

Categorías y metáforas en el problema de la mente

[Publicado como "Categorías y metáforas en el problema de la mente", en J.L. Pinillos, Ed., *Modelos de la mente*, U. Complutense, Madrid 1990, pp. 13-23.]

Uno de los más recientes programas para introducir en el marco general del conocimiento científico las cuestiones relativas a lo mental es él que ha recibido el nombre de "Biología del conocimiento". Un título prometedor y de sólida apariencia que, sin embargo, tal vez sugiera más de lo que efectivamente cabe esperar de una disciplina de este tipo.

La Biología y la Psicología han detenido, a lo largo de la historia, unas relaciones muy variadas. En Aristóteles había una indudable cercanía que se perdió en el pensamiento medieval y continuó perdida en el cartesianismo. La "derrota" del dualismo ha establecido la posibilidad de que cuerpos y mentes vuelvan a ser más cercanos, cuando no a identificarse. De hecho, escoger la Biología (en lugar de otros modelos posibles) para adentrarse en la *Terra nondum cognita* de la mente tiene muchas ventajas (la Biología ha establecido alguna clase de puente entre ciencias naturales y "ciencias del espíritu", ha mostrado un enorme vigor con la genética y parece haber roto, al menos de algún modo, la barrera vida-materia), aunque comporta también un riesgo: olvidar las dificultades de principio que hay para identificar, e incluso relacionar, la mente con el cerebro. Si ello fuera así, la biología del conocimiento sería el nombre de una metáfora, tal vez indispensable, pero peligrosa si se ignora su verdadera condición.

Como ha escrito Rorty, "son imágenes más que proposiciones y metáforas más que afirmaciones lo que determina la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas"(1). Por lo demás, no sería ésta la primera vez que una pura metáfora haya sido utilizada para penetrar en un terreno desconocido a partir de un sistema categorial o conceptual que si se domina, aunque, lógicamente, en otros ámbitos. La historia del pensamiento

está llena de estos pasajes metafóricos que, una vez han cumplido su misión -y si el éxito acompaña- son abandonados para lucrarse con la eficacia de nuevos conceptos (2).

No puede haber duda, por tanto, de la utilidad y la ambición del uso de metáforas con fines cognoscitivos. Cumplen una función orientadora y sistematizadora; pueden ser útiles, imprescindibles incluso cuando sean inevitables. Pero la utilidad se presta, a veces, a ser el disfraz de la pereza y la ignorancia; porque si resulta clara la pertinencia de ciertas metáforas, no menos claro debiera resultar la clase de riesgos que su abuso conlleva, la alta probabilidad de que la metáfora inspiradora se convierta en una caudalosa fuente de confusiones.

La utilidad cognoscitiva de una metáfora se evalúa, consecuentemente, midiendo la diferencia entre sus aportaciones y sus implicaciones, o lo que es lo mismo, por nuestra capacidad de usarla siendo conscientes de ella y sin dejarnos seducir por sus implícitos encantos. Como escribió el profesor Colin Murray Turbayne, "Revelar una confusión categorial, refutar un mito, o "desenmascarar" una oculta metáfora no es simplemente reubicar los elementos; es mostrar que estas fusiones a veces valiosas son, en realidad confusiones" (3).

En esta ponencia se van a proponer, todo lo someramente que el momento requiere, tres afirmaciones en relación con los anclajes metafóricos del materialismo:

- En primer lugar, que el materialismo (en cualquiera de sus variantes argumentativas) tiende a ocultar su base intuitiva, y que, en esa base, juega un importante papel una cierta lectura del cartesianismo que olvida el carácter metafórico y provisional de las "soluciones" cartesianas sin examinar los problemas que Descartes pretendía afrontar.
- En segundo término que, las inconscientes metáforas -junto a la noción racionalista de sustancia- que se imbricaron en el dualismo acabaron por esterilizar la original meditación cartesiana. Hay que insistir, por tanto, en que muchas "superaciones" del dualismo son simples críticas de elementos no esenciales que ni siquiera rozan la cuestión de fondo.

- Por último, un pronóstico apoyado en convicciones que sería menester explicar más extensamente: solo será posible llegar a una concepción "transmaterialista" (por así decir) de lo mental en tanto se superen las metáforas del materialismo, en la medida en que se logre un abordaje no metafórico (o metafórico de otro modo) de la naturaleza de lo mental.

