

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XIV JORNADAS

VOLUMEN 10 (2004), Nº10

Pío García
Patricia Morey
Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



El abandono de la mente. La disolución rortyana de la filosofía de la mente contemporánea¹

Eduardo Mattio*

John Dewey pensaba que el arrumbamiento de las numerosas controversias bizantinas que pueblan la filosofía occidental no llegaría mediante la pura refutación lógica, sino por el reconocimiento creciente de la futilidad de tales problemas (1909: 58). La disolución de la filosofía de la mente contemporánea que Rorty lleva a cabo es heredera de tales propósitos. En el presente trabajo nos proponemos evidenciar que su temprano abandono del mentalismo filosófico, supone ya un compromiso práctico con la edificación de una sociedad capaz de transformarse a sí misma. Para ello, primero revisaremos en qué términos Rorty adopta una concepción materialista de lo mental. En segundo lugar, presentaremos otra de sus respuestas al problema, reconstruyendo su lectura pragmatista del funcionalismo. En último término, trataremos de evidenciar las motivaciones morales desde las cuales acomete la tarea de olvidar la mente y la disciplina filosófica que la tiene por objeto.

1. Un materialismo sin compromisos metafísicos

Desde *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (en adelante *FEN*), Rorty cree que la elucidación conceptual acerca de "lo mental" ya no puede ostentar un lugar privilegiado dentro de las disciplinas filosóficas. Es más, entiende que la filosofía de la mente se ha vuelto una disciplina interesante, sólo porque los filósofos comenzaron a desconfiar de la noción de "mente" heredada de la modernidad (Rorty 1982: 325). "Lo mental", piensa Rorty, es sólo una noción confusa, una cosa borrosa, el resultado de haber combinado dos ideas que resultaron importantes para nuestra autoimagen como especie: la noción empirista de *sujeto cognoscente* y la concepción idealista de *agente moral* (1982: 325-326).

Esta desconfianza en el mentalismo moderno y en sus epígonos contemporáneos, originó tres concepciones que modificarían nuestra comprensión filosófica de "lo mental": el "conductismo lógico" de Ryle que equiparó los estados mentales a "disposiciones para actuar"; el "materialismo del estado central" de Smart que identificó a los estados mentales con "estados neurales"; y el "funcionalismo" de Putnam que concibió a los estados mentales como "estados funcionales" (Rorty 1982: 333). A su modo, cada una de ellas, ha intentado tomar distancia del dualismo cartesiano redivivo en el "escepticismo sobre las otras mentes".

Rorty encuentra que en el conductismo, en el materialismo y en el escepticismo, lo que en principio es una intuición válida termina volviéndose una paradoja. En el caso del "conductismo" —«doctrina que afirma que hablar de "estados internos" no es más que una forma abreviada, y quizá engañosa, de hablar de disposiciones a comportarse de determinadas maneras» (Rorty 1979: 97) — no sólo es valioso el deseo de disolver la imagen del "fantasma en la máquina", sino tam-

* ClFFyH. Universidad Nacional de Córdoba.

Epistemología e Historia de la Ciencia, Volumen 10 (2004), N° 10

bién el intento de burlar el escepticismo sobre las otras mentes. Sin embargo, el celo por impugnar la supuesta aptitud infalible del Ojo Interior para contemplar sin velos ciertas representaciones privilegiadas, llevó a los conductistas al extremo de negar absolutamente el fenómeno del "acceso privilegiado". Cautivos del Mito de lo Dado, reiteraron en sus propios términos el error del mentalismo moderno. Si los cartesianos creían que los estados mentales nos son más accesibles por estar "inmediatamente presentes a la conciencia", los conductistas atribuyeron tal propiedad sólo a los estados de los objetos físicos. En suma, ambos ignoran que lo que conocemos no inferencialmente depende de nuestra *familiaridad* con determinadas maneras de describir. Así como un neurólogo está familiarizado con "estados cerebrales", un hablante competente lo está con "sensaciones primarias".

