla pregunta, a saber, *¿cuál es la relación entre la mente y el cuerpo?*

Suponemos que son dos sustancias de naturaleza disímil, pero, al mismo tiempo, es manifiesto que hay interacción entre ambas. No lo podemos negar. Ello es algo que, por cierto, también es reflejado por el lenguaje. La mente, en este sentido, se ve afectada por la información que recibe del mundo exterior a través del cuerpo. Genera, así, creencias, deseos, dudas, expectativas, dolor y miedo a partir de lo que ocurre fuera de ella, en el reino del espacio y el tiempo, una región exclusiva de entidades físicas. El cuerpo, a su vez, es afectado por lo mental. Pues se mueve gracias a las órdenes que recibe de nuestra parte. Sin ellas, la acción no sería posible y el cuerpo entraría en movimiento o reposo únicamente por efecto de fuerzas físicas externas. Tendríamos que pensar, además, que las casas, automóviles, relojes y computadoras se estructuran sin voluntad de por medio,

sólo a causa de las fuerzas ciegas de la naturaleza. Esto último resulta inviable.

Hay, entonces, una suerte de interacción causal entre ambas sustancias, la mente y el cuerpo. El problema mente-cuerpo consiste en determinar *cuál es precisamente esta relación*, dado que parece no estar acorde con el cuadro de la causalidad al uso, al suponerse que un objeto, el cuerpo, es material y el otro, la mente, no.

En términos filosóficos, y un tanto más asépticos, sin asumir el carácter de sustancia que es sólo atribuir a la mente, se puede decir que el problema mente-cuerpo surge luego de revisadas en conjunto las siguientes proposiciones, cada una de las cuales en aislado resulta intuitivamente verdadera³:

(1) Hay cosas con propiedades mentales. [Nosotros, los homo sapiens, por mencionar el caso más cercano, saltante e incontrovertible.]

(2) Las propiedades mentales no son conceptualmente reductibles a propiedades no mentales. [Por ejemplo, los qualia o cualidades subjetivas de la experiencia, esos qué-se-siente, no se pueden expresar en términos puramente fisicoquímicos.] Por tanto, ninguna proposición no mental implica una proposición mental. [La esfera de lo mental queda como una esfera de fenómenos no predecibles.]

(3) La descripción completa de una cosa se sigue de la descripción de sus partes componentes y las relaciones que hay entre éstas.

(4) Los componentes básicos de las cosas no tienen propiedades mentales. [¿Alguien puede pensar que partículas subatómicas tales como electrones o quarks tienen vida mental?]

Este conjunto presenta cierta dificultad lógica. La afirmación de las proposiciones (2), (3) y (4) no sólo resulta compatible con la negación de (1), sino que también parece implicarla. Pues si los componentes básicos de las cosas no tienen propiedades mentales, como dice (4), y si se puede dar cuenta completa de toda cosa o fenómeno natural ofreciendo una descripción de sus partes componentes y las relaciones que hay entre éstas, como señala (3), entonces, dado que ninguna proposición no mental implica proposiciones mentales, que

³ Cf. Ludwig (2003).

es aquello que dice (2), podemos concluir que no hay cosas con propiedades mentales, lo cual es una abierta negación de (1)⁴.

Esto es, si una cosa queda descrita completamente luego de describir la relación que hay entre sus partes componentes básicas, entonces, al no haber partes componentes básicas con propiedades mentales, la descripción completa de la cosa o fenómeno quedaría enunciada en proposiciones sin conceptos mentales, y ya que ninguna proposición no mental implica una proposición mental, entonces de la descripción completa de una cosa, cualquiera que ésta sea, nunca se sigue la atribución a ésta de propiedades mentales. Es decir, si (2), (3) y (4) son verdaderas, nada tiene propiedades mentales – al menos, en la versión más débil de la conclusión, no tenemos derecho para afirmar que algo tenga propiedades mentales.