1. Cartesianismo y Materialismo.

Analizar la relación del cartesianismo y materialismo supone hacer una especie de psicoanálisis de nuestra conciencia ontológica en el que aflorarán muchos y variados elementos. En efecto, hay que partir de que tanto en el espiritualismo cartesiano como en el materialismo postcartesiano, se han cristalizado aportaciones que responden a intuiciones muy comunes y primarias (en ocasiones, también muy confusas). Sin embargo, la consideración de esos factores, con ciertas dosis de "historicismo", suele conducir a diagnósticos muy parciales por más que puedan resultar brillantes y provocadores (4). Es necesario, por tanto, proceder con cautela para reconstruir, a grandes rasgos, la trayectoria que concluyó en el materialismo postcartesiano desde la inicial meditación del propio Descartes.

Veamos, pues, los momentos decisivos de una metamorfosis que transformó un pensamiento francamente espiritualista en un impreciso "paralelismo", en un primer momento (5), y en múltiples filosofías explícitamente materialistas poco después:

1. Descartes estaba buscando una alternativa al Hilemorfismo que había sido desbaratado por el empuje de la nueva concepción física (Galileo y el propio Descartes están haciendo "Nuova Scienza", "Philosophía Naturalis", no son filósofos de orientación Epistemológica). El filósofo racionalista ha de recurrir para ello a una nueva noción de sustancia.

2. En su meditación, nuestro pensador utiliza una idea de nete que le rinde dos servicios: proporcionarle un "refugio de la certeza", por un lado, y, por otro, cumplir la función de "aparato discriminativo" que sirva, por ejemplo, para explicar la escisión entre cualidades primarias y secundarias o la distancia entre representaciones y cosas.

3. En el propio Descartes, la noción de sustancia ("per se concipitur") obliga a transformar una escisión puramente epistemológica en una escisión ontológica: una distinción entre clases de hechos distinguibles por como se conocen se transforma en una distinción de sustancias que coloca al espíritu y la materia en universos absolutamente ajenos. En el propio Descartes, que como dice Spicker fué muy poco cartesiano (6) esta es una consecuencia no deseada que se acoge de manera provisional a la vista de los problemas que resuelve sin analizar sistemáticamente los que podía plantear (7). En mi opinión, Descartes usa esta noción de un modo similar al de la idea de "muchos universos" o "universos en bifurcación" que plantean ciertos físicos para interpretar la mecánica cuántica: no importa tanto que pueda pensarse que es estrambótica como que es la más simple en resolver lo que los hechos experienciales plantean (8).

Este es, justamente el momento en que, ya independientemente de la obra cartesiana, se comienzan a dar los pasos decisivos. Dado el desigual "status" de las dos sustancias y la inaccesibilidad de lo mental, resulta inevitable que la mente pase a ser un "concepto" mientras que la materia se considera simplemente el "nombre" de las cosas. Por esta vía, el alma sustancial se convierte en fantasmal, en pura conciencia.

4. La eficacia de la ciencia (segura de sus métodos y sus opciones) no alcanza a proporcionar ninguna clase de avance en el conocimiento de la "sustancia pensante". La mente, subjetiva y privada, sigue siendo inaccesible (es "inextensa") a los efectos del conocimiento científico. El propio Kant llegará a "desustancializar" la mente porque, siguiendo el argumento de Hume, "no hay nada fijo en la intuición" que sirva para dar algún soporte a la noción de sustancia espiritual).

5. Implícitamente, se produce una asimilación de la idea de conciencia a la idea de cuerpo (en el que aquella "habita") que es favorecida por la distinción agnoseológica de sujeto y objeto. La metáfora del "escenario interior" se adopta para que, junto a su hermana gemela la metáfora de "mundo externo", pueda evitarse la alternativa metafísica que, o bien coloca a la naturaleza en el interior del sujeto (como hicieron

Leibniz y Berkeley, o bien coloca al sujeto como una pura máquina en la naturaleza (como pretenderán los materialistas).

6. La función de la mente (ya en el "interior") en el conocimiento es entendida en analogía con la función de los ojos en la visión. La mente es una especie de "aparato" (algo más que un espejo, puesto que no solo refleja sino que discrimina y razona) de naturaleza óptica.

