

**NATURALISMO BIOLÓGICO, UNA SOLUCIÓN ALTERNATIVA AL PROBLEMA
MENTE-CUERPO**

JOHNNATAN JAIR CIFUENTES CASTILLO

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2012

**NATURALISMO BIOLÓGICO, UNA SOLUCIÓN ALTERNATIVA AL PROBLEMA
MENTE-CUERPO**

JOHNNATAN JAIR CIFUENTES CASTILLO

Proyecto de grado para optar al título de filósofo

Director:

JORGE FRANCISCO MALDONADO

Ph.D Filosofía

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2012

RESUMEN

TÍTULO: NATURALISMO BIOLÓGICO, UNA SOLUCIÓN ALTERNATIVA AL PROBLEMA MENTE CUERPO.*

AUTOR: Johnnatan Jair Cifuentes Castillo.**

PALABRAS CLAVE: mente, naturalismo biológico, inteligencia artificial, dualismo, cognitivismo.

El presente texto tiene como fin hacer una exposición que se divide en dos fases: la primera refiere a una problemática bastante antigua conocida como el problema mente-cuerpo y algunas soluciones que se han sugerido y que abarcan tanto el dualismo cartesiano, como la inteligencia artificial, la teoría materialista que más acogida ha tenido en nuestro tiempo. La segunda fase trata del naturalismo biológico y la disolución esta teoría hace del problema mente-cuerpo. Estas fases serán expuestas en tres capítulos: en el primer capítulo se hablará del surgimiento del problema a través del famoso dualismo sustancial, algunos problemas que están estrechamente ligados al problema mente-cuerpo porque tienen su origen en la teoría dualista cartesiana y, finalmente, algunas soluciones, tanto de corrientes de la época moderna, como de las materialistas que son propias de la época contemporánea.

El segundo capítulo estará dedicado en su totalidad a la Inteligencia artificial y se dará a conocer algunas críticas fuertes que se han mantenido frente a sus postulados en materia de lo mental.

En el último capítulo se hará la exposición ya mencionada sobre el naturalismo biológico y se tratará de justificar por qué es una teoría racional que nos brinda nuevas esperanzas y que puede afectar incluso el ámbito de las ciencias médicas.

* Proyecto de grado

** Universidad Industrial de Santander. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía.
Director Jorge Francisco Maldonado

ABSTRACT

TITLE: BIOLOGICAL NATURALISM, AN ALTERNATIVE SOLUTION TO THE MIND-BODY PROBLEM.*

AUTHOR: Johnnatan Jair Cifuentes Castillo.**

KEY WORDS: mind, biological naturalism, artificial intelligence, dualism, cognitivism.

This text aims to make a presentation that is divided into two phases: the first refers to a rather old problem known as the mind-body problem and some solutions have been suggested, encompassing both Cartesian dualism, such as artificial intelligence the materialistic theory has been more welcome in our time. The second stage is the biological naturalism and dissolving this theory makes the mind-body problem. These phases will be displayed in three chapters: the first chapter will discuss the emergence of the famous problem through substantial dualism, some problems are closely linked to the mind-body problem because they have their origin in the Cartesian dualist theory, and finally, some solutions, both streams of modern times, as the materials.

The second chapter is devoted entirely to artificial intelligence and will be released some criticisms that have remained strong against its principles.

In the last chapter will be mentioned on exposure and biological naturalism and seek to justify why it is a rational theory that gives us new hope and can affect even the field of medical sciences.

* Draft grade

** Industrial University of Santander. Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director Jorge Francisco Maldonado

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	8
1. SURGIMIENTO DEL PROBLEMA MENTE-CUERPO	11
1.1. LA VISIÓN CARTESIANA DE LA MENTE	11
1.2. EL PROBLEMA MENTE-CUERPO Y ALGUNOS PROBLEMAS MÁS	18
1.3. ALGUNAS SOLUCIONES PROPUESTAS AL PROBLEMA MENTE-CUERPO Y UNA VARIACIÓN DEL DUALISMO	25
1.4. MATERIALISMO: VISIONES ALTERNAS	29
2. INTELIGENCIA ARTIFICIAL	37
2.1. ALGUNOS FUNDAMENTOS Y ENFOQUES DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL	37
2.2. INTELIGENCIA ARTIFICIAL FUERTE (IAF)	45
2.3. INTELIGENCIA ARTIFICIAL FUERTE Y COGNITIVISMO	53
3. NATURALISMO BIOLÓGICO	60
BIBLIOGRAFÍA	69

INTRODUCCIÓN

Desde la filosofía a la ciencia como hoy la concebimos, desde cada una de las disciplinas particulares que conforman nuestro conocimiento y formas de ver el mundo, se ha podido generar aportes que contribuyen a la respuesta indefinida que requiere el preguntarnos por quiénes somos. Desde la ética hasta la epistemología, desde las matemáticas a la biología, podemos ver cómo sus investigaciones y teorías nos ayudan a entender qué somos en cuanto seres humanos; cómo nos comportamos, qué esperamos, a qué tememos miedo y otra gran cantidad de asuntos inquietantes más referentes a nosotros mismos. El tema de la mente, sin lugar a dudas, está dentro de los tópicos que causan más asombro en nosotros y dentro de los que generan mayor curiosidad, puesto que parte de nuestra esencia se halla en tal entidad; somos seres con creencias, con deseos, deliberamos, hacemos operaciones de varios tipos, imaginamos, somos conscientes de una realidad exterior a nosotros de la que recibimos estímulos y a los que respondemos, pero lo más maravilloso es que somos conscientes de la existencia de otras mentes.

Esta entidad (la mente) ha sido calificada como uno de los rasgos humanos que entraña quizá más misterios que cualquier otro, sin embargo, este supuesto ha generado una serie de problemas, pues limita la investigación en torno a su funcionamiento y su naturaleza. Muchos filósofos han intentado resolver los problemas suscitados por esta concepción, algunos han sido partidarios del dualismo, otros del materialismo, pero han caído en contradicciones, ya que tales posturas han llegado a negar rasgos y capacidades mentales de los que constantemente somos conscientes y que, consiguientemente, experimentamos. Ahora, las supuestas imposibilidades referidas a la comprensión de la mente, generadas por las concepciones anteriormente mencionadas, han tenido de

alguna manera influencia a la hora de pensar en soluciones a problemas pertenecientes a la neurobiología, pues algunos científicos se resignan a encontrar soluciones a fenómenos patológicos cerebrales que involucran el análisis de estados mentales. Es por todo lo anterior que se justifica un trabajo que busque soluciones alternativas a los problemas suscitados por visiones de la mente que la ponen en el plano de algo misterioso casi incomprensible o en un plano que excluya sus cualidades más importantes, se necesita, pues, una visión que haga frente a los problemas que suscita el dualismo y el materialismo con sus respectivas contradicciones.

El filósofo norteamericano John Searle ha elaborado una propuesta alternativa frente a los problemas suscitados por las corrientes dominantes que han abordado los problemas referidos a la naturaleza y funcionamiento de la mente. Su propuesta más que ser una respuesta a los postulados de teorías materialistas como dualistas, constituye una postura y una salida alterna al clásico problema mente-cuerpo y una concepción de la mente definida por el ámbito biológico. La exploración de dicha propuesta constituye el objeto este trabajo.

Así, por medio del estudio de la propuesta searleana (naturalismo biológico), se intentará mostrar, de qué manera este autor hace una disolución del problema mente-cuerpo, sacando a la mente de aquellas concepciones metafísica o materialista para ponerla luego en el plano del mundo real y así abrir la posibilidad de entender su naturaleza y funcionamiento.

Ahora, las teorías como la IAF (inteligencia artificial fuerte) forman parte de las doctrinas a examinar que más han tenido influencia a la hora de representar y explicar la mente y algunas de sus características, así como el dualismo definido por Descartes. Estas doctrinas que, como lo dice el filósofo norteamericano, nos ponen en aprietos a la hora de explicar capacidades como la intencionalidad y algunos rasgos como la conciencia, ameritan un análisis que ponga en cuestión la

validez de sus principales postulados. En este trabajo se ejecutará tal análisis a la luz de la concepción de Searle.

Al alcanzar las pretensiones de este proyecto, habremos contribuido con la exposición de un gran aporte de índole antropológica y filosófica; mostraremos una perspectiva racional que aspira a dilucidar uno de los rasgos más importantes que definen eso que somos.

1. SURGIMIENTO DEL PROBLEMA MENTE-CUERPO

1.1. LA VISIÓN CARTESIANA DE LA MENTE

Los problemas que han emergido en la filosofía pueden ser enseñados de muchas formas, las más frecuentes son las exposiciones que dan un marco histórico en donde se muestra el momento inicial o en donde surgió la formulación más controversial o importante hasta llegar a un estado actual. Mencionando la mayoría de las soluciones que han sido propuestas para cada una de las preguntas básicas con las que se identifica cada problema, este tipo de exposiciones ofrece, por así decir, una posibilidad de comprensión y un trato de las cuestiones filosóficas que se sale de la superficialidad, dando al interesado un panorama de la complejidad de tales problemas y la posibilidad de pensar en soluciones que tengan en cuenta los avances que los distintos filósofos han logrado y los defectos que han tenido sus teorías, promoviendo de esta forma un acercamiento a la verdad. La dinámica de nuestro texto intenta enmarcarse dentro del tipo de exposiciones que se mencionó en las líneas anteriores y no es para menos, pues el tema a tratar, como cualquier otro tema inquietante de la filosofía, requiere para su investigación y exposición este recurso. La naturaleza y funcionamiento de la mente, su relación con el cuerpo y demás entidades, son temas que han ocupado extensos libros escritos por una gran cantidad de autores célebres, es por todo lo anterior que se nos hace preciso, en primera instancia, iniciar con uno de los puntos principales de la historia en donde se presenta la concepción que más influencia y efecto ha tenido a la hora de pensar las relaciones e interacciones existentes entre la mente y el cuerpo.

Recordemos que dos de los autores más representativos de la antigua Grecia, a saber, Platón y Aristóteles, mantenían una visión antropológica en donde el

hombre estaba compuesto de dos sustancias conocidas como el alma y el cuerpo, la una inmortal y el otro corruptible. Desde estos dos autores se puede apreciar que la mente, el lugar en donde se halla el pensamiento, la conciencia, las afecciones, los deseos, etc., constituye una entidad metafísica. Para Platón esta mente o alma forma parte del mundo de las ideas y es a su vez la parte más importante de ese todo que conforma al hombre, las relaciones de ella con el cuerpo son explicadas a partir del razonamiento, pero sobre todo mediante el mito, un recurso al que apelaba Platón cuando la razón se hallaba limitada. Para el estagirita, el alma y el cuerpo se hallan íntimamente unidas y relacionadas, tanto así que forman un solo ser, así pues se hacía necesario entender de esta manera al ser humano porque era imposible imaginar, por ejemplo, una herida en el cuerpo que no causara la sensación de dolor. Estas concepciones fueron sin duda muy influyentes, ya que han podido trascender las distintas épocas, sin embargo, en la época moderna encontramos en el filósofo René Descartes una formulación de la esencia del ser humano que conservando algunos de los rasgos de las teorías sobre la mente que tuvieron los filósofos ya mencionados, representa el punto de partida y el origen del famoso problema mente y cuerpo en la época moderna. En las líneas siguientes haremos una descripción del modo en el que este pensador llega a esta visión del alma o la mente y por su puesto del ser humano para una mayor comprensión de lo complejo y problemático de su concepción ontológica y antropológica del hombre.

Dos de las obras más reconocidas de este autor francés son *El Discurso del Método* y las *Meditaciones Metafísicas*, en estos textos podemos hallar las formulaciones, los métodos y resultados de las indagaciones que dan cuenta de la naturaleza del ser humano. Como sabemos, la filosofía es una actividad cuyo fin es encontrar la verdad, para Descartes no fue la excepción, si hay algo que manifestó el pensamiento este autor, fue el interés profundo que tuvo por conocer la verdad de las cosas, para ello se valió de un método que fue expuesto en los dos textos que acabamos de mencionar y cuya herramienta principal fue la duda

metódica, un elemento que se hace patente y se extiende una cantidad considerable de entidades, pero así mismo, es un instrumento metodológico que tiende a destruirse a sí mismo¹, lo anterior puede ser corroborado y comprendido más a fondo en el siguiente fragmento de la segunda meditación, en donde se ve la extensión hiperbólica de la duda que hace Descartes:

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento y lugar son ficciones de mi espíritu. ¿Qué, pues, podría considerarse como verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo

Pero ¿sé, acaso, que no hay otra cosa diferente de las que acabo de juzgar como inciertas, de la cual no pueda abrigar la menor duda? ¿No hay un Dios u otro poder cualquiera que ponga estos pensamientos en mi espíritu? No es necesario, porque quizá soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Pero ya he negado tener cuerpo alguno; no obstante, vacilo, porque ¿qué se sigue de aquí?, ¿dependo de tal modo del cuerpo y de los sentidos que no puedo existir sin ellos? Mas he procurado persuadirme que nada había en el mundo, ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos; ¿no me he persuadido pues de que yo no era? A pesar de todo, yo era sin duda, al persuadirme o solamente pensar alguna cosa.²

Como ya se ha corroborado, Descartes extiende la duda a todo cuanto sus sentidos pueden percibir tomándolo de momento como falso y hasta se atreve a

¹ LEWIS, G. *L' Oeuvre de Descartes*. Citado por GÓMEZ GIRALDO, Adolfo León. *Descartes ayer y hoy*. Santiago de Cali, Ac Editores – Alego Editores. 2002. p. 71.

²DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alianza editorial. 2005. p. 89.

afirmar que tales cosas podrían ser sólo ficciones que ha creado su mente, pero a pesar de todo ello, no puede dejar de pensar ser algo, no puede renunciar a aquel hecho está experimentando directamente, a saber, su propia actividad de pensar que podría abrirle la puerta para una comprensión de la verdad de lo que es. Revisemos otros fragmentos de la segunda meditación en donde nuestro autor llega a dos conclusiones determinantes:

Mas no sé qué astuto y poderoso engañador emplea toda su industria en engañarme siempre. No hay, pues, duda, en que soy, si me engaña; y, por mucho que me engañe, jamás podrá hacer que no sea en tanto que yo piense que soy algo. De suerte que después de haber pensado y de haber cuidadosamente examinado todas las cosas, es preciso, por último, concluir constantemente que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, siempre que la pronuncio o que la concibo en mi entendimiento.