Esto, desde luego, es un problema. Si aceptamos (2), (3) y (4), no podemos aceptar (1). Pero es difícil deshacernos de (1). Parece ser una verdad manifiesta. Tenemos, de hecho, la impresión de contar con conocimiento directo de nuestros propios estados mentales. Es decir, no dudamos de la posibilidad de la introspección. Y, por si fuera poco, atribuimos estados mentales a otros individuos. Ello es lo que nos permite predecir y entender su conducta. Abandonar (1) sería muy costoso para nuestro diario discurrir. Si esto es así, deberíamos eliminar alguna otra proposición de modo que el conjunto resulte consistente. Pero ello es igual de difícil.

(2), por ejemplo, se basa en que es conceptualmente posible concebir un cuerpo sin mente y una mente sin cuerpo. Podemos concebir cosas con conducta muy parecida a la nuestra, pero sin actividad mental, una especie de autómatas o incluso *zombies*⁵. Además, podemos concebir seres pensantes sin cuerpo, uno suerte de dioses y todo tipo de ángeles. No se afirma la existencia de unos y otros. Se dice que son concebibles. Pues de hecho lo son. Podemos separar conceptualmente la mente del cuerpo, pero no, por mencionar un caso, separar el rojo de la manzana. A esto nos referimos con irreductibilidad conceptual. Negar

⁴ Esto quiere decir que de una descripción completa y conspicua del mundo físico no se sigue que haya tal cosa como estados mentales. ¿Por qué, entonces, afirmamos que los hay? Porque somos testigos inmediatos de ellos. Nos ocurren a nosotros, pero sólo en primera persona. Soy testigo de mi vida mental, pero no de la de ningún otro.

⁵ Chalmers (1996) argumenta en favor de que los zombies son concebibles y de que tal idea no encierra una contradicción.

(2) arrastraría consigo buena parte de nuestra concepción sobre lo mental, si no es todo.

(3), por su lado, es un principio de las ciencias naturales. La naturaleza es, en último término, un sistema complejo del cual obtendremos una comprensión completa analizando su estructura y las leyes que gobiernan sus partes. ¿Cómo negar esto? La consecuencia más trivial sería afirmar que los resultados de la ciencia al uso son falsos, lo cual es una posibilidad que, pese a ser pequeña dada la evidencia de la cual disponemos, contemplan por cuestión de prudencia metodológica los propios científicos. El problema con la negación de (3) es, más bien, que haría de la ciencia una empresa imposible, al menos tal y como se practica en este momento. Tendría que reformularse el concepto mismo de explicación y, según el nuevo, teorías paradigmáticas como las de la mecánica o la relatividad no explicarían nada.

(4), por último, tiene su apoyo en el éxito de la física al dar cuenta de sus objetos de estudio sin apelar a propiedades mentales. No es que prescindiera de ellas, simplemente no las contempla. Las partículas fundamentales no revelan indicador alguno de actividad mental y no hay razón para atribuírselas. Negar (4) se haría sin razón alguna a la mano.

Vemos, entonces, que hay inconsistencia en conjunto, pues de (2), (3) y (4) se sigue la puesta en cuestión de (1). Nos resistimos, por otro lado, a abandonar (1). Por tanto, se tiene que negar una de las tres proposiciones restantes. Todas ellas, sin embargo, son de difícil cuestionamiento. Éste es un nudo. Precisamente un problema filosófico.

¿Qué abandonar?

I.I. Respuestas

El problema mente-cuerpo se aborda partiendo por suscribir una postura dualista o monista en relación con la sustancia. Para el dualista *à la* Descartes (1641), hay dos sustancias; para el monista, tan sólo una. Ello, sin embargo, no agota el problema. El dualista tiene que explicar cómo se da la interacción entre ambas sustancias. La respuesta típica de los epígonos de Descartes es argumentar en favor de la tesis de que no hay interacción causal natural entre el cuerpo y la mente, lo que podría llamarse *dualismo sustancial no interaccionista*. En esta línea, el *ocasionalista* Malebranche (1688) piensa que Dios interviene personalmente en

cada interacción; mientras que el *paralelista* Leibniz (1714), por su lado, apela a una armonía preestablecida también por Dios, la cual hace que ambas entidades se comporten como si estuviesen interactuando, cuando, en realidad, no es así.