7. la mente se sitúa en la cabeza que es el lugar a donde conducen los órganos de todos los sentidos. Una vez que se aclare el papel controlador del cerebro, estará claro que mente y cerebro han de ser la misma cosa.

De este modo, la lógica de las dos sustancias, con la eficaz ayuda de metáforas paraópticas, colocó a la mente en un callejón sin salida.

En realidad, el materialismo tan solo buscaba corroborar de este modo la fuerza de su intuición básica, tan poderosa en lo que se llamó "Filosofía corpuscular": no hay otra sustancia o modo de ser que una materia, geométrica y abstracta en un primer momento, energética y evolutiva más adelante.

2. Materialismo: Metáforas y problemas.

El Cartesiano conduce al materialismo si y sólo si, se admite la interpretación literal de una metáfora.

Entre las múltiples caracterizaciones posibles del materialismo la de Bradley acentuó el factor que está a la base de esa posible utilización de la metáfora: para el idealista británico, en efecto, el materialismo surge y se desarrolla irreflexivamente a partir de la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias (9). Esta distinción está presente, por supuesto, desde el primer paso en la meditación cartesiana. Pero lo que en Descartes es circunspección reflexiva se olvida en sus seguidores ilustrados. Así, la distinción entre mundo interior y mundo externo se va estableciendo no como una interpretación sino como la más simple descripción posible de las cosas.

Es evidente que la separación de mundos exige la creación de un intermediario, de una

cierta entidad que coloque en uno lo que se necesite del otro: es la función que cumplen conceptos como el de "idea", "representación", "imagen" o "reflejo". Estas modestas entidades epistemológicas se van a ver envueltas en una enorme peripecia ontológica que, en su forma madura, acaba, como es lógico, incluyendo a las tales en el mundo material previa la cerebralización de su función. Entonces el cerebro contiene una "copia" del mundo o, incluso puede decirse, consiste propiamente en esa tal copia.

Ahora bien, es evidente que esta solución es estricta y exclusivamente de carácter metafórico: es la idea de nuestra mente como "aparato perceptor". La tal idea, que procede inequívocamente de la vida práctica, no resuelve ningún problema pero aparenta muy bien haberlo hecho. En el orden práctico, puesto que puedo comparar la copia con el original la idea de copia tiene perfecto sentido, pero ¿qué copia mi visión del mundo? ¿Qué hay más allá de lo que estimamos que hay?

La tarea de los materialistas ha consistido en disimular, por todos los medios, la existencia de esta pobrísima metáfora: la tarea de quienes piensen que el materialismo es una concepción insuficiente y restrictiva ha de consistir, por tanto, en iluminarla.

La idea de que la mente es un "aparato perceptivo" se ha consolidado casi exclusivamente, en función de su utilidad epistemológica: al funcionar como condición del saber (no se puede conocer sin el adecuado instrumento) ha sido tan exaltada como el propio afán de progreso; por sí misma, ha servido, además, como garante de dos notas de calidad en toda clase de explicación:

La objetividad (lo que es por sí, con independencia de lo que el aparato alcance) que da valor al saber teórico y la subjetividad (lo que se sabe inmediatamente y con certeza por oposición a lo conjetural) que se estima como una base firme en toda concepción constructivista del conocimiento. Esta evidente utilidad de la metáfora del aparato ha hecho posible el olvido de su debilidad fundamental: la incompatibilidad lógica entre los dos "conceptos" que la sustentan, entre las dos "intuiciones" en que se apoya. En efecto, no pueden coexistir la noción de "mundo externo" y la noción de "mente receptora", salvo que hablemos de ellas desde algún lugar a la vez extramental y

extramundano. Para, de nuevo, ocultar esta debilidad el materialista irá acumulando "evidencias" de otra índole (como, por ejemplo, la idea de "complejidad" que tantos servicios presta en situaciones lógicamente comprometidas).