El "escepticismo sobre las otras mentes" — concepción que afirma la existencia de estados internos sin acompañamientos conductuales (Rorty 1979: 105) —, acierta, según Rorty, en afirmar que las sensaciones primarias son particulares cuya postulación es tan legítima como la de mesas, electrones o arcángeles. No podemos negar que tenemos para con ellas un indudable *acceso privilegiado*: si queremos saber si X tiene dolor de muelas, nada mejor que preguntarle a X. No obstante, el escéptico sobre las otras mentes también da un paso en falso: «puesto que las sensaciones primarias son realmente tan bien conocidas, tienen que ser entidades de una clase muy especial — procesos en un "medio no-material" privado» (Rorty 1979: 105). Así, nos veremos llevados sin necesidad del acceso privilegiado a la afirmación del solipsismo — nada más puede ser conocido que mis propios estados mentales — y de allí a desconfiar de la existencia de los estados mentales ajenos. Para nuestra perplejidad, ya no veremos a nuestros amigos y vecinos como personas sino como a "cáscaras que rodean una cosa misteriosa", únicamente accesible a los filósofos profesionales. Ahora bien, ¿hay en esto una mala interpretación de la naturaleza de la mente? Según Rorty, no hay aquí una perspectiva *errónea*: difícilmente los filósofos modernos podrían malinterpretar lo que ellos mismos inventaron. En todo caso, el escepticismo cartesiano fundado en una epistemología del velo-de-ideas se convirtió en "tradición cultural", y es en este marco que se multiplicaron los pseudo-problemas escépticos que hoy urge disolver.

En relación al "materialismo", Rorty reconoce que es plausible reemplazar la referencia a estados mentales de corta duración por la referencia a procesos y microestructuras neurológicas. No obstante, dicha concepción — tanto en su versión "reductiva" (Smart, Armstrong) como en su versión "eliminativa" (Quine, Feyerabend) — se vuelve paradójica al afirmar con pretensión metafísica que "los estados mentales no son más que estados neurales". En particular, los materialistas "reductivos", evitando comprometerse acerca de la naturaleza ontológica de los estados mentales, han tratado de demostrar que se *identifican* con (o se *reducen* a) estados neurales. Este tipo de análisis, denominado "neutral", entiende que *sea lo que sea* un dolor de muelas es la causa de la conducta, que un nervio estimulado es la causa de la misma conducta y que la navaja de Occam sugiere que veamos "dolor de muelas" y "estimulación de tal o cual nervio" como dos nombres para lo mismo (Rorty 1982: 333-334). Por otro lado, los materialistas "eliminativos" — aquellos que niegan *in toto* la existencia de estados mentales — parecen tener cier-

ta ventaja respecto de los "reductivos" al no verse obligados a ofrecer arduos "análisis de significados" en relación a los términos en cuestión. Sin embargo, Rorty cree que así como los análisis neutrales del materialismo reductivo han sido incapaces de brindar los *criterios de identidad del significado* que justificarían tal reducción, los eliminativistas no han dado cuenta de los *criterios de identidad referencial* que legitimarían la eliminación de las sensaciones a partir de la identidad mente-cerebro.

En ausencia de tales criterios, Rorty entiende que ninguna de las dos alternativas ostenta una mayor plausibilidad. En consecuencia, propone abandonar ambas versiones, adoptando un "materialismo sin identidad". Sugiere asumir una actitud materialista que, sin compromisos metafísicos, admita que nada perderíamos — a nivel explicativo, descriptivo o predictivo — si habláramos un lenguaje que prescindiera de toda referencia a entidades mentales. Tal materialismo abandonaría toda cuestión relativa a la naturaleza de los estados mentales «no porque nadie tenga la menor idea de cómo resolver el problema, sino porque de él no depende nada» (Rorty 1979: 117; 1982: 326). Admitiría que no hay más que un problema lingüístico, pues informar incorregiblemente o no acerca de "sensaciones" o "procesos neurales" entraña determinadas prácticas sociales más que "propiedades intrínsecas de las entidades en cuestión". Por tanto, hablar de "sensaciones" o de "estados cerebrales" no es más que apelar a léxicos diversos para denotar la misma cosa.

Ahora bien, ¿qué cosa es la que se está refiriendo? ¿Algo mental o algo físico? Aquí Rorty reconoce que lo físico ha vencido la partida, pero ve en ello algo tan diminuto que no puede contar como una genuina "revolución intelectual". El triunfo sería palmario si abandonáramos la imagen que nos tiene cautivos, es decir, la presuposición *exclusivamente* filosófica de que somos poseedores de una Esencia de Vidrio, capaz de reflejar el modo en que el mundo es. Con la misma tenacidad, habría que evitar también el temor de los materialistas de que la ausencia de una explicación exhaustiva de nuestros procesos cerebrales ponga en peligro "la unidad de la ciencia": «El que la ciencia no llegue a imaginar cómo funciona el cerebro no será mayor peligro para la "unidad" de la ciencia que el que no llegara a explicar la mononucleosis, o la migración de las mariposas o los ciclos del mercado bursátil. Aunque resultara que las neuronas "se escapaban" [sic] —zarandeadas por fuerzas aún desconocidas para la ciencia—, no se reivindicaría a Descartes» (Rorty 1979: 120). Que no conozcamos el cerebro no significa que tengamos que rehabilitar las ideas cartesianas acerca de "lo mental" y "lo físico". Con estas categorías ontológicas Descartes no nombró ciertas entidades preexistentes; tan sólo agrupó un conjunto de ideas heterogéneas, proveniente de fuentes diversas, según convenía a sus propios intereses (Rorty 1979: 121).