El dualismo sustancial, sea interaccionista o no, ha sido abandonado masivamente en el último siglo, cayendo en desuso en el terreno filosófico y científico. Este juicio no constituye en modo alguno una exageración y se ve corroborado por los resultados de la encuesta de Bourget y Chalmers (2014). Desde luego, siempre es posible divisar uno que otro dualista sustancial en el horizonte. El recientemente fallecido E. J. Lowe (2006) y el pensador cristiano Alvin Plantinga (2006) son muestra de ello – también debe mencionarse al neurofisiólogo católico John Eccles (1994). La comunidad filosófica y científica ha tendido, sin embargo, a inclinarse del lado monista sustancial. Esto, desde luego, no supone consenso.

Los monistas consideran que hay una sola sustancia. Si se está del lado idealista, por ejemplo, se cree que la sustancia que existe es la mente y no el cuerpo. Esta idea se atribuye históricamente a Berkeley (1710). Si se piensa que el cuerpo es la única sustancia existente, estamos frente al *materialismo*. Los materialistas son monistas en relación con la sustancia, pero casi todos, con excepción de los eliminativistas y algunos conductistas, son dualistas en relación con las propiedades. Es decir, piensan que hay una sola sustancia y que ésta es material, por lo cual son monistas. Su dualismo es en relación con las propiedades que presenta esta única sustancia: propiedades físicas y propiedades mentales.

Tenemos, en este sentido, materialistas que defienden la existencia de lo mental como propiedad de lo físico. Los hay reduccionistas, como los propugnadores del *fiscalismo* o *teoría de la identidad psicofísica*, quienes argumentan en favor de la tesis de que los estados o propiedades mentales se reducen a estados o propiedades de índole física, pues el estado mental, aunque en algún sentido cualitativamente diferente del estado físico, es numéricamente el mismo con éste. Son idénticos. El dolor es un proceso cerebral como el agua es H₂O. Ese 'es' nos refiere una relación de identidad: los estados y procesos mentales son estados y procesos cerebrales. No se trata de que tales o cuales estados mentales estén correlacionados con tales o cuales estados cerebrales. Tampoco se ve al estado cerebral como causa del estado mental. La tesis es mucho más sustantiva: un estado mental es un estado puramente físico del sistema nervioso central. Esta posición, también conocida en algunos ámbitos como materialismo

australiano debido a la nacionalidad o filiación institucional de muchos de sus propugnadores, fue defendida por Ullin T. Place (1956) y J. J. C. Smart (1959). En su momento, David K. Lewis (1966) y David M. Armstrong (1970) también se adhirieron a ella. Todos ellos resuelven el problema librándose, de algún modo, de la proposición (2) antes enunciada, aquella referida a la irreductibilidad.

Entre los materialistas reduccionistas también se ubican los *conductistas lógicos* como Carnap (1932/33), Ryle (1949) y Hempel (1949) – hay, asimismo, algunos indicios de conductismo lógico en Wittgenstein (1953) y su metáfora del “escarabajo en la caja.” Aquí la guía es el principio de verificación. Si deseamos conocer el significado de un enunciado, debemos determinar cuáles son sus condiciones de verdad, esto es, bajo qué circunstancias sería declarado verdadero. Los conductistas lógicos aplican este principio a los enunciados que hacen referencia a estados mentales, como ‘Juan está alegre’ o ‘María desea viajar a Iquitos.’ Estos enunciados significarán algo siempre y cuando sean traducibles a enunciados cuyos términos hagan referencia a hechos públicamente observables y no a estados mentales, que se presumen privados y accesibles sólo en primera persona. De lo que se trata, en otras palabras, es de analizar los conceptos mentales o psicológicos en términos de conceptos físicos⁶. Así ‘Juan está alegre’ puede traducirse como ‘Juan sonríe y presenta aumentos en su ritmo cardíaco y niveles de serotonina.’ Los enunciados con contenido psicológico, si dicen algo, deben ser verificables; de lo contrario no hay mayor razón para considerar que tengan significado. Si no hay manera de verificar ‘Juan está alegre,’ estamos frente a un enunciado que no significa nada. Las afirmaciones sobre la vida mental de los otros han de ser reducidas a conducta o disposición a la conducta – e.g., la alegría al sonreír o a la disposición a sonreír. Según esto, la psicología no guarda diferencia fundamental con la física. Se trata, es más, de una parte integral de la física.