(...) los atributos del alma (...). Los primeros son alimentarme y andar; pero si es cierto que carezco de cuerpo, lo es también que no puedo andar ni alimentarme. Otro es sentir, pero tampoco se puede sentir sin cuerpo; aparte de que he pensado sentir otras veces, durante el sueño, muchas cosas que al despertar he reconocido no haber sentido en efecto. Otro es pensar, y encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me es propio: él solo no puede ser separado de mí. Yo soy, yo existo: esto es seguro; pero ¿Cuánto tiempo? Todo el tiempo que pienso (...)³

Mediante el análisis y la implementación de algunas hipótesis, Descartes llega a dos conclusiones que como él plantea, constituyen las primeras verdades claras y distintas para su filosofía. La primera de ellas, como ya se ha mostrado en el

³ Ibid. p. 89 – 91.

primer fragmento que fue citado anteriormente, está conformada por la siguiente proposición: Yo soy, Yo existo, la segunda conclusión, obtenida en el segundo, podría resumirse de la siguiente manera: Yo soy, yo existo, en tanto esté pensando. Con estas formulaciones que Descartes ha realizado podemos afirmar que lo esencial en el ser humano para este filósofo ha sido hallado en la actividad de pensar. Ahora bien, Descartes hasta ese momento halló una base sobre cual pudo pararse e ir elaborando toda su filosofía, sin embargo, todavía no ha sido definido qué entidad ha sido hallada y las implicaciones que se desprendían de toda esta concepción. Para seguir cumpliendo el objetivo de nuestro texto, en algunos párrafos que vienen, haremos una exposición de los conceptos puntuales que fueron hallados mediante los razonamientos del autor francés.

La formulación del primer principio hallado por Descartes, puede ser encontrada en más de uno de sus textos, pero la más puntual, incluso que la hecha en las meditaciones, a nuestro modo ver, es la que hace en la cuarta parte del *Discurso del Método*, allí nos habla de una verdad clara y distinta encontrada en la proposición pienso, luego soy, es decir, luego existo, este filósofo deduce que ella es infalible y que no puede ser tocada siquiera por los razonamientos más extravagantes de los escépticos y que a pesar de que se llegue a pensar que no se tiene cuerpo o que no existe mundo alguno, no puede imaginarse que no se sea algo en tanto se esté pensando. Al saber que existe, nuestro autor puntualiza que es una cosa que piensa (res cogitans), algo cuya naturaleza es pensar⁴, es decir, una cosa que entiende que imagina, que duda, que quiere, que no quiere, que niega y que siente; un yo o un alma cuya naturaleza es radicalmente diferente de la del cuerpo (res extensa) que se caracteriza, efectivamente, por la extensión.

⁴ Cfr. DESCARTES, René. *El Discurso del Método*. Barcelona, Ediciones Altaya. 1993. p. 45 – 47.

Con todo lo anterior, este autor postuló la existencia de dos sustancias autónomas diferentes, por medio de las cuales el universo puede ser definido o separado en dos reinos, a saber, el físico, definido en términos de la física mecanicista cartesiana y el reino de las almas o de lo mental. Lo paradójico o controversial que resulta aquí, es que las naturalezas de estas dos sustancias se oponen y sin embargo se hallan envueltas en una relación íntima. Esta visión del universo y del hombre de Descartes recibe el nombre de “dualismo sustancial” que podría ser entendido en dos planos, el primero es el ontológico, en donde se nos hace saber que son dos tipos de entidades las que conforman el universo y el dualismo antropológico, que es en donde propiamente se define de qué está compuesto el hombre (de una mente y un cuerpo). En lo que viene haremos una explicación más detallada del dualismo cartesiano.

Según los postulados de la física de nuestro autor, los cuerpos son infinitamente indivisibles, pueden ser divididos indefinidamente hasta ser destruidos; estos cuerpos se rigen por leyes físicas, en cambio, la naturaleza de la mente o el alma es diferente, ya que ésta no puede ser dividida, ni mucho menos ser destruida, es por ello que es inmortal. Nuestra alma no se halla determinada por leyes como los cuerpos, sino que posee una característica a la que el filósofo norteamericano John Searle se refiere como libre albedrío⁵. Descartes al dar a entender que somos fundamentalmente nuestra mente y al hacer a su vez esta aclaración de los modos en los cuales cada esencia puede manifestarse (extensión, inmortalidad, etc.) plantea que de alguna manera el cuerpo es, por así decir, aquella entidad a la cual se halla atada nuestra mente. La forma en la que Gilbert Ryle llamó a esta concepción del filósofo francés fue la doctrina del “Fantasma en la máquina”⁶, una figura que nos ilustra el carácter oscuro y complejo de los postulados de

⁵ Cfr. *Ibíd.* p. 29.

⁶ RYLE, Gilbert. *The concept of Mind*. Londres, Hutchinson, 1949 [traducción española: *El concepto de lo mental*. Buenos aires, Paidós, 1967] citado por SEARLE, John. *La mente: una breve introducción*. Santa Fe de Bogotá, editorial norma, 2006. p. 29.

Descartes, ya que afirma que nuestra mente es como un fantasma que habita en una máquina (nuestro cuerpo). Ahora bien, según algunos autores, incluido Searle, este dualismo fue muy relevante para la época del autor francés, ya que permitía una separación entre la ciencia y la religión, un hecho verdaderamente importante, porque daba una perspectiva más clara sobre aquello que le debía competir a la ciencia, a saber, el estudio los cuerpos, su masa, extensión, movimiento, etc., y a la teología, la cual debía ocuparse del estudio de lo mental, de lo espiritual. Aunque se hizo esta separación, el pensador francés indicó en repetidas ocasiones que para el filósofo estos dos ámbitos del conocimiento debían estar en la lista de sus temas a trabajar. En la carta prefacio de los *Principia Philosophiae* podemos corroborar lo que hemos dicho, pues nuestro autor nos dice que la tarea del filósofo es investigar las primeras causas de todas las cosas o primeros principios, luego de ello debe investigar los principios de la física para poder llegar a las ciencias particulares (medicina, mecánica y moral). Al anterior orden establecido, Descartes lo llamó el árbol del conocimiento, cuya raíces estaban representadas por la filosofía primera, es decir, la metafísica, entendida como metafísica especial en donde se ubicaban dos principios que pertenecían al reino de lo suprasensible, tales principios eran Dios y el alma⁷ y fue a través de ellos que este pensador pudo solucionar problemas epistemológicos tales como encontrar algo que fuera causa de los cuerpos, las leyes que los regían y el agente que iba a conocerlos. Como se ha visto, la naturaleza de la mente, conciencia o alma sigue siendo definida de acuerdo a la religión tradicional que la pone en un plano que va más allá del físico y que al mismo tiempo la deja casi dentro del mismo tipo entidades como Dios. En la siguiente parte de nuestro texto haremos, en primera instancia, el planteamiento del problema mente cuerpo y de otros que provienen del dualismo sustancial.

⁷Cfr. DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. Madrid, Alianza Editotial. 1995. p. 12 – 13.

1.2. EL PROBLEMA MENTE–CUERPO Y ALGUNOS PROBLEMAS MÁS

*Las concepciones cartesianas han Suscitado
debates interminables,es justodecir
que Descartes nos legó más
problemasque soluciones*

John Searle

Las concepciones de Descartes fueron discutidas por muchos filósofos a quienes no les parecía tan claras ni distintas las relaciones e interacciones entre la mente y el cuerpo que parecían proporcionar las ideas de este autor, antes bien, las definiciones cartesianas oscurecían el camino para la comprensión del funcionamiento de la mente y su relación con los objetos físicos, lo cual generó más preguntas que respuestas. ¿Cuáles serían, entonces, las relaciones específicas existentes entre el ámbito mental y el físico? Esa fue la pregunta base de la que se desprendieron una serie de interrogantes aún más complejos que hacen referencia a hechos particulares, preguntas como ¿de qué manera puede haber relaciones causales entre estos dos reinos (el mental y el físico)? Según lo que ya hemos dicho acerca la naturaleza de la mente definida por Descartes, resulta casi imposible que pueda haber alguna forma en la que estos dos reinos puedan tener relación, no es para nada claro el modo en que una entidad espiritual y una física puedan tener el tipo de interacciones como las que experimentamos a la hora de querer mover un brazo, por ejemplo. Para ser más precisos agreguemos dos preguntas más: ¿Cómo es posible que algún suceso en nuestro cuerpo o el mundo físico pueda tener algún efecto en nuestra mente? Y viceversa: ¿Cómo es posible que nuestros contenidos y estados mentales tengan influencia en el mundo físico? Todo lo anterior podemos corroborarlo en una situación específica: si una abeja pica nuestra mano, inmediatamente sentimos el dolor de la picadura, se da un suceso físico, a saber, ser picado por este insecto,

pero también se da un suceso mental como resultado de este acontecimiento en el mundo exterior que es la sensación de dolor que se encuentra en nuestra alma ¿Cómo explicar este tipo de estímulos y estados mentales si, de acuerdo con la terminología cartesiana, es claro que semejantes hechos parecen inconcebibles desde un punto de vista que concuerde con la división categorial representada por la *res extensa* y la *res cogitans*? Veamos otro ejemplo: cuando en nuestra mente decidimos ir a un lugar y vamos, es claro que este deseo alojado en nuestra mente causó el movimiento de nuestras piernas, ¿Cómo es posible que este estado mental específico cause el traslado de nuestro cuerpo a determinado sitio? Todos los interrogantes anteriores han constituido el ya mencionado problema mente-cuerpo.

Este tópico de la filosofía ha sido fuente de reflexión para épocas postreras a la del pensador francés y mucho más para la nuestra en donde a cada instante se proponen nuevas teorías y modelos para entender una infinidad de asuntos referidos al ser humano. Incluso en nuestros días la forma de plantear el problema mente-cuerpo ha sido diferente a la hecha en el siglo XVII, filósofos y científicos reconocidos lo hacen de la siguiente manera: ¿Cómo pueden los procesos cerebrales ser la causa de fenómenos mentales? ¿Cómo es posible que nuestro cerebro cause la mente? Según Searle, para Descartes tal cosa no podía suceder, porque no admitía la creencia que se tiene hoy en día de que el cerebro sea un órgano consciente, ya que a su parecer, el alma consciente estaba separada del cuerpo humano, aunque simultáneamente estaba unida a éste. La cuestión para este filósofo estaba más enfocada en entender cómo hechos ocurridos en el cuerpo podían producir pensamientos o determinados estados mentales como una sensación de dolor⁸.

⁸ Cfr. SEARLE, John. *La mente: una breve introducción*. Santa Fe de Bogotá, editorial norma, 2006. p. 32-33.

Al anterior problema se le han sumado otros con los que está relacionado íntimamente debido a que involucran las tesis del dualismo sustancial. Dentro de las características esenciales que Descartes mencionó que poseía nuestra mente se encuentra el “libre albedrío”. Nosotros, en tanto seres humanos, tomamos decisiones de realizar estas u otras acciones, de ir hasta allí o hasta aquí, también a la hora de comer en un restaurante, miramos las opciones que trae la carta y optamos por la comida que más nos apetezca, que sea mejor para nuestro organismo, o todo lo contrario, en otras palabras, según nuestro libre albedrío, nuestras acciones no están determinadas, sino que son el resultado de la libertad de nuestra voluntad. Pero teniendo en cuenta los postulados de la física cartesiana, nuestro mundo físico está determinado totalmente por una cantidad enorme de leyes; el movimiento de los cuerpos, las direcciones a las que se dirigen, todo esto está completamente determinado y si nuestra mente posee este rasgo de libertad (libre albedrío) ¿Cómo es posible que produzca algún efecto en un mundo como el que hemos descrito? La física clásica concebía el mundo físico como un sistema determinado y cerrado, las causas de fenómenos físicos eran atribuidas a otros fenómenos de la misma naturaleza, ante este postulado la concepción cartesiana que afirma el libre albedrío, se presentan muchas dificultades, pues no existe una concordancia entre este rasgo mental y la causa de fenómenos como el movimiento, ante este estado de cosas, resulta altamente complicado sostener una postura dualista y por supuesto brindar una respuesta plausible desde esta perspectiva a las preguntas anteriores.

La intencionalidad de la mente vista desde el dualismo plantea grandes problemas que ocuparon el tiempo de muchos filósofos posteriores a Descartes. Además de lo anterior, se podría decir que este tema ha ocupado un lugar muy importante en las reflexiones que se han hecho y siguen haciendo en el campo de la filosofía de la mente.

De la palabra “intencionalidad” en el sentido que la estamos utilizando, debe decirse que no hace referencia al término común o habitual en donde toma un significado más relacionado a nuestras acciones voluntarias, aquí “intencionalidad”, en tanto término técnico, refiere a la capacidad que tiene nuestra mente o estados mentales de tratar acerca, de referir o corresponder a objetos y situaciones que están al margen, o por así decirlo, por fuera de sí mismos. Si deseo algo, es preciso decir que mi deseo me remite a un objeto o situación exterior a mí, algo que está ausente, algo exterior que constituye el objeto de mi deseo. Por otra parte, si tengo una creencia, esta creencia es, efectivamente, creencia de algo, de una situación del mundo; asimismo, si percibo determinadas cosas, esta percepción lo es del objeto o cosas percibidas como puertas, casas, fenómenos naturales, etc. Como se ha visto y de acuerdo a la definición técnica a la que aludimos, cada uno de estos ejemplos son muestras de la intencionalidad de nuestra mente, pues en cada uno de ellos se nos expone cierto estado mental que refiere a un objeto o estado de cosas que está al margen de éste. El problema de la intencionalidad que subyace en la filosofía está en cómo mis pensamientos que están netamente ubicados en mi mente pueden llegar a alguna cosa fuera de sí mismos. Veamos un ejemplo de esto: creo que el rector de la Universidad Industrial de Santander se encuentra en una reunión con el gobernador, el doctor Horacio Serpa Uribe, en el hotel Bucarica⁹, ¿cómo es posible que mis pensamientos puedan extenderse hasta estas dos personas y hasta ese lugar? La dificultad que nos plantea esta pregunta es conocida como el problema de la intencionalidad, uno de los problemas con los que han tenido que lidiar muchos filósofos y sobre todo las teorías contemporáneas de la mente. En los párrafos que vienen, esbozaremos tres problemas más para terminar este segmento de las dificultades que plantea el dualismo.

⁹Este ejemplo es similar al mismo tipo de ejemplos que utiliza Searle en *La mente: una breve introducción*, cuando intenta plantear el problema de la intencionalidad. Véase la página 44 de dicho texto.