De todo ello se deriva el sorprendente "angelismo", y la ingenuidad, de la mayoría de los modelos materialistas; en el fondo se pide al cerebro muy poco: bastará con que cumpla una serie de funciones "teóricas" muy elementales (ser, por ejemplo, un elemento "material", o cumplir ciertas reglas más o menos vagamente "computacionales", o prestarse a ser el asiento de algún salto cualitativo de alguna "fulguración" etc.). La filosofía materialista es, por tanto, "cajanegrista" como consecuencia de su apriorismo y ha de ser, forzosamente, formulada en un lenguaje pretendidamente descriptivo que, en realidad, no nos enseña nada acerca del mundo puesto que se limita a "pasar a limpio" las borrosas intuiciones de la inteligencia práctica, del sentido común encapsulado en un lenguaje que huye como de la peste, y además hace bien, de los problemas teóricos y de las cuestiones metafísicas.

Vamos a examinar tres paradojas, en las que incurre la pretensión monista del materialismo, para ver que papel juega en su resolución el componente metafórico del que venimos hablando.

a. La Paradoja descriptiva.

El materialismo se ve en la necesidad de proclamar que diferentes descripciones -de lo mental y de lo físico- responden, en realidad, a una misma cosa. Es clásica la objeción que Eccles ha llamado "problema de Sherrington" (10) como la que ve en este proceder una violación de la llamada "Ley de Leibniz" (11). No nos detendremos en ellas; basta señalar que, para los materialistas que las toman en cuenta (no todos lo hacen, por supuesto) la superación de estas dificultades descansa, en el fondo, en la distinción entre "nombre" y "cosa", esto es, en la suposición de que dado que existe una "mente interior" desde la que se conoce un "mundo exterior" entonces no hay problema en admitir que descripciones distintas (subjetivas, esto es en la mente) correspondan a

una única realidad (objetiva, esto es en el mundo externo).

b. La Paradoja Gnoseológica.

Cualquier clase de descripción de las funciones mentales humanas incluye actividades que, por abreviar, podemos llamar racionales. Los materialistas, apoyados aquí en una superoptimista estimación de los progresos futuros de la inteligencia artificial, suponen que no hay ninguna clase de "comprensión" o de "pensamiento" que no pueda ser realizado por una máquina. Así pues, si las máquinas piensan con mayor razón lo harán los cerebros que, además, han sido fabricados precisamente para eso por la evolución (poderoso caballero cuyo crédito jamás se agota). Además y por si fuera poco, el test de Turing y el problema de las otras mentes autorizan al materialista a una concepción puramente behaviorista y sintáctica de las funciones mentales. Sin embargo, caba insistir en que manejar símbolos es algo muy diferente a poseer información intencionalmente o con contenido semántico, como de modo insistente y brillante ha Argüido Searle (12).

Sea de ello lo que fuere, lo que nos importa es señalar que la identificación de mentes y máquinas es tributaria de la metáfora principal: de la distinción entre una mente interior y un mundo externo.

c. La Paradoja Metafísica.

El materialismo profesa una identificación extremadamente problemática entre dos relaciones establecidas a partir de entidades de muy distinto porte, a saber: confunde la relación organismo-mundo con la existente entre mente y realidad (y también, en otro contexto, entre sujeto y objeto). De este modo, se puede llegar incluso a confundir el problema con la solución, a considerar que puesto que hay dificultades con la

relación entre cerebro y conciencia esta misma relación las soluciona. Ello puede hacerse así porque se estima que el cerebro contiene una "copia" del mundo; una vez más porque se asume como válida la metáfora de lo interior y lo externo. Como muy acertadamente comentó Schrösinger, haciendo buen uso de una bellísima y apropiada metáfora, es imposible elaborar "a fairly understable outlook of the world picture, from it, so that mind has no place in it. The attempt to press into it, after all, necesarily produces some absurdities" (13).

Hay pues tres "sub-metáforas" en las que el materialismo se apoya incosciente o deliberadamente: la analogía lingüística (la distinción entre nombre y cosa), la hipótesis mecánica (conocer es operar) y la metáfora visual-óptica (el cerebro contiene una copia del mundo). Por lo demás, el libertinaje metafórico no se reduce a estos apoyos sino que se lucra de numerosos otros que el lenguaje común le presta sin dificultad (14) para hacerlo todo más llevadero. Así, vemos al cerebro "recibir mensajes", "archivar recuerdos", "deducir", "tomar decisiones", "considerar pros y contras" y un largo etc.; es curioso señalar que en estas actividades el cerebro recibe de la mente una cierta contrapartida de los préstamos que áquel le ha hecho a ésta.