Yendo al caso de los materialistas no reduccionistas, apreciamos

⁶ Se debe diferenciar al conductismo lógico o conductismo filosófico aquí esbozado del conductismo psicológico de Watson (1913) y Skinner (1974). Este último intenta predecir y controlar la conducta mediante el estudio de estímulos y respuestas. El primero busca únicamente determinar qué significan aquellos enunciados en donde aparecen conceptos mentales. Para ello, según se ha referido, los analiza o traduce a enunciados en donde sólo aparezcan conceptos físicos u observables. Su objeto no es explicar ni predecir conducta alguna; se limita a la búsqueda de significados.

diferentes razones.

Figuran, entre ellos, los *emergentistas*, quienes defienden que las propiedades mentales son propiedades de alto nivel que emergen de una base material menos compleja. Lo mental tiene a ésta como condiciones necesaria, pero su naturaleza es completamente nueva y distinta. Por eso, su comprensión no se reduce a algo mecánico o físico. Charlie Broad (1925) en el siglo XX y Friedrich Engels (1886) en el XIX son dos filósofos dentro de esta línea.

Los *funcionalistas*, por otro lado, piensan que no hay relación de identidad entre la mente y el cerebro, ya que no hay relación necesaria entre la sustancia cerebro y las propiedades mentales. Entienden a los estados mentales en términos de las relaciones causales que presentan entre sí, los *inputs* sensoriales y los *outputs* conductuales. ¿Qué significa, por ejemplo, experimentar alivio? Se experimenta alivio como consecuencia de haberse encontrado en un estado de dolor al haber sido pisado, recibir el *input* sensorial de hielo sobre el pie y exclamar ‘¡Ahh!’ como *output* conductual. A diferencia del eliminativismo conductista, los funcionalistas no creen que los estados mentales sean conducta o disposición a la conducta; para ellos, los estados mentales son estados internos reales que *causan* la conducta. Y a diferencia del fisicalismo o teoría de la identidad psicofísica, los funcionalistas argumentan que la actividad mental puede darse sobre muchos sustratos y no requiere, por tanto, de estas neuronas, este montón de materia temblante ni de este súper cable conocido como cuerpo calloso. Podría, si se quiere, tener lugar sobre una placa madre de computadora o en un órgano extraterrestre constituido de elementos y estructura completamente diferentes a los del cerebro humano⁷.

⁷ A ojos funcionalistas, la actividad mental podría darse incluso sobre un sustrato no material, algo así como un alma o un espíritu. Se infiere que no hay incompatibilidad en principio entre el funcionalismo y el dualismo sustancial, pues el funcionalismo no es una tesis ontológica, esto es, no tiene por objeto determinar cuántas sustancias hay ni cuáles son. Ese no es su enfoque del problema mente-cuerpo. Su punto es sencillamente caracterizar los estados mentales como estados funcionales. No se encuentra dentro de su competencia decidir cuál es el sustrato sobre el que se dan los estados mentales, sino tan sólo qué descripción funcional les corresponde. Estas precisiones no deben en modo alguno sugerir que la suscripción de la tesis funcionalista nos haga proclives a alguna versión del dualismo sustancial o del monismo idealista. Lo que se está precisando es únicamente que el funcionalismo no compromete a sus defensores con una posición ontológica en torno al problema mente-cuerpo. El funcionalismo en tanto teoría es neutral en relación con este asunto. Pero, como señala Heil (2000), la mayoría de funcionalistas en tanto filósofos se consideran a sí mismos como materialistas.