Según la filosofía cartesiana, todos nosotros, los seres humanos, somos una mente, una conciencia y a través de nuestra actividad de pensar tenemos un conocimiento directo de que en efecto somos esto, no obstante, si miramos bien, esta es una experiencia que se adquiere de forma individual, ante semejante evidencia ¿Cómo se que las que otras personas poseen una mente? Porque lo único que puedo percibir, en términos cartesianos, es el cuerpo de las otras personas, su movimiento, los sonidos que salen de sus bocas, y valga la aclaración que hace el filósofo francés, este conocimiento es indirecto, es decir, no se obtiene de la misma manera que el de nuestra alma. Si nos ponemos a hablar con alguien de nuestro lugar de trabajo o estudio, habremos de notar sus movimientos y sus palabras que parecen tener un sentido, pero ¿de qué manera podemos asegurar que esa persona tiene una mente igual a la de nosotros? ¿De qué manera podemos asegurar que esta persona es también esencialmente una cosa que piensa como nosotros, si el único conocimiento directo de esto ha sido el que hemos adquirido a partir nuestra propia mente? Según Searle, “podríamos” hallar de una manera sencilla, una respuesta a estos interrogantes a través de una inferencia o argumento por analogía: si observamos en la otra persona comportamientos, conversaciones, quejas y otras actividades, podríamos inferir, en su concordancia con lo que solemos hacer en las mismas situaciones o ante los mismos estímulos, que esta persona tiene una mente. Sin embargo, este argumento, en opinión del filósofo norteamericano, no podría ser aplicable del todo, ya que el conocimiento inferencial solo es válido si existe la posibilidad de verificación, por ejemplo, si se tiene la creencia de que alguien esté en un lugar cercano porque se escuchan sonidos similares a los que haría una persona en tal lugar, para que fuera una inferencia, se necesita que exista la posibilidad de ir a dicho lugar y verificar que aquella persona, efectivamente, se encuentra allí. Si utilizamos ese argumento para responder la pregunta acerca de la existencia de otras mentes ¿de qué forma podríamos hacer la verificación correspondiente? Lo único que nos ofrece en este argumento del cual podría apoyarse un dualista es

un solipsismo que como lo ha mostrado la historia de la filosofía se hace, desde todo punto de vista racional, imposible de sostener¹⁰.

La identidad personal o lo que conocemos como el yo, también ha sido una fuente de preguntas muy relevantes. Entre todas las cuestiones referidas al yo o identidad personal tenemos la que atañe a la permanencia de esta identidad o yo a través del tiempo, un tópico de reflexión en donde volvemos a la pregunta de qué somos en esencia. Para Descartes, evidentemente, nuestra esencia es ser una cosa que piensa, una sustancia mental que no es afectada por el paso de los años como lo es el cuerpo, esta sustancia permanece. Aunque pudo ser una visión plausible para la gente del tiempo del autor francés, debemos decir que esta concepción del ser humano excluye algunos rasgos biológicos que ayudan a conformar nuestra persona, rasgos que son verdaderamente significativos a la hora de comprendernos como seres humanos. Es por todo lo anterior que este problema amerita que lo planteemos en nuestro texto y se hará a continuación: si estamos leyendo un texto en nuestro balcón y de repente paramos y observamos a la gente pasar y si tres meses después estamos en un lugar frente a un edificio gigante realizando una actividad cualquiera, notaremos que ambas experiencias nos pertenecen, pero ¿por qué ocurre esto? ¿Qué hace que seamos la misma persona que estuvo leyendo un texto cerca de un balcón y la que tres meses después estuvo haciendo, quizá, piruetas frente a un gigantesco edificio? Un tercero juzgaría a partir del reconocimiento que hacen sus sentidos de nuestro cuerpo: esta persona es la misma, tal vez un poco más vieja, pero es la misma. Ahora, si hay algo rescatable de Descartes, es que indicó que nuestra mente era relevante para nuestra identidad, porque si nuestro cuerpo sufre un cambio drástico por una enfermedad o un accidente, en ese caso no habría modo de identificarnos por el medio ya descrito, puede ser que partir de nuestra mente y otras características que no dependen tanto del aspecto físico de nuestro cuerpo,

¹⁰ Cfr. Ibíd. p. 33-35.

haya un reconocimiento de nuestra identidad. Para este caso sería más adecuado preguntarnos por cuál sea la relación entre nuestra identidad personal y nuestra identidad corporal. Este problema, como se ha visto, es digno de investigación para obtener respuestas alternativas a las clásicas.

Para finalizar este segmento de este primer capítulo mencionaremos un problema que podría decirse es la segunda parte del problema mente-cuerpo. Como ya hemos hecho saber cuando hablamos en líneas anteriores acerca problema mente cuerpo, existe una primera parte en la que nos preguntamos cómo es posible que los estímulos externos y procesos cerebrales produzcan en nosotros estados mentales y una segunda en donde indagamos este mismo proceso a la inversa mediante las siguientes preguntas: ¿de qué manera nuestra mente puede producir algún efecto en el mundo externo? ¿Cómo es posible que nuestra mente pueda lograr que movamos algún miembro de nuestro cuerpo? Este tópico es conocido como la causalidad mental, un tema preponderante para la comprensión del funcionamiento de la mente y que ha ocupado un lugar especial en filósofos célebres como David Hume, Charles Brown, John Rogers Searle, entre otros.

Para algunos autores es claro que los estímulos exteriores y procesos cerebrales generan en nosotros estados mentales, pero se les hace muy difícil comprender la manera en que nuestra mente o conciencia pueda ser aquella fuente que causa movimientos corporales y otros fenómenos físicos. Existe dentro de las concepciones de la mente una llamada “epifenomenalismo” que afirma la existencia de nuestra mente o conciencia, pero a su vez afirma que la capacidad de ésta para causar fenómenos externos no existe. Es como si nuestra conciencia estuviera allí y fuera algo así como un adorno. La concepción anterior, parte de la premisa de que si nuestro mundo físico es causalmente cerrado, nada que fuere de una naturaleza distinta podría tener algún efecto sobre éste, por tanto, la causalidad de la mente no existe. Estos resultados obtenidos han sido el fruto de buscar respuestas a las preguntas que tienen como supuesto que nuestro mundo

físico es causalmente cerrado y que nuestra mente es una entidad metafísica misteriosa y apartada de este mundo, ante las contradicciones y el paso por alto de nuestra experiencias en las que caen posturas como esta, se hace necesario la búsqueda de nuevas respuestas que nos permitan verdaderamente conocer nuestra mente.

En la parte siguiente de este capítulo, mencionaremos algunas soluciones de autores clásicos, incluido Descartes, al problema mente-cuerpo y una variación del dualismo que surgió años después para que podamos cumplir con el propósito de nuestro texto.

1.3. ALGUNAS SOLUCIONES PROPUESTAS AL PROBLEMA MENTE-CUERPO Y UNA VARIACIÓN DEL DUALISMO

Frente al problema mente-cuerpo Descartes pudo dimensionar la complejidad que su teoría adquiría a la hora de pretender explicar las relaciones entre nuestra mente y nuestro cuerpo, porque, en efecto, aceptaba que la mente causaba ciertos fenómenos corporales y éste también en ella. Este pensador en los estudios que realizó sobre anatomía, pudo encontrar un posible punto de unión entre el alma y el cuerpo, este punto era la glándula pineal, ubicada en la base del cráneo. A través del estudio de las partes del cerebro este filósofo pudo advertir que el hemisferio izquierdo tenía su réplica al otro lado, y así, teniendo en cuenta que nuestra mente no está dividida en partes, sino que es unitaria, quiso buscar una pieza que fuera diferente de estas, es decir, que no tuviera un duplicado y así fue como encontró la glándula de la que ya hablamos y elaboró la hipótesis de que era ella el lugar en donde lo mental y corporal se unían. Nuestro filósofo a parte de lo que ya hemos dicho, aclara que nuestra alma no está en nuestro cuerpo, como si fuera el piloto de alguna nave, sino que ésta se halla difundida de alguna manera en todo nuestro cuerpo. En estas dos propuestas del filósofo podemos

hallar una contradicción y una conclusión: en primera instancia, la idea de que nuestra alma esté difundida en nuestro cuerpo, se contradice con la definición cartesiana de la sustancia mental, ya que ésta no tiene extensión espacial. En segunda instancia, es notorio que a pesar de los esfuerzos del autor francés por brindar una concepción de nosotros mismos clara y distinta, no lo consiguió, porque si miramos, en el caso de su hipótesis con la glándula pineal, no nos aclara mucho, solo nos sugiere un lugar de unión y una forma de investigar, a partir de las características físicas de nuestro cerebro, las conexiones que pueden existir entre éste y nuestra mente. Como ya se ha visto, los intentos cartesianos por explicar las relaciones de nuestra mente con nuestro cuerpo, no satisfacen las exigencias que dicho problema tiene. En el párrafo siguiente, hablaremos de otras soluciones de filósofos un poco más cercanos a este pensador.

Entre los filósofos más brillantes cercanos a la época de Descartes que trataron de brindar una respuesta al problema mente cuerpo tenemos a Nicolas Malebranche y Gottfried Leibniz. Según Mark Kulstad, Ph. D. de la Universidad de Michigan, el primero de estos filósofos afirmó que ninguna mente ni ningún cuerpo podía entrar en relaciones causales, porque Dios era la causa eficiente de todo el universo.¹¹ Nuestros sucesos mentales y físicos no son causados en la forma que Descartes planteó, sino que es Dios quien los provoca, por tanto, el famoso problema mente cuerpo no debe tomarse como un problema que deba investigar la ciencia a través de sus principios de verificación, sino que es un asunto que de por sí adquiere una solución a través algunos principios teológicos.

Por otra parte, ante el carácter oscuro y confuso de la unión sustancial de nuestro cuerpo con nuestra mente propuesto por Descartes, Leibniz decidió ver las cosas desde otra perspectiva y definir lo mental y lo físico como elementos que están

¹¹ Cfr. KULSTAD, Marck. *Leibniz's Philosophy of mind*. Stanford Encyclopedia of philosophy, 2007. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-mind/#DenMinBodIntAssPreEstHar>

compuestos de la misma sustancia apostándole a una visión monista particular. Empero, a pesar de sentar su posición monista con respecto a estos dos elementos, el filósofo alemán mantuvo que aún estando compuestos del mismo tipo de sustancia, son metafísicamente distintos. El postulado anterior ha dado como resultado varias interpretaciones que buscan esclarecer en qué consiste esa distinción metafísica para Leibniz. Según Kulstad:

“(...) on any plausible interpretation it is safe to assume (as Leibniz seems to have done) that for any person *P*, *P*'s mind is a distinct substance (a soul) from *P*'s body. With this assumption in hand, we may formulate the central issue in the form of a question: how is it that certain mental states and events are coordinated with certain bodily states and events, and vice-versa?”¹²

Esta interpretación como ya lo da a entender el pensador estadounidense, parece ser aceptada por el mismo Leibniz y nos arroja inmediatamente a preguntarnos por la forma en que los eventos mentales y físicos están coordinados. La respuesta que ofrece Leibniz a este asunto se halla en su famosa teoría de la armonía preestablecida¹³, la cual afirma: 1) ningún estado de ninguna sustancia creada puede ser causado por algún estado de otra sustancia creada; 2) todo estado no inicial, no milagroso de alguna sustancia creada tiene como causa real, algún estado previo de esa misma sustancia y 3) cada sustancia creada es programada en la creación de manera que todos sus estados naturales y acciones son llevados a cabo en conformidad con todos los estados naturales y acciones de toda otra sustancia creada¹⁴. De acuerdo con lo anterior, podríamos sintetizar esta doctrina diciendo que, en opinión de Leibniz, no existen relaciones causales entre nuestra mente y nuestros cuerpos; los estados de nuestra mente son causados

¹² *Ibíd.*

¹³ “Preestablished harmony”.

¹⁴ *Ibíd.*

por estados anteriores, asimismo pasa con los estados de nuestro cuerpo, cada uno de ellos es causado por un estado corporal anterior. La experiencia nos brinda la sensación de que nuestro cuerpo y nuestra mente interactúan de manera causal, para el pensador alemán, como ya de se escribió en líneas anteriores, tal cosa no existe, lo que hay es una coordinación armónica entre cada estado de cada sustancia que es establecida por Dios en el momento de crear estas sustancias.

Las doctrinas anteriores ofrecieron salidas alternas a la propuesta por Descartes, empero, no constituyen respuestas que satisfagan las exigencias de la ciencia, además de ello, parecen dejar de lado las intuiciones que nos proveen nuestras experiencias de que en efecto existen relaciones causales entre nuestros estados cerebrales y nuestra mente. Para soportar la afirmación anterior, pensemos en los daños cerebrales que impiden el desarrollo normal de nuestra capacidad cognoscitiva o perceptiva, casos como estos nos evidencian que es tan íntima la relación e interacción entre estos dos, que si en el nivel cerebral se da alguna anomalía, es muy probable que algunos de nuestros estados mentales se vean afectados.

Como hemos visto, las respuestas dadas a las problemáticas desencadenadas por el dualismo sustancial no han sido hasta el momento satisfactorias. En la historia de la filosofía de la mente existió una variación del dualismo denominada el dualismo de las propiedades, según el cual, lo mental y lo físico no son sustancias que pertenecen a dos reinos cuya naturaleza les impide tener relación alguna, sino que aquello que denominamos mental o que denominamos físico son propiedades que un mismo ser posee. El pensar en esta o aquella cosa, tener este deseo o tal creencia, son propiedades mentales, mientras que la extensión, el volumen, el movimiento, la velocidad, todo ello son propiedades físicas. Los seres humanos, según esta perspectiva, tenemos estas propiedades; poseemos un cerebro que además de tener propiedades físicas, tiene propiedades mentales.

Algo que lograron los que propusieron esta versión del dualismo, en cierto modo, fue evitar postular una sustancia diferente que estuviera aparte o independiente del mundo físico, no obstante, esta variación hereda algunos de los problemas que ya le habían planteado al dualismo sustancial que ahora se podrían plantear como: ¿de qué manera las propiedades físicas pueden causar propiedades mentales? O el problema de la causalidad mental, que en términos de este tipo de dualismo se traduce en: ¿Cómo es posible que las propiedades mentales causen propiedades físicas? Para esta corriente dualista era igualmente complicada y difícil la tarea de responder estas preguntas, pues definió a las propiedades mentales de nuestro cerebro como no físicas, es decir, diferentes a las que las que poseen nuestros órganos y demás rasgos biológicos. A decir verdad, esta postura no avanza de ninguna manera respecto del dualismo sustancial, puesto que sigue estando presente el mismo problema y su raíz sigue siendo la postulación cosas mentales distintas a las físicas, así, pues, en este orden de ideas, podemos decir sencillamente que no hay ninguna diferencia postulando propiedades o entidades mentales separadas.