2. Una versión pragmática del funcionalismo

En un artículo posterior, "Contemporary Philosophy of Mind", Rorty considera con aprobación una cuarta concepción: el "funcionalismo". Esta perspectiva surge, entre otros motivos, frente a la dificultad del materialismo del estado central para identificar las creencias — esto es, los estados mentales de larga duración — con estados neurales. Que la creencia de Pedro en X sea un determinado estado

cerebral implica que cualquiera que suscriba tal creencia tendrá el mismo estado cerebral. Pero como observó Hillary Putnam, un marciano o un robot también pueden tener tal creencia sin por ello tener una sistema nervioso central como el que poseemos los seres humanos. Por ello, siguiendo la analogía con la computadora, sugirió que nuestros estados mentales no son estados cerebrales —o si queremos, el “hardware” — sino más bien *estados funcionales* — es decir, el programa o “software” (Rorty 1982: 334). Aunque esto pareció un infeliz retroceso a las “disposiciones conductuales” del conductismo lógico, significó más bien un verdadero avance pues a la hora de adscribir creencias y dolores ya no se espera identificar las condiciones conductuales necesarias y suficientes que los hacen posibles. Es decir, el funcionalista no trata de definir todo tipo de estado mental exclusivamente en términos de estímulo-respuesta. En todo caso, afirmar que un estado dado de un organismo es una creencia ya no supone decir algo acerca de lo que tal organismo hará bajo ciertas condiciones, sino que, al igual que cuando una computadora ejecuta un determinado programa, se entiende que dicho organismo generara una respuesta X si obtiene una entrada Y, lo cual puede ser realizado por un sinnúmero de programas, cuya estructura funcional sea isomórfica. Por consiguiente, en el funcionalismo, cualquier cosa que digamos acerca de las personas tendrá un análogo en aquello que decimos acerca de las computadoras: si se sabe acerca de las personas todo lo que sabe el ingeniero o el programador ideal acerca de una computadora, se conoce *todo* lo que hay para conocer acerca de la persona. Mejor aún, «lo que conocería un equipo constituido por el fisiólogo ideal y el “psicólogo cognitivo” ideal... es *todo* lo que hay para conocer acerca de la gente, y, *a fortiori*, acerca de sus mentes» (Rorty 1982: 335).

De este modo, el resultado más interesante de las tres décadas de trabajo realizado por la tradición Ryle-Dennett es, según Rorty, esta actitud pragmática hacia las personas y las mentes, actitud que tan claramente se expresa en el “funcionalismo homuncular” de Dennett. Según este último, la estrategia básica de explicación psicológica consiste en postular dentro de la persona pequeños homúnculos que creen, desean, sienten, etc., para luego postular nuevos homúnculos dentro de los primeros, y así hasta descender a homúnculos más elementales y simples, tales que a los ojos de un fisiólogo puedan identificarse como cierto tipo de neuronas. De tal suerte, así como los misterios acerca de una computadora desaparecen cuando podemos descomponer su programa en un minucioso diagrama de flujo que ponga al descubierto sus mecanismos eléctricos más básicos, de la misma forma, todo el misterio que pueda entrañar nuestra condición de personas se desvanece en tanto podamos descomponer nuestra mente en sus componentes neurales más elementales.