Es algo análogo a lo que ocurre con el martillo o cualquier otro artefacto, los cuales, antes que como objeto, deben ser considerados como la función desempeñada por un objeto. Hay, así, martillos de diferentes formas y materiales, así como hay sillas o carburadores de diferentes formas y materiales. Entendámoslo. Se trata de una idea a la cual subyace la tesis de la realización múltiple⁸. No hay silla sin sustrato, pero la silla, en tanto función, no se reduce al sustrato. Hay sillas de madera y de aluminio. La silla no es reductible a las propiedades de la madera o del aluminio, de lo contrario, sería exclusiva a uno de estos sustratos. Ello explica por qué para estudiar la mente, de acuerdo con los funcionalistas, no debemos detenernos más de la cuenta en el cerebro, pues aunque sea su base, no la explica. Es como si quisiéramos descubrir los detalles del funcionamiento y uso de un programa de computadora como MS Power Point prestando atención al procesador, el disco duro y la tarjeta de memoria de la computadora individual en donde se encuentre instalado. Jamás lo lograríamos. La analogía es clara. Nuestro cerebro es el *hardware* y nuestra mente es el *software*. En nuestro caso, este *software* lo implementa el cerebro, pero podría ser implementado por otro *hardware*. Una computadora que ejecute el mismo programa que el implementado por las neuronas en nuestro cerebro sería una computadora con mente. El más conocido defensor de esta idea fue en su momento Hilary Putnam (1960) (1966) (1967). También encontramos a Jerry Fodor (1968).

El monismo anómalo es otro tipo de materialismo no reduccionista. Postula una especie de teoría de la identidad, que, a diferencia del fisicalismo descrito más arriba, no es entre tipos (*types*) de estados mentales y estados físicos, sino entre casos (*tokens*) de estados mentales y estados físicos. O sea, aunque este caso específico de dolor sea idéntico a este caso específico de estimulación de fibras-C, el dolor como tipo no es idéntico a la estimulación de fibras-C como tipo. De allí que, no obstante haber identidad entre estados mentales y estados físicos, no haya relación nomológica. Es decir, no hay leyes deterministas estrictas que relacionen estados físicos con estados mentales, de tal modo que se pueda predecir y explicar estos últimos a partir de los primeros. Esta afirmación reviste apariencia de paradoja, pues los estados mentales interactúan causalmente con estados físicos y, como señala el principio del carácter nomológico de la

⁸ Cf. Putnam (1967), Fodor (1974) y Sober (1999).

causalidad, donde hay causalidad tiene que haber una ley.

Según el monismo anómalo, no se puede generar estados mentales específicos como consecuencia de activar procesos físicos determinados. Ya se ha dicho: un tipo de estado físico no tiene siempre como contraparte el mismo tipo de estado mental. Si lo tuviese, podríamos generar a nuestro antojo una serie de estados mentales y tener a nuestra disposición algo así como la máquina de experiencias ideada por Nozick (1974) o el escenario planteado por el argumento escéptico de cerebros en una cubeta⁹, cosa que parece inferirse de la teoría de la identidad psicofísica o fisicalismo y que ha sido explotada con mucho éxito por la ciencia ficción. Películas como *The Matrix* (Silver, Wachowski & Wachowski, 1999) y *Abre los ojos* (Bovaire, Cuerda & Amenábar, 1997) son ejemplos de ello. El monismo anómalo es obra casi exclusiva del filósofo estadounidense Donald Davidson (1970).

Por último, se tiene a una postura materialista que no incurre en el dualismo de propiedades, creencia común entre casi todos los reduccionistas y no reduccionistas, quienes admiten la existencia tanto de propiedades físicas como mentales. El materialismo eliminativo sostiene que, así como no hay mente en el sentido de sustancia, tampoco hay mente en el sentido de propiedades mentales. No existe nada como lo mental, sea sustancia o accidente. Reduccionistas y no reduccionistas eran aún presas del mentalismo. Las propiedades mentales, si algo, son postulados de lo que los eliminativistas llaman psicología popular (*folk psychology*) o del sentido común. No hay ninguna razón para conservar estas categorías a la luz de la neurociencia y sus promesas, salvo que estamos acostumbrados a emplearlas en nuestra cotidianeidad.

Esta postura no resuelve en sentido estricto el problema mente-cuerpo. Sucede, más bien, que lo *disuelve*, al negar tanto la proposición (1) como la proposición (2). Dice, en efecto, que los estados mentales son irreducibles y la razón no es que estos sean no físicos, sino que no existen. Autores tan diferentes entre sí como Feyerabend (1963), Quine (1960) y Rorty (1965) se encuentran entre sus defensores iniciales. Destacan, sobre todo, los esposos Paul Churchland (1981) y Patricia Churchland (1986).