1.4. MATERIALISMO: VISIONES ALTERNAS

Como se ha visto, el dualismo sustancial se hizo difícil de sostener y, por supuesto, imposible de reconciliar de alguna forma con la ciencia moderna, sin embargo, es evidente que este dualismo aun sigue siendo adoptado por muchas personas y seguirá siéndolo, pero más que todo por razones religiosas que por una convicción científica. Ahora bien, habiendo fracasado este movimiento, se hizo preciso buscar otras alternativas y, como es sabido, se generaron dos corrientes filosóficas muy importantes que resultaron de un giro hacia una postura monista; por un lado se dio el idealismo, en donde se afirmó que las únicas entidades existentes eran las ideas –en sentido técnico- y el materialismo, el cual mantuvo que la única realidad existente era la material. De estas dos corrientes,

en cuanto a los asuntos de filosofía de la mente se refiere, el materialismo ha sido el más influyente durante el siglo XX y parte de lo que va del XXI, las versiones más importantes del materialismo tuvieron una acogida significativa en el ámbito científico a la hora de tratar de resolver el problema mente-cuerpo. En esta última parte de nuestro texto hablaremos de dos variaciones del materialismo muy influyentes, a saber, el conductismo y el fisicalismo o teoría de la identidad y los defectos que presentaron estas visiones de la mente.

Según Searle, el conductismo fue una versión del materialismo que en pocas palabras afirmaba que la mente se reducía sólo al comportamiento corporal, lo mental aquí no iba más allá de ese comportamiento, no existían pues entidades suprasensibles o de otra índole. El primer tipo de conductismo que nos muestra la historia es el metodológico que fue un movimiento nacido en el ámbito de la psicología y bajo la pretensión de otorgar a esta ciencia un fundamento científico respetable como el que tenían las ciencias naturales. La labor de la psicología para este movimiento era, sin más, el estudio del comportamiento observable para descubrir las leyes que correlacionarían los estímulos (inputs) que entraban en nosotros así como las respuestas que dábamos frente a ellos (outputs). La influencia del conductismo en el ámbito de la psicología fue tal, que incluso, por un tiempo, se le cambió el nombre y se le concibió a esta ciencia no ya como aquella que estudia la mente, sino como la ciencia del comportamiento humano. Ahora bien, como ya dijimos el calificativo que se le dio a este tipo de conductismo fue “metodológico”, la razón por la que se hizo esto fue por la presentación de un método en psicología en vez de una proposición sustantiva acerca de la existencia o inexistencia de la mente. Quienes mantuvieron esta postura, aseguraron que la objeción que en realidad se le hacía al dualismo no era el postular entidades no existentes, sino su irrelevancia para la ciencia, es por ello que se apela a las proposiciones referidas al comportamiento humano, pues son ellas las únicas que versan sobre la mente y que pueden ser verificadas de manera objetiva. Los conductistas más sobresalientes en este campo fueron John

B. Watson y B. F. Skinner, quienes no creyeron en la existencia de estados mentales cualitativos internos, es por ello que propusieron el conductismo más como un método que como una doctrina ontológica¹⁵.

El otro tipo de conductismo fue el filosófico y tuvo como a su más grande representante a Gilbert Ryle. En palabras de William Bechtel¹⁶ este movimiento retrotraía dos movimientos, uno era:“(...) el positivismo lógico, que proponía explicar el significado de las oraciones usadas en una ciencia en términos de las condiciones que verificarían su verdad”¹⁷.Y el segundo que estaba representado por el análisis que había hecho Ludwig Wittgenstein del lenguaje ordinario. Ahora bien una de las metas de los positivistas era:

“(...) unificar toda la ciencia. Ellos proponían que, si podemos reducir la discusión de los fenómenos mentales a la discusión de la conducta y de las propensidades a comportarse, obtendríamos el significado de los términos mentales y, a la vez, daríamos el primer paso hacia la unificación de la psicología con la física”.¹⁸

En estos términos, la tarea que quedaría finalmente, sería reducir las discusiones en torno a la conducta a teorías más básicas de ciencia física. Ahora bien, como ya lo hicimos saber, Ryle fue un pensador determinante en esta corriente y lo fue con su obra *El concepto de lo mental*. Este autor planteó que el problema mente-cuerpo era el resultado de un error categorial, ya que representaba los hechos la vida mental como pertenecientes a un tipo de categoría lógica, cuando realmente pertenecían a otro, es decir, que se comete un error cuando ponemos a la mente

¹⁵Cfr. SEARLE, John. *La mente: una breve introducción*. Óp. Cit. p. 72 – 73.

¹⁶ Profesor de filosofía del departamento de filosofía y estudios de la ciencia de la Universidad de California en San Diego.

¹⁷ BECHTEL, William. *Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva*. Madrid, editorial Tecnos, 1991. p. 121.

¹⁸Ibíd. p. 121

como un componente separado del cuerpo adicionalmente a sus diversas partes físicas o cuando intentamos identificar la mente con una parte de éste. En opinión de Ryle, debemos reconocer que los vocabularios mentales y físicos pertenecen a tipos lógicos diferentes y obedecen reglas diferentes, es por ello que el vocabulario mental no describe la conducta humana como lo haría vocabulario fisiológico al explicar los procesos que ocurren dentro de las personas¹⁹. El vocabulario mental desde el conductismo propuesto por Ryle, se usa para hablar de cómo alguien se comporta o es probable que se comporte, un buen ejemplo para ilustrar lo anterior, puede ser cuando se quiere explicar la creencia que tiene alguien de que va llover señalando propensiones de conducta de tal persona, como que no saldrá de su casa o que se pondrá ropa adecuada, etc.

Por otra parte, la propuesta que desarrolló Ludwig Wittgenstein en relación al lenguaje ordinario, ofreció la interpretación de que problemas como el de mente-cuerpo eran resultados de una confusión lingüística, asimismo señaló el filósofo austriaco que, para librarse de semejantes confusiones, se debía prestar una atención cuidadosa al modo en que nuestro lenguaje se utiliza el discurso ordinario, incluidas nuestras expresiones idiomáticas mentales²⁰.

En concordancia con lo anterior, Wittgenstein al proponer un análisis cuidadoso del modo en que funciona nuestro lenguaje ordinario nos mostró que se hace un uso inadecuado del lenguaje cuando utilizamos los términos mentales como si hicieran referencia a eventos privados e igualmente hace hincapié en que nuestra capacidad para usar el lenguaje depende precisamente de su uso intersubjetivo, pues es así como la gente puede observar si un hablante lo utiliza correctamente y no como se haría desde el dualismo cuando se habla de estados internos en donde el examen introspectivo es la única herramienta que se tienen para poder

¹⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 121 - 122.

²⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 122

hablar de tales estados. Sobre la base de los anteriores planteamientos, los conductistas parecieron brindar un principio de verificación que evitaba, aparentemente, el problema de comprobar si en los seres humanos existe una mente, ya que a lo único que se debía atender era a contextos públicos en donde, por ejemplo, se alcanza aprehender la sensación de dolor de la gente cuando se queja, un acontecimiento que nos provee los criterios para hacer un uso correcto del vocabulario mental²¹.

Sobre toda la base teórica anterior, podemos resumir y puntualizar el proyecto conductista en la siguiente afirmación: para el conductismo filosófico los enunciados que se hacen sobre algún estado mental de alguna persona, pueden traducirse en un conjunto de proposiciones sobre su comportamiento posible. Para corroborar esta afirmación podemos retomar el ejemplo sobre lo que se puede decir de una persona que cree que lloverá, para esta situación existe un conjunto de proposiciones hipotéticas sobre el comportamiento posible.

De acuerdo con algunos libros de historia de filosofía de la mente, al conductismo se le han hecho varias objeciones, no obstante, en nuestro texto solo mencionaremos dos de ellas. La primera es una observación que hizo el lingüista Noam Chomsky quien afirmó que era poco inteligente afirmar que la psicología era la ciencia del comportamiento humano, en vez de la ciencia de la mente humana, era un error, pues se confundía el tema de estudio con la evidencia de su existencia. La segunda objeción que mencionaremos, trata de las relaciones causales entre nuestra mente y nuestro comportamiento; con todos sus postulados, el conductismo llegó a afirmar que nuestros estados mentales consisten sólo en comportamientos y disposiciones comportamentales lo que significó que se pasara por alto nuestra experiencia, la cual nos enseña que nuestros estados mentales internos y cualitativos son, en efecto, causantes del

²¹Cfr. *Ibíd.* p. 122 – 123.

comportamiento. Para probar lo anterior, podemos apelar a cualquier experiencia en la que nos comportemos de determinada manera a causa de estados mentales como creencias, dolores, etc. En el párrafo que viene haremos una brevísima exposición de la segunda corriente materialista a la que aludimos.

La otra versión del materialismo que mencionamos fue el fisicalismo o también conocido como teoría de la identidad, el cual proporcionaba una respuesta referente a la naturaleza de la mente y a nuestro problema central diciendo que Descartes se había equivocado en el plano de los hechos; la mente en esta visión no fue considerada como algo no-físico, antes bien, se hizo hincapié en que ésta debía ser identificada con el cerebro y que aquello que llamamos estados mentales eran en realidad estados cerebrales. Con todo lo anterior, los expositores de esta perspectiva afirmaban que la mente debía ser definida de acuerdo al modelo de identidad elaborado por la ciencia en donde, por ejemplo, la sustancia agua puede ser identificada con H₂O, de manera que se pueda decir que son la misma cosa.

La mayoría de libros que nos hablan de historia de filosofía de la mente y que comentan las objeciones a la teoría de la identidad, nos dicen que una de las objeciones que se le hicieron esta teoría fue la acusación de haber violado el principio de Leibniz, un principio lógico de identidad, según el cual, dos cosas cuales quiera que sean pueden ser idénticas, si tienen todas sus propiedades en común. Así, pues, resulta evidente que esta teoría es refutable si se encuentran propiedades de los estados mentales que no tengan los cerebrales.

Sumado a la objeción anterior, de acuerdo con Searle, existe un argumento de naturaleza lógica que fue elaborado por el filósofo Saúl Kripke en contra de todas las versiones de la teoría de la identidad. Este pensador pudo elaborar tal argumento a través del concepto de designador rígido que trata de una expresión que siempre se refiere al mismo sujeto en cualquier situación posible. Así, una

expresión como “Benjamin Franklin” es un designador rígido siempre y cuando en el uso que se haga de ella, refiera a la misma persona. Si decimos que Benjamin Franklin es el inventor de la hora de verano, esta oración podría ser verdadera, pero sólo de manera contingente, pues la expresión “el inventor de la hora de verano” no es un designador rígido, ya que resulta fácil imaginar un mundo posible en el que Benjamin Franklin no fuera dicho inventor. Si, en cambio, la expresión fuera Samuel Clements es idéntico a Marc Twain, sería necesariamente verdadera, porque no puede haber un mundo en que existan uno y otro y a su vez sean personas diferentes²². Respecto al tipo de identidad mente-cerebro que intentan hacer los teóricos de la identidad y teniendo en cuenta lo que ya hemos dicho, Kripke propone el siguiente ejemplo y argumenta:

Sea “A” el nombre de una sensación de dolor particular y “B” el nombre del estado cerebral correspondiente o el estado cerebral con el cual algunos defensores de la teoría de la identidad quieren identificar a A. *Prima facie* pareciera que es por lo menos lógicamente posible que B hubiese existido (el cerebro de Juan podría haber estado exactamente en el mismo estado en el momento en cuestión) sin que Juan hubiese sentido ningún dolor en absoluto y, por lo tanto, sin que se diera la presencia de A. Una vez más, el defensor de la teoría de la identidad no puede admitir tranquilamente la posibilidad y proceder a partir de ahí; la consistencia, y el principio de la necesidad de identidades que usan dos designadores rígidos, desautorizan cualquier movimiento en ese sentido²³.

De acuerdo a lo que nos dijo el filósofo en el fragmento citado, lo que se nos trata mostrar es que el tipo de identidad que intentan hacer los teóricos de la identidad

²²Cfr. SEARLE, John. *La mente: una breve introducción*. Óp Cit. p. 116 – 117.

²³ KRIPKE, Saul. *EL nombrar y la necesidad*. México, UNAM. 2005. p. 142.

tiene que ser una identidad necesaria, pero no es posible, ya que se puede imaginar un caso en el que determinado estado mental como un dolor se diera sin que se diera determinado suceso neurobiológico, lo cual indica que tal identidad no podría ser verdadera.

A parte de las críticas anteriores, esta teoría fue difícil de aceptar sencillamente porque negaba la existencia de fenómenos intrínsecamente cualitativos y subjetivos, rasgos que nuestra experiencia nos evidencia nítidamente.

Las perspectivas hasta ahora expuestas, como hemos visto, han sido esfuerzos por disolver o resolver el problema mente-cuerpo entre otras dificultades que provinieron del dualismo sustancial, empero, han caído en errores y contradicciones que las hacen poco útiles a la hora de entender y comprender la naturaleza y funcionamiento de nuestra mente, así como las relaciones que mantiene con el cuerpo y demás entidades físicas. En el siguiente capítulo haremos una exploración de la corriente materialista más influyente en durante el siglo XX y lo que va del XXI, a saber, la inteligencia artificial.

2. INTELIGENCIA ARTIFICIAL

La inteligencia artificial ha sido el resultado de la combinación de muchos trabajos en distintas disciplinas tales como las matemáticas, la lógica, ingenierías, etc. En lo que respecta a nuestro problema central, esta teoría nos ha provisto de algunas herramientas y ha dado cabida a algunas esperanzas, pero también, en algunos de sus enfoques se ha llegado a hacer afirmaciones que despiertan sentimientos de inconformidad y también severas críticas. En este capítulo hablaremos de la inteligencia artificial en general mostrando cuales fueron algunas de sus bases, sus enfoques y campos particulares, luego de ello expondremos y ampliaremos uno de los campos de investigación de la Inteligencia artificial conocido como IAF o inteligencia artificial fuerte y los argumentos que se han hecho en su contra que muestran su inadecuación para proporcionar una respuesta a nuestro problema y, finalmente, revisaremos algunos postulados del cognitivismo que, en conjunción con los aportes y trabajos en inteligencia artificial, ha mantenido algunas tesis que a los ojos algunos filósofos, especialmente John Searle, merecen ser fuertemente cuestionadas. A continuación daremos inicio con algunos apuntes básicos relevantes sobre Inteligencia Artificial para nuestro texto.