Ahora bien, como en el caso del “materialismo sin identidad”, no hay que pensar que tal versión del funcionalismo es una respuesta nueva y esclarecida acerca de la naturaleza de lo mental. En todo caso, «[l]a fuerza del funcionalismo de Putnam y Dennett no es haber descubierto la naturaleza de los estados mentales sino decir que ellos no tienen una naturaleza —o, si Ud. quiere, decir que los estados mentales son aquellos estados funcionales que son investigados por los psicólogos, como opuestos a aquellos investigados por los fisiólogos. Los estados mentales simplemente son aquellos cuyas descripciones ocurren en un vocabula-

rio *dado* usado por los psicólogos, el único que contiene, por ejemplo, términos como "creencia" y "dolor". La pregunta acerca de si éste es el vocabulario *correcto* para describir estos estados es tan disparatada como la pregunta de si aquellos estados son *realmente* mentales, o más bien son estados físicos disfrazados» (Rorty 1982: 336). Es claro entonces que, en el marco del nominalismo adoptado por Rorty, las distinciones tradicionales que habitan el imaginario mentalista «no están escritas en la faz de la tierra. En todo caso, ellas son artefactos culturales, para ser juzgados por su utilidad en el logro de nuestros propósitos» (Rorty 1982: 336).

Libres entonces de la necesidad de formular una comprensión "filosófica" de la mente que dé cuenta de su verdadera naturaleza especular, dejadas atrás las malas preguntas filosóficas pergeñadas por la tradición cartesiana, consideraremos en la próxima sección la motivación última del empeño rortyano por disolver la filosofía de la mente.

3. Un fin moral para la disolución de "lo mental"

En la sección final del segundo capítulo de *FEN*, Rorty muestra que, al igual que la epistemología, la filosofía de la mente acoge un conjunto de pseudo-problemas originados en una serie de imágenes que mantienen cautiva a la filosofía desde el s. XVII. Presuposiciones tales como la "idea de 'idea'", la "Esencia de Vidrio", el "Espejo de la Naturaleza", entre otras, han ofrecido el marco en el que fue posible admitir enredos filosóficos tales como el problema del mundo exterior, el escepticismo sobre las otras mentes, etc.

A pesar de tales perplejidades, la filosofía se vio en la obligación de cultivar tales cuestiones pues de ellas parecía depender la suerte del sujeto humano, es decir, su privilegio cognoscitivo y su dignidad moral. Sin embargo, Rorty se afana por evidenciar que «aunque destruyamos los problemas de la conciencia y la razón, podría seguir intacto el de la personalidad, pues esta noción se basa en nuestras intuiciones morales, intuiciones que no es probable que sean simplemente resultado de los desviados intentos griegos o del siglo XVIII por construir modelos del conocer o de la mente» (1979: 122). Por consiguiente, la dignidad de nuestra especie humana no es, en opinión de Rorty, un valor que deba fundarse en los "criterios objetivos" que cierta disciplina por su carácter de "Primera" pueda proporcionar. Hacia el final de *FEN* —y también en su obra posterior—, Rorty se esfuerza por persuadirnos de que nuestras intuiciones morales no deben apoyarse en «el autoengaño de pensar que poseemos una naturaleza profunda, oculta, metafísicamente significativa que nos hace "irreductiblemente" diferentes de los tinteros o de los átomos» (Rorty 1979: 337). En todo caso, hay que reconocer que son el fruto de una larga y edificante conversación en la que se han ido configurando aquellas ideas de las que hoy más se enorgullece nuestro "nosotros", a saber, la "libertad", la "igualdad", la "democracia", los "derechos humanos", etc.

Si en *FEN* se nos muestra que nada pierde nuestra identidad moral al abandonar los pseudo-problemas originados en las metáforas oculares del cartesianismo, en "Contemporary Philosophy of Mind" Rorty avanza unos pasos más en relación a las ventajas de adoptar una concepción nominalista de lo mental, a la luz de la cual "la mente" no es más que un concepto vago y confuso. Frente a ta-

les nociones, uno puede desecharlas a fin de aprovechar otras más útiles y funcionales o bien puede encontrar en tal vaguedad un signo de algo profundo e inefable que el lenguaje es incapaz de articular. Sirva como ejemplo el término "Dios" del discurso teológico cristiano: en él se solapan diversas imágenes, a veces contradictorias, como la del Juez Incorruptible o la del Padre Misericordioso, lo cual produce una imagen borrosa y misteriosa difícil de definir. Según Rorty, el término "mente" tiene con el anterior cierto parecido de familia: "Quiero sugerir que el concepto de mente es algo borroso con lo que los intelectuales occidentales se obsesionaron cuando finalmente abandonaron esa cosa confusa que fue el concepto de Dios de los teólogos. La inefabilidad de lo mental sirve a la misma función cultural que la inefabilidad de lo divino — sugiere vagamente que la ciencia no tiene la última palabra" (Rorty 1982: 344). Es decir, al sustituir lo divino con lo mental, los filósofos anteriores a la tradición Ryle-Dennett cedieron al temor que les provocaba el discurso científico o el materialismo vulgar. A fin de desdivinizar al hombre sin trivializar nuestra autoimagen, procuraron superar las narraciones de los teólogos y metafísicos, pero para ello persistieron en entender lo mental como un tópico relevante para la reflexión filosófica.