⁹ Cf. Putnam (1981).

III. Materialismo eliminativo

El materialismo eliminativo sostiene que el estatus ontológico de los estados mentales es el mismo que el del flogisto o el de los dioses griegos antiguos. Se trataría, en otras palabras, de simples postulados teóricos que la neurociencia revelará más pronto que tarde como conceptos vacíos, carentes de toda referencia, y, por tanto, no sólo como prescindibles, sino, además, como espurios y como una muy nociva especie de obstáculos al esclarecimiento de la cognición humana. Según esto, no existen actitudes proposicionales o estados intencionales tales como las creencias, deseos o dudas ni estados en apariencia tan complejos como el ser consciente o, en término generales, algo así como la conciencia e incluso el dolor y todo tipo de *qualia*. Es natural que estas ideas sorprendan debido a su abierto carácter contraintuitivo. El eliminativismo no es, de hecho, una filosofía que defienda el sentido común. En este punto, difiere de los clásicos de la filosofía analítica de inicios del siglo XX, o quizá se prefiera sostener que es la consecuencia del naturalismo imperante en esta tradición desde la década de 1970 a instancias de Quine (1969).

De algo podemos estar seguros, si el eliminativismo es verdadero, además de declarar falsa a la psicología, deberemos hacer lo propio con buena parte, si no es todo, de nuestro hablar cotidiano, con las ideas que tenemos acerca de nosotros mismos y los demás. Jerry Fodor (1987) ha llegado a sugerir que, de resultar exitoso este programa, estaríamos frente a “la catástrofe intelectual más grande en la historia de nuestra especie” (p. 14s). No es poco, pues, lo que aquí está en juego, equivaldría a un enorme salto gestáltico. Como se ha dicho, el materialismo eliminativo en tanto respuesta al problema mente-cuerpo no es una solución, sino su *eliminación*.

La mayoría de argumentos a favor del materialismo eliminativo comparte una estructura común. Ésta, de manera esquemática, es la siguiente¹⁰:

(P1) Los estados mentales son postulados de una teoría psicológica de sentido común ampliamente difundida, que es llamada psicología popular ('PP' en lo sucesivo).

(P2) La PP es una teoría equivocada, pues algunas de las afirmaciones

¹⁰ Cf. Stich (1999).

centrales que hace sobre los estados y procesos que dan lugar a la conducta, o algunas de las presuposiciones cruciales de estas afirmaciones, son falsas e incoherentes.

De estas premisas, se puede extraer dos conclusiones:

(C1) Débil. La ciencia que explique el cerebro/mente no hará uso de los conceptos de la PP. (No hará referencia a estados mentales. Estos nos formarán parte de una ciencia cognitiva madura.)

(C2) Fuerte. Los estados mentales no existen.

Es cierto, claro está, que ambas premisas son polémicas. Será cuestión de someter a escrutinio su defensa.

(P1) afirma que la PP es una teoría. Si se le concede ese estatus, y no el de mero hablar cotidiano, se haría sujeto de evaluación epistemológica según los criterios que debe satisfacer toda teoría científica. Una teoría, como sabemos, es un conjunto estructurado de leyes que explican y predicen fenómenos particulares. Debemos aceptar que tenemos un bagaje conceptual y de enunciados nomológicos que permiten explicar y predecir la conducta de otros e incluso la nuestra. Decimos que el comportamiento está en función de creencias, deseos, miedos y propósitos. Todos tenemos competencia en este análisis. Interpretamos actos y gestos con gran éxito. Si la PP es una teoría, debe, en consecuencia, tener leyes. ¿Cuáles son éstas? Paul Churchland nos ofrece una pequeña lista¹¹:

(L1) $(Ax)(Ap)[(x \text{ teme que } p) \gg (x \text{ desea que } - p)]$

(L2) $(Ax)(Ap)[((x \text{ desea que } p) \circ (x \text{ descubre que } p)) \gg (x \text{ está satisfecho con que } p)]$

Estamos tan habituados a estas leyes que nos resultarán obvias. Es inviable, no obstante, negar que las utilicemos. El problema es que los conceptos sobre los que se yerguen estas leyes son vacíos. Eso es a lo que apunta la (P2). La controversia a lo largo de las últimas tres décadas se ha desenvuelto, sobre todo, en torno a esta premisa. Hay razones altamente persuasivas para suscribir

¹¹ Cf. Churchland (1981).

su verdad.