2.1. ALGUNOS FUNDAMENTOS Y ENFOQUES DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Empecemos diciendo lo siguiente: teniendo en cuenta los libros de texto, se podría decir que la psicología tradicional, desde su enfoque racionalista, ha afirmado que

los procesos mentales son lógicos y racionales²⁴ y que están separados de lo corpóreo; el ser humano desde esta perspectiva es un ser dotado de una facultad racional, es decir, un ser dotado de una razón que le permite ser guiado de acuerdo a principios psicológicos universales que deben ser descritos en un lenguaje abstracto. Esta corriente de la psicología está estrechamente relacionada con los desarrollos de la matemática y la lógica, debido a que se interpretó que estas ciencias formales eran, en últimas, ejercicios de nuestra razón.

La inteligencia artificial (IA) está fundamentada también en la visión psicológica racionalista. La IA tomó la tesis de esta disciplina de que el ser humano posee un lenguaje de pensamiento que es lógico y es a su vez guiado por leyes abstractas. La inteligencia en este sentido es definida como una facultad prominente de reglas racionales y nos permite diferenciamos de las otras especies. Teniendo en cuenta esto, la inteligencia artificial elaboró la famosa “metáfora computacional de la mente”, según la cual, la mente puede ser concebida como una máquina lógica y que el código del que está hecho nuestro pensamiento está hecho de reglas sintácticas. Así, pues, suponiendo que lo anterior es verdadero, es posible pensar que los computadores sean agentes racionales si están regidos bajo las mismas leyes que gobiernan el pensamiento humano y simultáneamente se podrá afirmar que tales computadoras son inteligentes.

Pensar en esta visión equivale al uso de reglas racionales. Para entender tales reglas fue necesario pensarnos como si fuésemos casos especiales de SPS

²⁴ David Hume, en su *Investigación sobre el conocimiento humano*, en la sección 4 que tiene por nombre *Dudas escépticas sobre las operaciones del entendimiento* y en la sección 5 conocida como *Solución escéptica de estas dudas*, presenta un argumento que cuestiona fuertemente esta característica de nuestra mente, manifestando que muchas veces no razonamos de manera tan lógica ni tan racional, sino que es la costumbre el fundamento de algunas de sus operaciones. Hacemos alusión a esta observación que hace el filósofo escocés, para mostrar que la semejanza que se ha establecido entre los procesos mentales y los computacionales, debe tener en cuenta este rasgo humano. Asimismo, con este pequeño argumento proporcionado por Hume, podemos ir desconfiando del proyecto que tiene aquella parte de la inteligencia artificial de crear computadoras que literalmente tengan una mente como la de los seres humanos.

(sistemas procesadores de símbolos²⁵) que a partir de sensores extraen información del mundo y elaboran representaciones del mismo. Ejecutar una operación mental en la terminología de la IA era igual a computar. Por otra parte, tenemos también los hallazgos de lógicos y matemáticos como Frege y Russell que contribuyeron al desarrollo de la IA. Al afirmar que la lógica, aunque no era precisamente el lenguaje del pensamiento, esta debía ser utilizada como si lo fuera, de modo que toda persona adaptara su pensamiento a una lógica de predicados para que su capacidad deductiva mejorara. Y así fue que nuestra mente se idealizó como algo que sigue reglas de inferencia que se localizan en series, las cuales están, por así decir, grabadas en una sintaxis que compartimos todos.

Ahora bien, debemos decir que la expresión “inteligencia artificial” encarna una variedad de campos en los cuales han sido aplicadas las tesis de la psicología de la que hemos hablado y aquella definición de inteligencia cuya historia fue iniciada por los trabajos del filósofo, lógico y matemático inglés Alan Turing. Han existido, básicamente, dos enfoques en IA: uno que refiere al razonamiento y los procesos mentales y el otro que trata de crear artefactos que en la ejecución de sus tareas guarden fidelidad a la forma en la que los seres humanos desarrollan dichas tareas. Así pues, en el enfoque referido a los razonamientos y procesos mentales, encontramos dos campos que nos proporcionan definiciones concretas de IA, tales campos podrían enunciarse como: 1) la creación de sistemas que actúan racionalmente y 2) la creación sistemas que piensan racionalmente. En el primer campo, encontramos que la IA se define sencillamente como el estudio del diseño de artefactos inteligentes; aquí, como se alcanza a percibir, los trabajos buscan la elaboración de ciertos artefactos que se comporten una manera específica, de acuerdo a los principios definidos por el término inteligencia. En el segundo campo

²⁵Este modelo no fue adquirido a partir de uno cerebral, sino desde lo que se llamó “ciencias de lo artificial”, a saber, la cibernética, robótica y algunas ingenierías.

se define la IA, específicamente, como el estudio de las capacidades o facultades mentales a través de la utilización de modelos computacionales, es decir, como el estudio de aquellas operaciones (en términos enfocados más a las ciencias formales) que posibilitan capacidades como razonar, percibir o la realización de cualquier actividad. Ahora, en el segundo enfoque referido a la creación de agentes que realicen tareas de manera similar o igual que los seres humanos, encontramos también dos campos que nos proveen definiciones por medio de las cuales podemos entender la amplitud de esta disciplina y quizá el por qué dichas definiciones y por ende campos de estudio, han despertado nuevas esperanzas a la hora de generar “progreso tecnológico”²⁶ y severas críticas, tales campos son, entonces: 1) la creación de máquinas que piensen como humanos y 2) la creación de agentes que actúan como humanos. En el primer campo encontramos una definición más extrema del trabajo y los fines que se buscan en IA, pues se pretende crear máquinas inteligentes, máquinas que piensen, que tengan una mente en un sentido literal; las actividades que se pretenden desarrollar en aquellas máquinas que se aspiran sean creadas, incluyen procesos humanos como la toma de decisiones y la resolución de problemas, entre otras actividades. En el segundo campo de este enfoque, encontramos una pretensión un tanto predecible, pues en éste la labor de la IA es, básicamente, la creación de máquinas que realicen funciones que necesitan inteligencia, en otras palabras, la creación de de agentes que realicen un buen conjunto de actividades que sólo los seres humanos llevan a cabo de la mejor manera. Debemos dejar claro que este campo aspira, al igual que el anterior, a guardar cierta fidelidad al modo en el que ejecutan los seres humanos ciertas acciones. En los párrafos siguientes, trataremos de ampliar un poco los enfoques y campos que hemos mencionado.

²⁶Ponemos entre comillas esta expresión debido a su carácter ambiguo con el cual se debe tener cuidado, pues hay una fuerte discusión frente lo que significa este progreso, especialmente, el que se dice ha generado los trabajos en IA.

Para adentrarnos históricamente en la IA, sus enfoques y campos particulares, consideramos pertinente empezar por aquella etapa representada por algunos trabajos de Turing que en palabras de Searle sería *la historia primigenia*²⁷. En este primer tramo podemos observar que los dispositivos creados por el lógico inglés, a saber, la máquina y la prueba de Turing, son las bases, sobre todo, del segundo enfoque de la IA. Aquí estamos hablando, entonces, de dispositivos que nos proveen modelos y la forma de elaborar máquinas inteligentes que tengan ciertas capacidades humanas, la máquina de Turing trata, por ejemplo, de cierto artefacto especial que es capaz de implementar cualquier algoritmo, seguido de ello podemos encontrar la prueba de Turing, que nos ofrece un modo de comprobar si determinada máquina es inteligente a través del concepto de inteligencia que como ya se hemos hecho saber, fue definido en términos operacionales, a fin de evitar la enumeración indefinida de cualidades que se necesiten para lograr, por medio de lo artificial, inteligencia. La prueba de Turing se basa en la incapacidad de distinguir entre artefactos inteligentes y seres humanos, es decir, si un ser humano que evaluaba una computadora no era capaz de distinguir las respuestas que una persona da y las que da la computadora, quería decir que dicho artefacto superaba la prueba de inteligencia; esta prueba también constituyó una herramienta para medir la inteligencia en la que no era necesario simular físicamente a un ser humano. Ahora bien, los hallazgos de nuestra disciplina han demostrado que para que las máquinas puedan superar dicha prueba requieren de características que, para ser obtenidas, necesitan una buena cantidad de trabajo, tales características se podrían resumir como: procesamiento de lenguaje, aprendizaje automático, razonamiento automático y representación del conocimiento. Todas estas características permitirán a la máquina comunicarse de manera satisfactoria y almacenar datos o conocimiento para poder responder a las

²⁷Cfr. SEARLE, John. *El redescubrimiento de la mente*. Madrid, Editorial Crítica. 1996. p. 207.

tareas que se encomiendan como proporcionar respuestas a las preguntas que se le hagan, entre otras capacidades.

Direccionada por los aportes generados por Turing, la IA ha trabajado en gran medida para diseñar y elaborar agentes que posean las capacidades a las que aludimos anteriormente, a ellas se le añaden otras como la visión computacional para poder percibir objetos y la capacidad para moverlos; una capacidad que es estudiada por una de las ramas más reconocidas de la IA, a saber, la robótica. A continuación hablaremos un poco del aporte generado por los estudios realizados por medio de la interacción entre la IA y la ciencia cognitiva.

Según hemos dicho, la producción de máquinas que piensen como seres humanos, ha sido una de las metas principales de la IA, para alcanzar este fin se ha tenido en cuenta que, antes que nada, se debe obtener una teoría confiable y que nos evidencie la forma en la que nuestra mente funciona. La ciencia cognitiva en conjunción con la IA, se encargó de ello, de explorar los procedimientos computacionales y algunos modelos para tratar de entender de qué forma se dan algunos de nuestros procedimientos mentales; la idea es llegar a construir modelos que permitan, por un lado, desarrollar aquellos agentes especiales, y por otro, entender aquellos fenómenos que nos permiten conocer la realidad, fenómenos como la visión, la percepción, la representación, etc. Un ejemplo clásico en el que se dice que esta perspectiva puede funcionar, es comparar si los datos de entrada y salida de un programa determinado y los tiempos de reacción, son similares a los de los seres humanos, si así es, se ha encontrado la evidencia de que los mecanismos utilizados por este programa pueden compararse con los que utilizamos como seres humanos.

Ahora, en el campo de la IA que refiere al pensamiento racional, encontramos un componente que ya ha sido mencionado y es la lógica, específicamente la lógica

de predicados que de acuerdo con Stuart Russel y Peter Norving²⁸ ha representado la base sobre la cual se ha trabajado para la producción de dispositivos que operen de manera racional. Según estos autores, en el año 1965 existían ya programas que resolvían cualquier problema resoluble en notación lógica. Así, pues, ha sido a partir de las lógicas polivalentes, que se han venido creando sistemas y programas complejos que cumplen con esta característica de pensar racionalmente, a través de la cual se efectúan las órdenes y se resuelven los problemas que un agente externo les plantea. Sobre este punto es importante resaltar que es evidente la materialización del concepto de ordenador, pues son llevadas a la práctica las definiciones estándar de dicho dispositivo que nos hablan de la utilización de las reglas sintácticas y operaciones con símbolos para la resolución efectiva de una gran cantidad de problemas. Sumado a estos trabajos, en la parte de la IA que intenta diseñar y por ende fabricar agentes que actúen racionalmente, la lógica que permite hacer inferencias correctas, ayuda en gran medida en la producción de estos agentes, pues ésta se ubica en ellos, al igual que algunos artefactos y programas convencionales, como una de sus bases. Además de este indispensable elemento, se añaden otras capacidades que permiten que el concepto de racionalidad sea desarrollado integralmente, algunas de ellas son las mismas que se escribieron en líneas anteriores cuando hablábamos de las características necesarias para que una máquina aprobara la prueba de Turing y pudiera convertirse en un agente que actúe como un ser humano. Tales capacidades serán mencionadas de nuevo, pero intentaremos simultáneamente esbozar el sentido que adquieren en este campo particular y, finalmente, contrastarlas con las que poseerían los agentes que se espera actúen como humanos. Tenemos la primera, que trata de procesamiento de lenguaje: en los agentes que actúan racionalmente esta capacidad es muy importante, ya que permite una comunicación de los sucesos y respuestas según sea el caso. La

²⁸ Véase RUSSEL, Stuart y NORVIG, Peter. *Inteligencia artificial, un enfoque moderno*. Madrid, Pearson Educación S.A. 2004. p. 31.

segunda es la capacidad de manipulación de objetos: en estos agentes especiales se hace necesaria tal facultad para llevar a cabo con éxito las labores encomendadas. La tercera de estas capacidades es la visión, que les permite percibir los objetos y ejecutar traslados, darles forma, así como complementar su capacidad de adaptación como agentes racionales. La cuarta y última que mencionaremos es la capacidad representativa que permite el almacenamiento y manejo de datos a la hora de desarrollar tareas complejas. Como hemos visto, pareciera que no existe diferencia alguna entre estas capacidades o características compartidas por estos dos tipos de agentes (los que actúan racionalmente y los que se intenta que actúen como seres humanos), no obstante, si miramos con cuidado, habremos de notar que, aunque idénticas estas capacidades, sus fines y quizá medios, no son del todo los mismos, pues al elaborar agentes que actúen como seres humanos, se pretende que el uso de todas estas facultades permita imitar de manera fiel las habilidades humanas y, en su sentido más extremo, a seres humanos como tal y en cambio, al querer elaborar agentes que actúen racionalmente, solo interesa el uso de estas capacidades para lograr la realización exitosa de determinadas tareas, sin importar, en últimas, si se es fiel al modo en que un ser humano las haría.

De acuerdo con Russel y Norving, los primeros años de la IA estuvieron llenos de éxito, a pesar de que existiesen factores limitantes, el carácter primitivo que poseían los computadores, las herramientas mismas de programación de aquel entonces y el hecho de que sólo unos pocos años antes los computadores eran considerados como artefactos que sólo podían realizar trabajos aritméticos. Resultó verdaderamente impresionante que para esos tiempos un computador lograra hacer algo inteligente y, aunque hubo cierta desconfianza en que pudieran estas máquinas hacer tareas, se demostró, con los trabajos posteriores, la realización de muchas de ellas, de una tras otra²⁹.

²⁹Cfr Ibíd. p. 47.