Como ya dijo, tiempo ha, Schopenhauer (un conocido pesimista) el materialismo es la filosofía del sujeto que se olvida de tenerse en cuenta: una disculpable exageración, cabría decir, del "De nobis ipsis silemus" (15).

CONCLUSION:

Decía Whitehead que la función de la filosofía era la crítica de las cosmologías, porque se podría ser provinciano tanto en el tiempo como en el espacio. (16). El materialismo es una cosmología y una metafísica de retórica particularmente sutil por cuanto se presenta amparado en la economía del pensar y en la pura descripción. Sin embargo, es importante considerar lo que contine de racionalismo antropomórfico y de atropomorfismo corporalista: es un retrato, a grandes rasgos, de nuestro yo práctico. Contra esta especie de simplificación ontológica es inexcusable una rebelión crítica;

como ha dicho Prigogine, es necesario protestar contra una ciencia que solo sepa explicar por reducción a la insignificancia (17). Pese a las alegaciones en contrario, el materialismo es una filosofía intuitiva, de "sentido común" que se inspira en la experiencia de nuestro trato habitual con las cosas. Como ha escrito B.D'Espagnat, sucede, sin embargo, que "la física muestra que las únicas filosofías realistas aceptables son las del realismo lejano; es decir concepciones en las que la realidad es independiente, escapa a nuestras categorías de uso común y a nuestros conceptos habituales" (18).

¿Cómo se puede prescindir del materialismo, superarlo?

En mi opinión, tan solo cuando acertamos a librarnos efectivamente de sus metáforas nutricias. Para lograrlo, tal vez sea conveniente apartar la noción de mente de los menesteres epistemológicos en que habitualmente se ve ocupada, renunciando a la contraposición habitual de objeto ignoto y sujeto fantasmal; ver a la mente, en suma, de un modo no cartesiano, no categórico. ¿En virtud de que es necesario categorizar?

¿Por qué una contraposición entre sustancias ajenas?

Todas estas exigencias pueden ser vistas como una de las limitaciones del tipo de filosofía que culminó en Kant, de un intento, más bien ingenuo y prematuro, de swometer el mundo a nuestra lógica que a su vez es la consecuencia de una opción por la certeza frente a una opción por la contemplación o la sabiduría (o la edificación, o como quiera se llame a la conversación filosófica). El verbalismo y el logicismo de muchas filosofías del siglo (vivimos "en la civilización más inundada de palabras en la historia" como escribió H.H. Price (19)), no ha contribuído, precisamente, a alterar el rumbo marcado por la inercia del pasado.

En su lugar, deberíamos considerar a la mente como una entidad plenamente natural y soportar con elegancia el incómodo problema que sin duda nos plantea la peculiarísima implicación de mentes y cerebros. Ello significaría que el "mind-body problem" dejase de plantearse en puros términos categoriales: está muy extendida la confusión que supone que una vez "disueltos" los conflictos categoriales del dualismo no subsiste

problema alguno. (20).

Sin embargo, la eliminación de barreras conceptuales es solo una cuestión de administración intelectual sin mayor eficacia cognoscitiva. A mi dodo de ver, es justamente esta apreciación la que permite comprender la afirmación bergsoniana de que el problema mente-cuerpo había sido poco estudiado, pese a ser, como dijera W. James "el problema fundamental de los problemas fundamentales".

Sólo hay que categorizar si se sostiene una visión cerrada de la realidad que, obviamente, no es perentorio profesar. Si, por el contrario, tratamos de recuperar el impulso que nos llevó a pensar, podremos preguntarnos por la sustancia (esto es, desde Aristóteles, lo que se llama metafísica) sin necesidad de proclamar definiciones geométricas. En último término es lo real y no nuestros viejos conceptos lo que no asombra, lo que hemos de afrontar como buenos "empiristas" si queremos estar en condiciones de hacer nuevas y buenas preguntas. Pero solo sabremos hacerlas si superamos la metáfora fundamental, áquella que, con desprecio del tiempo y la infinitud, nos obliga a habitar en un espacio ordenado a nuestra imagen y semejanza.