El análisis de los pensamientos efectuado a partir de la PP es similar al análisis de una proposición. De acuerdo con esto, el pensamiento tendría carácter lingüístico. Si tal cosa es, de hecho, verdadera, los niños que aún no han aprendido un lenguaje, así como los animales no humanos, no tienen pensamientos o, en todo caso, piensan en un lenguaje que no es público, en algo así como un lenguaje privado o un "lenguaje mental." Ninguna de las alternativas resulta convincente *prima facie*. Así, hay razones para considerar que (P2) es verdadero, o sea, que presuposiciones cruciales de la PP son abiertamente falsas. Cabe decir, además, que la neurociencia no ha encontrado representaciones sintácticamente estructuradas en el cerebro y que es poco razonable tener la esperanza de que lo haga en el futuro.

Un par de argumentos recurrentes aducidos por Paul Churchland en favor de (P2) apelan al estancamiento de la PP y al milagro que constituiría su éxito¹². En el primer caso, poco se habría avanzado desde la tragedia ática con Esquilo, Sófocles y Eurípides hasta nuestros días en el modo de relacionar sus conceptos y explicar la conducta. Obviamente, el estancamiento de una teoría no es una virtud epistémica. Toda teoría digna de consideración, de ser aceptada o de ser asumida como verdadera, ofrece un despliegue y articulación continuos. Proporciona un programa de investigación capaz de facilitarnos la obtención de explicaciones nuevas y futuros descubrimientos. Nada de esto ocurre con la PP.

El argumento del milagro encierra una inducción. Señala que las teorías populares se han mostrado falsas una tras otra. Éste ha sido el caso de la física popular y la biología popular, por ejemplo. El tema de la PP es más complejo y difícil que el de estas teorías, por tanto, es poco sensato pensar que tenga éxito cuando es un hecho que aquéllas no lo tienen. Sería un milagro que el primer intento de dar cuenta de la inteligencia consciente haya dado en el clavo, cuando parece ser una norma que los primeros intentos de explicación siempre fracasen, lo que puede observarse en el caso de las explicaciones del movimiento, la vida o el fuego, entre tantos otros.

Se dice, por cierto, en contra de lo afirmado líneas más arriba, que no podemos atrevernos a catalogar a la PP como falsa. Nada llenaría el vacío que deje tras de sí. No hay alternativa real ni imaginada para cubrirlo. Este es un

¹² Cf. Churchland (1984).

argumento que apela a las consecuencias, un razonamiento *ab utili*. La pregunta no se puede evadir: ¿cómo comprendernos a nosotros mismos y a los demás sin hablar de creencias ni estados intencionales de tipo alguno?

El materialismo eliminativo no sólo se lleva los estados mentales, también derriba a su paso la idea misma de sujeto. Y quizá, en función de lo costoso de esta pérdida, se entienda el rechazo que el materialismo eliminativo merece entre muchos.