2.2. INTELIGENCIA ARTIFICIAL FUERTE (IAF)

En lo que respecta a nuestro problema, la IA, como hemos llegado a percibir a lo largo de este capítulo, nos ha provisto de algunos conceptos que nos ayudan tener en cuenta que, por ejemplo, que somos seres humanos que en algunas ocasiones utilizamos algoritmos para resolver ciertos tipos de problemas, a ello se le suma la posibilidad de estudiar la mente a través de algunos programas y artefactos; todo esto indica que se abre la puerta a nuevos métodos de estudio que quizá permitan una comprensión de esta entidad nos caracteriza y tal vez la relación que ésta mantiene con nuestro cuerpo. A todo esto le podemos agregar la elaboración agentes que simulen las capacidades humanas y agentes o artefactos que actúen como humanos y que tengan una mente en un sentido literal. En este enfoque, se puede sentir ya una concepción particular de nuestra mente y de su relación con los fenómenos corporales, especialmente, en la sección que nos habla de la creación artefactos y agentes con una mente como la nuestra. Esta concepción, en su versión más extrema, ha sido calificada por muchos como inteligencia artificial fuerte. En esta parte de esta concepción, los computadores que poseen una cantidad de programas, no simulan tener una mente, sino que la tienen, aquí se toma, entonces, de modo literal la famosa metáfora que nos dice que las relaciones de nuestro cerebro con nuestra mente serían, por así decir, las mismas que existen entre el *hardware* de dicho computador y sus programas; la mente, en otras palabras, es al cerebro lo que los programas o *software* es al *hardware* del computador, de tal manera que, si determinados artefactos o maquinas están programados de la forma correcta y poseen los programas adecuados, poseen una mente igual a la de los seres humanos. Esta forma de ver las nuestro cerebro y nuestra mente, a los ojos sus partidarios, elimina las incógnitas que caracterizan al problema mente cuerpo, pues se da con evidencia una explicación materialista de las relaciones manidas por esta entidad y este órgano humano; así, pues, no existen ya inconvenientes, si se comprende que nuestro cerebro y mente interactúan de la forma señalada.

Esta perspectiva ha sido fuertemente cuestionada, así como otras regiones de la IA, pero de un modo más severo, una de las acusaciones más grandes que se le han hecho y que creemos es la más importante, trata de que su concepción de lo mental, deja de lado el ámbito biológico, debido a que toma a la mente como un simple programa y al cerebro como uno de los tantos aparatos que sirven como hardware. Sobre este punto Searle, en su texto *Mentes, cerebros y ciencia*, nos muestra que en esta postura el hecho de tener pensamientos y sensaciones se reduce o consiste llanamente en llevar cabo el programa correcto³⁰.

Existe un suceso histórico vitalmente importante que es mencionado por nuestro filósofo a propósito las afirmaciones que se han hecho en esta parte de la IA. Veamos el siguiente fragmento:

Herbert Simon, de la universidad de Carnegie-Mellon, dice que ya tenemos máquinas que literalmente pueden pensar. Ya no es cuestión de esperar por ninguna máquina futura, puesto que existen ya computadores digitales que tienen pensamientos en exactamente el mismo sentido que usted y yo los tenemos. Bien, ¡qué casualidad! Los filósofos han estado preocupados durante siglos por la cuestión de si una máquina podría o no pensar y ahora descubrimos que en Carnegie-Mellon ya tienen esas máquinas. El colega de Simon, Alan Newel, afirma que hemos descubierto ahora (...) que la inteligencia es solamente un asunto de símbolos físicos; no tiene ninguna conexión esencial con ningún género específico de *wetware* o *hardware* biológico o físico. Más bien, cualquier sistema que sea capaz de manipular símbolos de una manera correcta es capaz de inteligencia en el mismo sentido literal que la inteligencia humana de los seres humanos³¹.

³⁰SEARLE, John. *Mentes cerebros y ciencia*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1984. p. 34.

³¹ *Ibíd.* p. 35.

Este acontecimiento señalado por Searle, nos revela que investigadores como Newel y Simon, persistían en asegurar que el tipo de máquinas que son capaces de manipular símbolos tenían de por sí pensamientos en un sentido literal. Nótese la expresión irónica “¡qué casualidad! Los filósofos se han preguntado durante siglos si las máquinas pueden pensar”, la inconformidad de Searle se hace evidente, pues le parece muy sospechoso que se hagan estas afirmaciones y no concuerdan con los resultados de los años de estudio emprendidos por los filósofos en este campo, tampoco con el sentido común y, en efecto, todo lo que implica el pensamiento humano.

Además de las afirmaciones ya vistas, Searle trae a colación en su texto, una afirmación muy curiosa y que califica como perteneciente a su autor favorito en lo que respecta a afirmaciones exageradas a favor de los computadores. Tal afirmación fue una que hizo John McCarthy el inventor de la término inteligencia artificial cuando sostenía una conversación con nuestro filósofo en donde le hizo saber, primeramente, que aparatos como los termostatos tenían creencias. A parte de lo anterior, Searle, en alguna ocasión, le preguntó que qué creencias tenía su termostato y McCarthy le respondió que éste aparato tenía las creencias de que hace demasiado calor aquí, hace demasiado frío aquí, y que hace la temperatura correcta. En la opinión de nuestro pensador, tales afirmaciones admiten una refutación simple y decisiva³². Esta refutación la veremos a continuación en compañía de un famosísimo experimento mental ideado por el filósofo norteamericano conocido como *La habitación china*.

La razón por la que esta concepción de que un programa de computador pueda ser una mente es falsa, es que un programa de computador es sintáctico y las mentes son más que algo sintáctico, tienen, a parte de una estructura formal, un

³² Véase *Ibíd.* p. 35 – 36.

contenido³³, lo anterior puede ser explicado de un modo más detallado en el párrafo que viene.

De acuerdo con la concepción de computador digital, las operaciones de esta máquina se dan de modo formal, a través de símbolos y secuencias como números tales como ceros y unos. Los estados computacionales se dan por cambios de símbolos y ordenes externas; de acuerdo a la operación se da el cambio, se cambia un cero y pone un uno u otras operaciones y acciones más complejas que finalmente se definen en términos sintácticos, sin poseer pues un contenido intrínseco. El argumento en contra de la IAF de la habitación china nos puede describir aún más a fondo por qué es errada esta concepción de la mente. Este argumento ha sido mencionado por Searle en varios de sus libros y artículos, pero el que de mejor manera lo expresa es, en nuestra opinión y la de muchos, aquel artículo llamado *Minds, Brains and Programs*³⁴, allí Searle nos pone en un primer momento ante ciertos hechos relevantes como los trabajos que realizó Roger Schank como la elaboración de un programa que simulaba la capacidad humana para comprender relatos. Esta capacidad que poseen tales máquinas se dejaría ver en las respuestas que éstas daría, traigamos a colación el ejemplo con el que Searle explica éste programa: nosotros, en tanto seres dotados de algunos principios básicos de lógica y a partir de ciertas experiencias, después de que se nos cuente cierto relato y se nos hagan preguntas acerca de los hechos relatados respondemos de esta o de tal manera, las máquinas de que poseerían el programa de Schank podrían responder al mismo tipo de preguntas debido a que poseen cierta representación de la situación relatada de tal manera que al pedirle respuestas a las preguntas respondería como se espera que un ser humano responda. Así pues, ante semejantes resultados y demás características poseídas

³³CfrIbíd. p. 36.

³⁴SEARLE, John. *Minds, brains and programs*. The Behavioral and Brain Sciences. 3, p. 417-424.

por este artefacto, la máquina, en la opinión de Schank y sus colegas, no simula una habilidad humana como ésta, sino que la tiene³⁵.

A parte de lo anterior existe un factor muy importante para comprender la crítica del pensador norteamericano y es que el programa ideado por Schank, en concordancia con todo lo que el mismo atribuyó a éste y como puede entenderse, explica la capacidad humana de comprender un relato. Este hecho es cuestionable por muchas razones en las que profundizaremos más adelante y que de momento expondremos por medio del experimento mental de Searle.

Nuestro filósofo propone más o menos esta situación, hablando de sí mismo: supóngase que estoy en una habitación encerrado y se me proporciona un fajo grande con textos escritos en chino, a ello debe añadirse que no se sabe nada de este idioma (ni hablado ni escrito). Después se me da un fajo con reglas en inglés (para que las pueda entender) que me permitirán relacionar el segundo fajo con el primero. Tales reglas me van a permitir correlacionar un conjunto símbolos formales con otro. Luego me dan otro fajo que contiene símbolos chinos con algunas instrucciones en inglés que harán posible correlacionar elementos del este último fajo con los dos primeros, además de esto, tales reglas harán que pueda responder con ciertos símbolos de cierta forma a ciertos tipos de forma que me fueron dadas en el tercer fajo. Un hecho que desconozco es que las personas que me proporcionaron estos fajos les pusieron nombres, al primero llamaron manuscrito, relato al segundo y al tercero preguntas, aparte de esto bautizaron respuestas a las preguntas a los símbolos que doy en respuesta y al conjunto de reglas en inglés programa. Así, pues, se puede dar el caso de que se me hagan preguntas en chino y yo busque las reglas y los símbolos que me permitan dar una respuesta, así no comprenda este idioma, así entonces, si una persona exterior a mí, me hace determinadas preguntas y yo, que estoy encerrado, doy las

³⁵Cfr Ibíd. p. 417 – 418.

respuestas con todas las herramientas que poseo, de manera como ella espera, ésta dará por sentado que sé chino. Searle añade que se puede dar el caso de que personas le hagan también preguntas en inglés y que se responda de forma adecuada, sin embargo, debe hacerse notar la gran diferencia entre las dos respuestas: cuando se proporcionan respuestas a preguntas en chino en este mismo idioma, se opera manipulando símbolos y ordenando de acuerdo a unas reglas y se da la respuesta correcta sin comprender en absoluto dicho idioma, en otras palabras, se opera como un programa de computadora, pero cuando son hechas las preguntas en inglés y las respuestas son dadas de forma consciente y porque existe ante todo, una comprensión de esa lengua, ya que es un hablante de la misma, por ende, aunque manipule símbolos chinos y opere con ellos con reglas y de respuestas iguales a las que daría un hablante de dicha lengua, no quiere decir que sepa ni comprenda chino³⁶. Como se ha visto, es claro que un programa por sí mismo no puede constituir una mente ni tampoco que una máquina que tenga por dicho programa una habilidad, que sea exactamente igual alguna de nuestras capacidades mentales. Este Argumento de la habitación china es, sin duda, como una lanza que penetra en el centro de esta parte de la IA, las razones de esto las reconstruiremos a partir de cuatro conclusiones que, según Searle, se desprenden de toda esta argumentación.

La primera es:

“Ningún programa de computador es suficiente por sí mismo para dar un sistema, una mente. Los programas, dicho brevemente, no son mentes, y no son suficientes por sí mismos para tener mentes”³⁷

Esta conclusión desprendida de los análisis de nuestro filósofo, logra encerrar una intuición que nos dicta el sentido común, pues nuestra experiencia nos

³⁶Véase el argumento completo y su desarrollo en: *Ibid.* p. 418 – 419.

³⁷SEARLE, John. *Mentes cerebros y ciencia*. Óp Cit. 1984. p. 46.

permite saber que son nuestros estados internos como creencias y deseos, una cualidad propia de los seres biológicos, los programas no son suficientes para lograrlos. La pretensión la IA resulta absolutamente imposible, fracasa por más complejo que pueda ser un programa, ya que será definido en términos puramente formales. Es realmente desconcertante saber que personas tan brillantes como Newel y McCarthy, hicieran hincapié en el carácter literal de sus afirmaciones, de todas formas, para tales casos es que existe la filosofía que nos permite dudar de semejantes proyectos.

Veamos la segunda conclusión que reza de la siguiente manera:

“El modo en que las funciones del cerebro causan las mentes no puede ser solamente en virtud de pasar un programa de computador”³⁸

Así como los programas son insuficientes crear una mente o ser una mente, nuestro cerebro, tomado como una simple clase hardware digital, a través de sus capacidades computacionales, no puede causar una mente, es decir, no se puede lograr causar nuestros estados mentales a partir de unas pocas cualidades operacionales que quizá posea nuestro cerebro, pues según Searle este órgano necesita de otras cualidades propias de su biología, necesita de poderes que le han sido proporcionados por la naturaleza para causar estados y todos los rasgos mentales que conocemos³⁹. En este punto, y de acuerdo con nuestro pensador, vuelve a jugar un papel importante nuestro sentido común que nos ilumina el camino direccionándonos a un ámbito humano imprescindible del que hablaremos más adelante⁴⁰.

³⁸ *Ibíd.* p. 7.

³⁹ En esta parte podemos ya ir percibiendo algunos pequeños rasgos del punto de vista que Searle mantiene frente a la naturaleza de nuestra mente y otros aspectos de este fenómeno.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 47.

La tercera conclusión es:

“Cualquier cosa que cause las mentes tendría que tener poderes causales equivalentes al menos a los del cerebro”⁴¹

A partir de esta conclusión podemos notar algo muy peculiar, pues se nos muestra que el mismo fracaso de la IAF es un aporte significativo que nos permite precisar lo necesario para que la mente sea causada por algo. En nuestra opinión, resulta altamente complicado buscar una máquina que logre a partir de lo artificial tener estos poderes de los que nos ha provisto la naturaleza. Sin embargo, esta es una evidencia con la que se deben enfrentar quienes quieran o aspiren a fabricar máquinas que piensen y que intenten buscar medios distintos de los que se valió la IAF.

Una conclusión verdaderamente importante y que quizá hemos repetido en algunas ocasiones con otras palabras, pero que definitivamente nos muestra que esta parte de la IA es un proyecto infructuoso y que podríamos calificar como cuarta, es esta:

“Las mentes tienen contenidos mentales; específicamente, tienen contenidos semánticos”⁴²

Esta oración es absolutamente cierta, no podemos negar esta característica que tiene nuestra mente, sin ella sería otra cosa. Nuestros estados mentales son estados con contenidos, con sentidos y significados, no podemos creer que nuestra mente se defina únicamente como algo sintáctico, aceptar esto sería negarnos a nosotros mismos.

⁴¹ *Ibidem.* p. 47.

⁴² *Ibid.* p. 46.