En relación a esto, Rorty reconoce que los léxicos de la ciencia son insuficientes a la hora de proveer aquellas autoimágenes que la especie humana necesita, pero eso no obliga a admitir en el hombre cierta "región ontológica" inefable y misteriosa a la que la ciencia no pueda acceder. En todo caso, esto pone de manifiesto que "necesitamos muchas descripciones diferentes de nosotros mismos — algunas para ciertos propósitos y otras para otros, algunas para predecir y controlarnos a nosotros mismos y otras para decidir qué hacer, qué significado tendrán nuestras vidas" (Rorty 1982: 345).

En resumen, el pragmatismo nominalista esgrimido por Rorty reivindica al mismo tiempo (1) la compatibilidad entre nuestra dignidad humana y la ubicuidad de la explicación científica, en tanto no hay nada que la ciencia no pueda descubrir en relación a los sujetos humanos; y (2) la imperiosa necesidad de vocabularios que —allende los discursos útiles para la predicción y el control— puedan proporcionar una autoimagen valiosa para nuestra especie. En relación a esto, es preciso sustituir nuestra dependencia respecto de los relatos teológicos y filosóficos que configuraron el sentido común occidental por una renovada confianza en el "poder poético" de nuestra especie, puesto que somos la única capaz de transformarse a sí misma por la modificación de su propia conducta lingüística (Rorty 1982: 346).

* * *

Lo dicho hasta aquí nos anima a formular las siguientes conclusiones:

1) Respecto de la estrategia argumentativa adoptada por Rorty, es claro que no se propone disolver determinadas concepciones porque resulten erróneas. Si bien reconoce en todas ellas ciertas intuiciones válidas, considera que las paradojas que albergan son el resultado de haber aceptado un determinado juego lingüístico específicamente filosófico, creado para expresar los propósitos de los filósofos modernos, pero irrelevante —desde entonces— en cualquier otra esfera o actividad humana.

2) Que Rorty admita ciertas versiones del materialismo o del funcionalismo no supone que las considere verdaderas respecto de la naturaleza de lo mental. En todo caso, prefiere tales perspectivas porque permiten abandonar los compromisos ontológicos, epistémicos y semánticos vinculados al problema mente-cuerpo. La redescubierta rortyana de tales concepciones expresa una actitud pragmática respecto de las personas y sus mentes: tanto las descripciones en lenguaje psicológico como las puramente fisicalistas son igualmente útiles aunque para distintos propósitos.

3) El abandono de los problemas mentalistas tiene una motivación eminentemente práctica. Como ocurriera con la noción de "Dios" de los medievales, nuestro concepto moderno de "lo mental" no sólo es contingente, y por ello, prescindible, sino que resulta necesariamente eliminable en vista de la autoimagen "poética" que Rorty considera conveniente promover. Si se desea fundamentar sólidamente la dignidad personal de los seres humanos ya no es preciso recurrir a la noción confusa de "mente"; basta con que nuestra especie apele a su capacidad de autotransformación por la modificación de su conducta lingüística.

En resumen, creemos que la actitud rortyana respecto del mentalismo contemporáneo —entre otros problemas filosóficos tradicionales— puede resumirse en las siguientes palabras de Dewey: «el progreso intelectual normalmente tiene lugar mediante el puro y simple abandono de preguntas y de la alternativa dual que presuponen; un abandono que es fruto de su decreciente vitalidad y de un cambio en los intereses más urgentes. No resolvemos esas preguntas: pasamos sobre ellas. Los viejos interrogantes se resuelven desapareciendo, evaporándose, mientras ocupan su lugar otros nuevos que corresponden a los empeños y preferencias instaurados por el cambio de actitud» (1909: 60).

Referencias bibliográficas:

- Dewey, J. (1909) "La influencia del darwinismo en la filosofía" en *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000).
- Rorty, R. (1979) *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1995).
- Rorty, R. (1982) "Contemporary Philosophy of Mind" en *Synthese*, 53, No. 2, November 1982.

Notas

1 La realización de este trabajo ha sido posible gracias a una beca de doctorado de la Secretaría de Ciencia y Tecnología (UNC).