NOTAS

(1) Richard Rorty, "La Filosofía y el espejo de la naturaleza", Ed. Cátedra, Madrid 1.983, pag. 20.

(2) Sobre el uso de metáforas en ciencias cognitivas e Inteligencia artificial, veáse: Robert G. Weyant, "Artificial Intelligence: What if anything, can machines teach us about human Psychology?" (en H.J. Stam et alia, Eds: "The Psychological Theory, Metapsychological perspectives", Hemisphere P.C., Washington 1.987, pag. 281 y ss.). Ver, igualmente: Margaret A. Boden, "La metáfora computacional en Psicología", en N. Bolton, Ed. "Problemas filosóficos en Psicología", Ed. Alhambra, Madrid 1.982, p. 139-157).

(3) Colin Murray Turbayne, "El mito de la Metáfora", Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1974, pag. 17.

(4) Véase lo que, por ejemplo, escribió Gilbert Ryle, "Lo que hizo Descartes fue reformular en el nuevo idioma de Galileo las doctrinas teológicas que prevalecían en su época. La privacidad teológica de la conciencia se transformó en privacidad filosófica, el mito de la predestinación reapareció como el mito del determinismo"

("El concepto de lo mental", Ed. Paidós, Buenos Aires, 196/ pag.25)

(5) Edwin Arthur Burtt ha señalado que, ya en Newton, había una versión popular y simplificada del cartesianismo, muy influida por las posiciones de Hobbes y More. (Vid. "Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna", Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1960, pag.256 y ss.)

(6) S.F. Spicker, Ed. "The Philosophy of the body: rejection of Cartesian dualism", Quadrangle Books, Chicago 1970, pag.9.

(7) Así está claro en la correspondencia con Isabel de Bohemia.

(8) Véanse, por ejemplo, las explicaciones de David Deutsch en el libro de P.C.W. Davies y J.R. Brown, "The Ghost in the atom. A discussion of the mysteries of Quantum Physics", Cambridge University Press, London 1986.

(9) F.H. Bradley, "Apariencia y realidad", Universidad de Santiago de Chile, Santiago 1961, pag.9.

(10) Sir John C. Eccles, "Facing Reality. Philosophical Adventures by a Brain Scientist", Springer, N.York 1970, pag.159 y ss.

(11) De este tema se han ocupado, al menos, Popper, Thomson, Kripke, Polten, H.D. Lewis, Rorty, Smart, Fodor y Quinon, con diversas opiniones, que no es el caso de referir, sobre si se viola o no la llamada ley de Leibniz.

(12) La más reciente, que se nos alcance, en "Is the Brain's Mind a Computer program?" (Scientific American, Enero de 1990, pag. 20 y ss.), en respuesta a un artículo de Paul M. Churchland y Patricia Smith Churchland (pag.26 y ss. de la misma revista) que mantiene la tesis contraria.

(13) Erwin Schrödinger, "Mind and Matter", Cambridge University Press, Londres 1969, pag.148.

(14) Veáanse los ejemplos citados por George Lakoff y Mark Johnson en su "Metáforas de la vida cotidiana", Ed. Cátedra, Madrid 1986, pag.56 y ss.

(15) Para un exámen más amplio de las paradojas mencionadas, vid.: J.L.González Quiros, "Mente y cerebro en el pensamiento contemporáneo". Ed. de la Universidad Complutense, Madrid 1988, pag.59-84.

(16) Alfred North Whitehead, "La science et le monde moderne", Ed. Payot, Paris 1930, pag.8.

(17) Ilya Prigogine, "¿Tan sólo una ilusión?", Ed. Tusquets, Barcelona 1982, pag.68.

(18) Bernard D'Espagnat, "En busca de lo real. La visión de un físico", Alianza Editorial, Madrid 1982, pag.210.

(19) H.H. Price, "Pensamiento y experiencia", Fondo de Cultura Económica, Mexico 1975, pag.256-257.

(20) Por ejemplo, Alfred J. Ayer escribe: "Una vez librados del error de Descartes, que consideraba la mente como una sustancia inmaterial, no creo que el descubrimiento de conexiones causales entre lo que habíamos decidido describir respectivamente como acontecimientos mentales y físicos implique algo que deba dejarnos perplejos". En P.Lastett, Ed. "Las bases físicas de la mente", Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1957, pag.97.