2.3. INTELIGENCIA ARTIFICIAL FUERTE Y COGNITIVISMO

Uno de los puntos que mostramos y que ha hecho a la IAF un proyecto condenado al fracaso, fue el tomar a nuestra mente como un simple programa, ya a partir de los argumentos de Searle, hemos podido encontrar las razones que sustentan algunas críticas hechas a esta teoría. Debemos decir y por supuesto añadir a estas argumentaciones, otra observación en contra de otra tesis de esta teoría, pues bien, nos referimos puntualmente a aquella otra parte de la metáfora manejada por la IAF en donde se afirma que nuestro cerebro, un órgano biológico como cualquier otro y con poderes singulares, es tomado y entendido como un ordenador digital. La verdad, y de acuerdo con muchas personas reconocidas y otras que no, la pregunta por esta cuestión debe ser hecha ¿es nuestro cerebro, intrínsecamente, un ordenador digital? Ciertamente, no lo creemos, y no porque muchos autores de renombre en las distintas áreas que investigan a la mente e incluso John Searle mantengan críticas fuertes hacia esta concepción, estamos convencidos que nuestro cerebro, uno de nuestros órganos vitales, no puede reducirse a semejante cosa, choca, en un primer momento, con nuestro sentido de lo humano, nosotros en tanto seres, que valga decirlo, nos movemos muchas veces a través del gusto y el sentimiento, y con toda una compleja estructura biológica particular (especialmente la de nuestro sistema nervioso y por supuesto cerebro), no podemos reducirnos a una simple máquina vacía. La ciencia cognitiva y la inteligencia artificial encargada de esta parte, insisten en estas concepciones, frente a ello, y dicho sea de paso para encaminarnos y hablar un poco de algunas críticas más puntuales que señalan aspectos algo más técnicos, existen razones de peso que desmienten este supuesto. Existen cuatro dificultades muy conocidas que muestra John Searle frente a esta idea que mantiene el cognitivismo acompañado de la IAF, en algunos párrafos que vienen haremos las exposiciones de dichas dificultades que nos ilustran de un modo minucioso el por qué esta idea es errada.

La primera dificultad hallada por nuestro autor refiere a aquello que es intrínseco a la física y lo que no. La sintaxis es algo que en términos computacionales no es intrínseca a la física y es por tanto asignada a los distintos tipos de hardware que pueden servir como ordenadores, esto significa que la sintaxis es algo relativo a un observador; no constituye un rasgo físico de las cosas que permanecería en caso de que no existiéramos, rasgos como la masa el volumen, peso, etc. La sintaxis, a diferencia de ellos, repetimos, es asignada por un agente a los objetos. Ahora bien, la realizabilidad múltiple implica que cualquiera de los programas se puede realizar en cualquier tipo de material, ya que la física admite asignación de sintaxis, aunque no sea intrínseca a ella. Si nuestro cerebro, en términos computacionales, es tomado de tal forma, el resultado sería, dice Searle, que se podrían formar cerebros que funcionasen como el de cualquier persona a partir de perros, gatos, palancas, bombas, queso, etc. A lo anterior, el pensador norteamericano agrega que si estamos buscando un hecho objetivo que nos indique que es, en efecto, nuestro cerebro intrínsecamente un ordenador digital, no resulta una respuesta válida decir que este órgano nuestro lo es debido a que todo puede ser un ordenador digital, ya que nada es intrínsecamente un ordenador de este tipo sólo en virtud de sus propiedades físicas⁴³. Esta es una dificultad muy seria para aquellos que pretenden pensar en estos términos a nuestro cerebro.

La otra dificultad que encuentra nuestro autor es que la falacia del homúnculo se vuelve endémica en esta perspectiva al intentar deshacerse de la primera dificultad. En las teorías computacionales de la mente de este corte se ve cómo caen en esta falacia, tratando al cerebro como si dentro de éste existiese cierto agente que lo utiliza para hacer computaciones. Searle comenta que algunos autores reconocidos (como Daniel Dennet) afirmaron que estos homúnculos podrían desaparecer a través de una descomposición recursiva que los iría eliminando, así, pues, los homúnculos que ejecutaban procesos más complejos

⁴³ Cfr. SEARLE, John. *El redescubrimiento de la mente*. Op Cít. 1996. p. 212 -217.

como multiplicar tal número por tal o llevar a cabo cierto algoritmo desaparecerían hasta llegar a homúnculos más estúpidos que cumplieran funciones como decir sí o no y de esta forma quedara por último la función de encendido o apagado. Esta eliminación de homúnculos no nos ayuda para nada a convertir la sintaxis en un rasgo intrínseco de los elementos físicos que componen al ordenador, más bien complica la situación, pues a pesar de que estos homúnculos desaparezcan, queda todavía una dificultad mayor representada a través del siguiente hecho: que la sintaxis de los ordenadores digitales ocurre a través de un agente exterior a todo el sistema, este agente es, en otras palabras, un homúnculo externo que hace una interpretación de los símbolos y operaciones, que jamás podrá ser eliminado⁴⁴.

Una dificultad más de la que nos habla Searle es que la sintaxis no tiene poderes causales, veamos de qué se trata esto. La ciencia cognitiva pretende ofrecer una explicación de cómo se produce la cognición humana a través de la suposición de que los mecanismos por los que el cerebro produce la cognición humana, son computacionales, de tal forma, que si se especifican los programas, las causas de la cognición humana también han sido especificadas. Lo anterior puede ser explicado a través de la tesis cognitivista, según la cual, existe toda una gran cantidad de símbolos que se están manipulando en el cerebro, estos son ceros y unos que se mueven a una gran velocidad que impide que sean captados, incluso, por el mejor de los microscopios, estos símbolos de acuerdo a los cognitivistas, son los causantes de la cognición. Si miramos detenidamente esta tesis y seguimos las críticas de nuestro autor, captaremos con claridad la dificultad a la que se alude, basta con notar que la explicación causal se da a partir de unos símbolos que, en palabras propias de nuestro pensador y a propósito de este tema, existen sólo ante los ojos de un homúnculo o agente externo, lo que quiere decir en definitiva, que el programa no tiene poderes causales distintos del medio que lo

⁴⁴Cfr. *Ibíd.* p. 217 - 219.

está implementando, de tal manera que la sintaxis no explica nada ni tampoco posee poderes causales⁴⁵.

La última dificultad expuesta por Searle, hace referencia a que el cerebro no necesita hacer procesamiento de información. Nuestro autor dice que es un error pensar como lo hacen los partidarios de la ciencia cognitiva, concibiendo que nuestro cerebro procesa información en el mismo sentido que los ordenadores son usados para procesar información⁴⁶. El soporte del ataque de Searle, está constituido por un análisis del contraste entre lo que sucede en un ordenador digital cualquiera y lo que sucede en nuestro cerebro. Hagamos una descripción a grandes rasgos de este contraste, a fin de sacar conclusiones de las argumentaciones que el filósofo norteamericano ha construido. En palabras de nuestro autor, un ordenador procesa información a través de la codificación de información que le provee un agente externo de tal forma que ésta pueda ser procesada por los elementos del artefacto; el agente, pues, proporciona una realizabilidad sintáctica de la información que el ordenador puede implementar en varios niveles haciendo que éste adquiera entonces la capacidad de pasar de un estado a otro de modo tal que el agente pueda interpretar dichos estados tanto semántica como sintácticamente y, si se le pidió que ejecutase tal operación, el ordenador respondería con algún elemento físico (a través de la impresión de una hoja, dice precisamente nuestro autor⁴⁷) de tal forma que la máquina proporcione el *output* que es interpretable para el observador. Con todo esto se ve que los fenómenos que se producen en la máquina dependen absolutamente del homúnculo externo. Veamos ahora qué sucede con nuestro cerebro para entender la idea de Searle. Lo primero que recalca este pensador, es que los procesos neurobiológicos más importantes de nuestro cerebro no son relativos a ningún homúnculo u observador, pues estos fenómenos son concretos y se dan de forma

⁴⁵Véase el argumento completo en: *Ibíd.* p. 219 – 227.

⁴⁶Cfr. *Ibíd.* p. 227.

⁴⁷Véase *Ibíd.* p. 228.

consciente a partir de ciertos procesos que involucran reacciones electroquímicas; la biología cerebral no nos muestra que los fenómenos de este órgano se produzcan a partir de palabras o símbolos, sino que poseen una ontología propia. Todo lo anterior nos muestra que nuestro cerebro no hace procesamiento de información en lo que respecta a sus operaciones intrínsecas⁴⁸. Así, ante estas evidencias, resulta falsa aquella teoría computacional de la mente y de nuestro cerebro.

Hay una última observación que quisiéramos hacer en nuestro texto a fin de mostrar un aspecto fundamental de nosotros mismos. Pues bien, recordemos lo que mencionamos al principio de este capítulo en una de nuestras notas aclaratorias cuando hablábamos de nuestros procedimientos mentales y las características que éstos poseían para la psicología de corte racionalista. En aquella nota trajimos a colación un dato importante proporcionado por David Hume, sobre lo que ocurre en nuestra mente y sobre todo sus procesos; decíamos, a propósito del supuesto psicológico-racionalista que afirmaba que los procesos de la mente eran lógicos y racionales, que existía un argumento fuerte que cuestionaba esta característica haciéndonos saber que muchas veces nuestra mente no operaba de manera racional o mediante algún argumento o deducción de nuestro entendimiento. Con ello dimos a entender que esa observación de Hume nos podría servir para asumir críticamente ciertos postulados de la IA, sobre todo de la parte que toma al pie de la letra las tesis de aquella corriente de la psicología y que también se permite decir y asegurar que pueden existir artefactos con una mente. La observación que haremos, será a partir de los razonamientos que hizo Hume en la ya mencionada sesión 5 de su *Investigación sobre el entendimiento humano*⁴⁹, y daremos inicio a ella de inmediato. Recordemos que una de las tesis mantenidas por el filósofo escocés era que somos seres que

⁴⁸Cfr. Ibíd. p. 230.

⁴⁹ HUME, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid, Ediciones Itsmo, 2004.

somos movidos en gran parte de cada una de las instancias de nuestra vida (incluyendo, sobre todo, nuestro ámbito mental) por el gusto y el sentimiento, somos seres humanos que nos caracterizamos por ciertos rasgos que nos pueden convertir en seres más frágiles o desagradables y que nos pueden poner a merced de situaciones y factores que pueden dañarnos o ayudarnos. Nuestra mente, según se ha dado a entender, participa de esta característica enunciada por Hume, específicamente, a la hora de sacar conclusiones sobre cuestiones de hecho, de acuerdo con nuestro filósofo, las conclusiones sobre cuestiones de esta índole que nuestra mente saca se fundan en la experiencia; todo nuestro conocimiento de los sucesos naturales pueden ser hallados en la experiencia que tenemos de ellos. Sin embargo, existe una parte de todo este procedimiento que no sucede a través de un razonamiento u argumento propio de nuestro entendimiento, esto es, cuando presenciamos las apariciones de objetos y la sucesión de otros en muchas ocasiones, nuestra mente se ve inducida a sacar conclusiones; empieza esperar el mismo efecto u objeto ante la presencia de otro. En este proceso es en donde nuestro autor hace hincapié, y muestra lo que ya hemos dicho: que nuestra mente no opera a partir de ningún argumento de nuestro entendimiento, sino que existe un principio que la induce a proceder de esta manera. ¿Cuál sería este principio? El filósofo escocés nos dice que es la costumbre o el hábito y se da siempre que haya este tipo de repeticiones⁵⁰, somos inducidos a llegar a estas conclusiones, porque es parte de nuestra naturaleza ser seres con este tipo de sentimientos o hábitos que nos muestran otras facetas de nuestra mente y que la hacen salirse una visión rígida como la que ha mantenido la IAF. Si hacemos una crítica desde este apunte de Hume sobre la visión que comparte la psicología racionalista y la IA sobre los procesos de nuestra mente, notaremos que es falsa esa idea querer asemejar nuestra mente a una máquina lógica, nuestra mente es un universo complejo y no una especie de caja o programa lleno de reglas sintácticas.

⁵⁰Cfr. *Ibíd.* p. 117 – 119.

Creemos con profunda convicción que somos seres más complejos que cualquier máquina, es por ello que el conocimiento de nosotros mismos no admite una respuesta última, sino que requiere que ésta sea indefinida, las críticas en materia de filosofía de la mente de Searle nos han mostrado tácitamente este aspecto nuestro, es por ello que amerita, como ya se ha dicho en alguna parte de este texto, una exploración de su concepción. En el capítulo que viene y que es a su vez el último de este trabajo, exploraremos la postura desarrollada por este filósofo que es conocida y fue por él mismo bautizada como naturalismo biológico.

3. NATURALISMO BIOLÓGICO

Las perspectivas que hemos expuesto a grandes rasgos, han mostrado los esfuerzos por dar explicaciones de las relaciones existentes entre nuestra mente y cerebro; entre nuestros estados internos conscientes que aparentemente se ubican en un plano no-físico y un universo físico. Nótese en esta última oración que volvemos a aquella terminología propia del dualismo sustancial, la razón de ello es que todas las teorías que hemos expuesto nos han dejado en la misma situación, a pesar de pensar en distintas alternativas, algunas nos han dejado ante contradicciones que nos pueden desanimar hasta el punto de resignarnos en nuestras investigaciones. Otras como la IA en su versión fuerte y en conjunción con el cognitivismo, han caído en errores y afirmaciones que para nada resultan plausibles, antes, han despertado fuertes críticas e incluso burlas. En conclusión, seguimos ante el mismo problema, seguimos pensando que este mundo que percibimos y todos sus componentes son físicos y aún así tenemos una clara percepción de que nuestra mente y todos sus rasgos existen, es decir, seguimos viviendo y notando con suma nitidez que somos seres con estados mentales intrínsecos, cualitativos, intencionales, entre otras características.

De acuerdo con Searle, el primer error en el que se ha caído para tratar nuestro problema, es el uso inadecuado que se ha hecho del lenguaje para tratar de categorizar y de explicar a nuestra mente y nuestro cuerpo. Los términos material, físico, identidad, reducción, mente y cuerpo, así como causación en lo que refiere al modo en que se ha tratado este problema, más que ser herramientas que nos permitan avanzar, han sido un obstáculo que nos ha separado paulatinamente de una comprensión de ésta entidad tan fundamental para nosotros. De acuerdo al naturalismo biológico, este lenguaje tradicional debe ser cambiado, si queremos proponer una solución definitiva.

Nuestro filósofo nos dice que este lenguaje se cambia si desechamos aquellos supuestos tradicionales: el supuesto de la distinción entre lo mental y lo físico; el supuesto de la reducción; el supuesto de la causalidad y los sucesos y el supuesto de la transparencia de la identidad. Todos estos supuestos los hemos mencionado a lo largo de este trabajo, pero traigamos a colación una consecuencia que extrae Searle de lo que se pensaría si afirmamos que los sucesos cerebrales causan los sucesos mentales, cualquier persona pensaría que se está hablando de dualismo debido al sentido que posee la causación en el lenguaje tradicional. Con esta pequeña muestra podemos obtener ya razones para cambiar de lenguaje.

El olvido de los términos hasta ahora provistos por las posturas que hemos expuesto constituye el primer momento del naturalismo biológico, después debemos dirigir nuestra mirada a lo que experimentamos de nosotros mismos, a saber, un yo, una conciencia que se activa en todo estado mental. Un ejemplo simple que nuestro autor nos muestra es el de la sensación de sed, esta sensación es un deseo, un estado mental consciente cualitativo, también es un estado interno, intrínseco a nosotros. Como ya lo mencionamos, a estos estados de acuerdo con la terminología tradicional, no les podremos hallar ninguna ubicación en nuestro mundo físico, no obstante, si nos olvidamos de ella, podremos abrir nuestros pensamientos a conclusiones que iluminan nuestro camino en cuanto al conocimiento de estos estados de nuestra mente y su interacción con el resto del universo. Al analizar sensaciones como aquellas, según nuestro pensador, podremos notar que tienen una ontología diferente; una ontología especial que no pertenece a la de tercera persona, sino a una ontología de primera persona, es decir, que estas sensaciones corresponden a un ser que posee una conciencia y, por supuesto, toda una gama de estados internos que no pueden entenderse ontológicamente hablado, en tercera persona. Esta nueva observación que hemos mencionado que poseen los seres humanos empieza dar

ya un giro al trato de nuestro problema, también nos ofrece interrogantes más precisos cuya respuesta definiría toda una concepción de lo mental.

Al tener claro que somos seres cuyos estados y sensaciones conscientes poseen una ontología en primera persona, la pregunta que quedaría, de acuerdo con Searle, es cómo se ajustarían, entonces, dichas sensaciones al resto del mundo, pues es claro que, si bien hemos llegado a una verdad muy importante (hemos encontrado que nuestros estados internos son fenómenos reales que actúan causalmente en nuestro comportamiento), todavía queda buena parte del camino por recorrer. Nuestro autor al exponer su naturalismo biológico nos habla de un rasgo de nuestra mente muy importante en cuyo estudio podemos empezar a exponer las tesis de esta perspectiva, tal rasgo mental es la conciencia. Según Searle, la gran mayoría de nuestros estados mentales son conscientes y versan sobre algo; las creencia, los dolores entre otras sensaciones, son el resultado de todo un conjunto de sucesos neurobiológicos que hacen que determinados estados se den; así, pues, la sensación de sed es un proceso producido en el cerebro, un rasgo consciente de este, aunque en un nivel superior al de las neuronas o de la sinapsis⁵¹.

De acuerdo con lo que hemos dicho y con algunas cosas que añadiremos enseguida, todos nuestros estados conscientes tienen su causa en procesos cerebrales de un nivel cerebral inferior, pero son rasgos de nuestro cerebro que se ubican en un nivel superior. El naturalismo biológico propone esta visión de nuestra mente y de nuestra conciencia que constituye la base de toda nuestra vida activa. Según el mismo Searle, su postura aporta una solución al problema mente-cuerpo que hace hincapié en el carácter biológico de los estados mentales, evitando tonto el materialismo como el dualismo⁵².

⁵¹Cfr. SEARLE, John. La mente, una breve introducción. Óp Cit. p. 146 – 147.

⁵²Cfr. Ibíd. p. 147.

El naturalismo biológico postula cuatro tesis, que nos permiten comprender la solución al problema mente-cuerpo, a partir de la conciencia. Estas tesis son:

1. Los estados internos conscientes poseen esa característica que ya hemos mencionado y es la de poseer una ontología de primera persona. Estos estados son irreducibles, no pueden ser eliminados debido a que nuestra conciencia no es una ilusión, sino un hecho y rasgo real de nosotros. Tampoco puede reducirse ningún estado a sus fundamentos neurobiológicos, pues estos estados mentales, como el mismo término mental lo ha designado y como hemos aclarado, no pueden reducirse a una ontología de tercera persona, ya poseen una de primera.
2. Nuestros estados mentales conscientes son causados por procesos neurobiológicos que se hallan en un nivel inferior. Estos estados pueden ser causalmente reducibles a procesos neurobiológicos. Nótese que en esto último que hemos dicho se hace un énfasis en que esta reducción es causal no es una reducción total que involucre la ontología de dichos estados. También debemos decir para ser fieles al exponer la postura searleana y concordar con lo que ya hemos dicho, que, así definidos nuestros estados conscientes, no podemos desprenderlos jamás de su biología. A estas alturas y ante todas las evidencias que hemos percibido, resulta altamente incoherente desligar el ámbito biológico del análisis de lo mental.
3. Debemos recordar que nuestros estados conscientes pertenecen a un nivel superior de las neuronas y la sinapsis, por tanto son rasgos de nuestro sistema cerebral. De acuerdo con Searle, una neurona no puede constituir por sí misma un estado consciente, sino que debe hacer parte de todo un sistema neuronal para que se logre determinado estado interno.
4. Nuestros estados conscientes son fenómenos del mundo real, por tanto, tienen poderes causales. Para entenderlo podemos pensar en cualquier estado mental nos induzca comportarnos de determinado modo⁵³.

⁵³Cfr. *Ibíd.* p. 148.

Con todo lo que ya hemos dicho, es notorio el avance que se ha realizado, sin embargo, hay cosas que pueden chocar con nosotros a la hora de asimilar esta solución y es debido a que en esta exposición del naturalismo biológico no se ha hecho explícita la forma en la que esta perspectiva supera los supuestos tradicionales, porque si bien es cierto que se ha hecho un énfasis la producción de nuestros fenómenos mentales, no se ha hecho la crítica de las tesis más intrincadas de las visiones que comentamos en los capítulos anteriores. En algunos párrafos que vienen haremos la explicación correspondiente del modo en el que se superan los supuestos más importantes de que nos ha provisto la terminología de lo mental tradicional.

El problema principal, en nuestra opinión, es el de la distinción que ha hecho la tradición de lo mental y lo físico. Ya dijimos que Searle nos muestra este aspecto como uno de los más importantes a discutir, sin embargo, es la base de todo lo problemático que ha subyacido en el dualismo sustancial. El problema inicial, de acuerdo con el filósofo norteamericano, es la postulación de dos tipos de entidades que son mutuamente excluyentes, lo “mental” se ha definido con todas las características que hemos mencionado, a saber, ser cualitativo, intrínseco, subjetivo y finalmente inmaterial. Lo físico, en cambio, ha sido definido a través de adjetivos calificativos como objetivo, cuantitativo, con una ontología de tercera persona, en otras palabras, como algo material. Al dividir nuestro universo en estas dos categorías como se dijo en el primer capítulo, resulta absolutamente complicado establecer todos los postulados que se han hecho a partir del naturalismo biológico, es por ello que nuestro filósofo apeló a una renovación del vocabulario en materia de estudios sobre la mente que implicó una ampliación los físico que diera cabida al componente mental que es intrínseco y subjetivo⁵⁴.

⁵⁴Véase: *Ibíd.* p. 150 – 151.

Cabe recordar antes de continuar, un hecho fundamental. Como nos pudimos dar cuenta, la intencionalidad y la conciencia son esenciales para la formación de nuestros estados mentales, pues ellas poseen gran parte de todas las características que hasta ahora hemos enunciado que nuestra mente poseía. Tenemos a la intencionalidad como la capacidad que tiene nuestra mente para tener estados mentales que versen sobre algo, pues ella denota aquella capacidad de que nuestros estados que tienen contenidos, refieran a algún objeto externo a ellos. Y la conciencia que tanto nos caracteriza. Nuestro filósofo recalca que a la hora de explicar con un poco mas de profundidad la solución que nos provee su perspectiva, debemos hacer algo que ya hemos mencionado y es enfocarnos en la conciencia, particularmente en sus características, de este modo podremos acercarnos a aquella amplitud de lo físico que a la que hicimos alusión hace un momento.

Debemos recordar que los fenómenos conscientes que han sido bautizados como estados mentales poseen dos características que repetiremos: cualitatividad y subjetividad. Estas dos cualidades de nuestra conciencia, según se ha dicho, implican que dichos fenómenos poseen aquella ontología especial en primera persona. Ahora bien, nuestra concepción física actual es mucho más compleja que la que tenía Descartes en su tiempo, en la opinión del pensador norteamericano, es pertinente revisar algunas ideas básicas de esta física y mirar si ellas nos abren la posibilidad de mirar la forma en la que encajen nuestras cualidades mentales. Una primera observación que podemos hacer de una de las características de nuestro mundo a partir de la física actual es que los fenómenos físicos deben estar situados en el espacio y el tiempo; los rasgos y comportamientos puede explicarse mediante el recurso a la microfísica. De acuerdo a estos principios determinaremos que nuestra mente constituye una entidad real de este universo, pues tanto la cualitatividad como la intencionalidad y la subjetividad son físicas,

pues “se hallan ubicadas en el espacio del cerebro en determinados periodos”⁵⁵ y son causalmente explicables a través de procesos cerebrales ocurridos en el nivel inferior. La consecuencia de todo lo anterior, es que nuestra vida mental ocurre en el espacio del cerebro, en donde es causada desde allí y opera causalmente desde allí⁵⁶.

El naturalismo biológico supone una ruptura con el dualismo total, pues desliga nuestra mente y sus rasgos de las categorías clásicas propias del dualismo sustancial y de las creencias religiosas. Hay que aclarar, sin embargo, que en estos puntos no se pretenden destruir las concepciones escatológicas, sólo se intenta dilucidar a una entidad para convertirla en algo que podamos comprender a fin de conocernos un poco más. De acuerdo con Searle, desde una visión de la mente así definida que brinda esperanzas las ciencias médicas y biológicas en el capo de la investigación, parece irracional conservar la idea dualista de que nuestra mente subsista después de que nuestro cuerpo muera, no obstante, esa posibilidad no podemos negarla, ya que tampoco tenemos conocimiento que suceda con nosotros en semejante etapa de la naturaleza. Frente a este último punto no podemos afirmar nada concreto, así que la mejor postura que podemos sentar, es una de respeto hacia quienes tengan este tipo de creencias, a pesar de que aquello que percibimos nos muestra el curso de la naturaleza, sea un final rotundo.

La inteligencia artificial fuerte y cognitivismo también se ven refutados, porque no es posible pensar que, habiendo definido ya a la inteligencia a partir de lo artificial en términos operacionales y a través de la manipulación de símbolos y el movimiento de ciertas partes de ciertos artefactos, puedan generarse fenómenos como los que nuestra biología nos muestra, es algo que no puede ser concebido y

⁵⁵Cfr. Ibíd. p. 152.

⁵⁶Cfr. Ibíd. p. 152 – 153.

que ciertamente y antes que nada, produce indignación por la reducción que se hace tácitamente de lo humano. ¿Qué nos enseña todo esto y que es reiterado por el naturalismo biológico? En efecto, que nuestra biología importa, las investigaciones sobre nosotros mismos no pueden quedarse en un plano abstracto o de teorías de un corte especulativo, hay que echar mano también de las ciencias; debemos establecer diálogos entre la filosofía y cada una de las ramas de la ciencia contemporánea, en este caso particular, con la biología, pues como se pudo notar, se hace imprescindible para nuestra humana comprensión.

Las propuestas de filósofos como Martin Heidegger y Hans Georg Gadamer, serían más maravillosas si involucrasen un poco más estudios científicos de la antropología, las ciencias naturales, las ciencias humanas y las formales. Hoy por hoy, la filosofía necesita estar ahí, en el mundo contemporáneo, en el mundo actual, dudando y poniendo a prueba los postulados de las nuevas teorías que se quieren imponer y que quieren que muchos las reciban acríticamente.

Por lo que respecta a las ciencias médicas, es evidente la afectación que el naturalismo biológico puede tener en ellas al explicar que es eso de la mente, pues, definitivamente, la postura que presentó John Searle desvela los “misterios” que pudieran impedir el campo de acción del médico estudioso de las capacidades perceptivas. El naturalismo biológico nos da una guía a través de su hincapié en la conciencia como el centro de investigación. Los neurobiólogos tienen ya un aporte muy valioso, debido a que este se ha generado en el ámbito de filosófico en donde se investiga el fundamento de tal modo que no se pasa entero los paradigmas que quieran imponerse y obstaculizar el camino que conduce hacia la verdad de las cosas.

Podríamos cerrar este trabajo retomando una frase de Searle: “nuestra biología importa”.

¿Qué significa eso de que nuestra biología importa? A nuestro modo de entender, más que significar un aspecto importante a la hora de entender qué es nuestra mente y cuál es su relación con nuestro cerebro, esta expresión encierra una verdad muy importante y es la siguiente: somos seres biológicos, seres de carne y hueso, seres con debilidades, seres con una calidez que sólo a nosotros nos caracteriza, seres con diferencias y finalmente, seres con pasiones y sentimientos, de allí que choque tanto con nosotros que se nos pongan al mismo nivel que un artefacto vacío.

BIBLIOGRAFÍA

- BECHTEL, William. *Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva*. Madrid, editorial Tecnos, 1991.
- .DESCARTES, René. *El Discurso del Método*. Barcelona, Ediciones Altaya.
- _____ . *Los principios de la filosofía*. Madrid, Alianza Editotial. 1995.
- _____ . *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alianza editorial. 2005.
- GÓMEZ GIRALDO, Adolfo León. *Descartes ayer y hoy*. Santiago de Cali, Ac Editores.
- HUME, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid, Ediciones Itsmo, 2004.
- KULSTAD, Marck. *Leibniz's Philosophy of mind*. Stanford Encyclopedia of philosophy, 2007. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-mind/#DenMinBodIntAssPreEstHar>
- KRIPKE, Saul. *EL nombrar y la necesidad*. México, UNAM. 2005.
- RUSSEL, Stuart y NORVIG, Peter. *Inteligencia artificial, un enfoque moderno*. Madrid, Pearson Educación S.A. 2004.
- SEARLE, John. *Mentes cerebros y ciencia*. Madrid, EdicionesCátedra, 1984.
- _____ . *MInds, brains and programs*. The Behavioral and Brain Sciences.3, p. 417-424.
- _____ . *La mente: una breve introducción*. Santa Fe de Bogotá, editorial norma, 2006.
- _____ . *El redescubrimiento de la mente*. Madrid, Editorial Crítica. 1996.