Bibliografía

- Armstrong, D. M. (1970). The nature of mind. En C. V. Borst (Ed.), *The mind/brain identity theory* (pp. 67-79). Londres: MacMillan.
- Berkeley, G. (1710/1990). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Gredos.
- Bourget, D. & Chalmers, D. (2014). What do philosophers believe? *Philosophical Studies*, 170, 465-500.
- Bovaira, F. (Productor), Cuerda, J. L. (Productor), & Amenábar, A. (Director). (1997). *Abre los ojos* [Película]. España: Sogecine.
- Broad, C.D. (1925). *The mind and its place in nature*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Carnap, R. (1932/33/1978). Psicología en lenguaje fisicalista. En A. J. Ayer (Comp.), *El positivismo lógico* (pp. 139-152). México D. F.: F. C. E.
- Chalmers, D. (1996). *The conscious mind*. Nueva York: Oxford University Press.
- Churchland, P. M. (1981). Eliminative materialism and the propositional attitudes. *The Journal of Philosophy*, 78(2), 67-90.
- Churchland, P. M. (1984/1999). *Materia y conciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Churchland, P.S. (1986). *Neurophilosophy*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Davidson, D. (1970). Mental Events. En L. Foster & J. W. Swanson (Eds.), *Experience and theory* (pp. 79-101). Londres: Duckworth.
- Descartes, R. (1641/2010). *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Eccles, J. C. (1994). *How the self controls its brain*. Berlín: Springer.
- Engels, F. (1886/1968) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Ricardo Aguilera.

- Feyerabend, P. (1963) Mental events and the brain. *Journal of Philosophy*, 40, 295–296.
- Fodor, J. (1968). *Psychological explanation*. Nueva York: Random House.
- Fodor, J. (1974). Special sciences: or the disunity of science as a working hypothesis. *Synthese*, 28, 97–115.
- Fodor, J. (1987/1994). *Psicosemántica*. Madrid: Tecnos.
- Heil, J. (2000). *Philosophy of mind*. Londres: Routledge.
- Hempel, C. G. (1949). The logical analysis of psychology. En H. Feigl & W. Sellars (Eds.), *Readings in philosophical analysis* (pp. 373-84). Nueva York: Appleton-Century-Crofts.
- Leibniz, G. W. (1714/1986). *Monadología*. Madrid: Alhambra.
- Lewis, D. K. (1966). An argument for the identity theory. *Journal of Philosophy*, 63, 17–25.
- Lowe, E. J. (2006). Non-Cartesian substance dualism and the problem of mental causation. *Erkenntnis*, 65(1), 5–23.
- Ludwig, K. (2003). The mind-body problem: An overview. En S. Stich & T. A. Warfield (Eds.), *The Blackwell guide to philosophy of mind* (pp. 1-46). Oxford: Blackwell.
- Malebranche, N. (1688/2006). *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*. Madrid: Encuentro.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. Nueva York: Basic Books.
- Place, U. T. (1956). Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology*, 47, 44–50.
- Plantinga, A. (2006). Against materialism. *Faith and Philosophy*, 23(1), 3-32.
- Putnam, H. (1960). Minds and machines. En S. Hook (Ed.), *Dimensions of mind* (pp. 148-180). Nueva York: New York University Press.
- Putnam, H. (1966). The mental life of some machines. En J. O'Connor (Ed.), *Modern materialism: Readings on mind-body identity* (pp. 263–281). Nueva York: Harcourt, Brace and World.
- Putnam, H. (1967). Psychological predicates. En W.H. Capitan & D.D. Merrill (Eds.), *Art, mind, and religion* (pp. 37-48). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Putnam, H. (1981/1988). Cerebros en una cubeta. En su *Razón, verdad e historia* (pp. 15-33). Madrid: Tecnos.
- Quine, W.V.O. (1960). *Word and object*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Quine, W.V.O. (1969/2002). Naturalización de la epistemología. En su *La*

- relatividad ontológica y otros ensayos* (pp. 93-119). Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (1965). Mind-body identity, privacy, and categories. *Review of Metaphysics*, 19, 24–54.
- Ryle, G. (1949/2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.
- Silver, J. (Productor), Wachowski, L. (Director), & Wachowski, A. (Director). (1999). *The Matrix* [Película]. Estados Unidos: Village Roadshow Pictures.
- Skinner, B. F. (1974). *About behaviorism*. Nueva York: Vintage.
- Smart, J. J. C. (1959). Sensations and brain processes. *Philosophical Review*, 68, 141-156.
- Sober, E. (1999). The multiple realizability argument against reductionism. *Philosophy of science*, 66(4), 542-564.
- Watson, J. (1913). Psychology as a Behaviorist Views It. *Psychological review*, 20, 158-177.
- Wittgenstein, L. (1953/1963). *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell.