



K. POPPER Y LA FILOSOFIA DE LA MENTE CONTEMPORANEA LLUIS PUJADAS

Aunque la filosofía de la ciencia y la filosofía política de Popper han sido muy comentadas y discutidas en el ámbito intelectual anglosajón de las últimas décadas, su filosofía de la mente no ha tenido igual fortuna. El hecho de que su obra principal en esta rama de la filosofía, *El yo y su cerebro* (13), haya sido prontamente traducida al castellano, a diferencia de lo que ocurre con la mayor parte de las principales obras recientes en este campo (véase por ejemplo (6), (8), (16)), no debe llamarnos a engaño. De hecho, Popper es ignorado por completo en los trabajos historiográficos de autores como Dennett (5), Fodor (8) o Rorty (18), que coinciden en cierta visión estándar de la evolución de la filosofía de la mente anglosajona durante los treinta años siguientes a la aparición de la obra seminal de Ryle (19). Según esta visión, el conductismo lógico, la teoría de la identidad psicofísica y el funcionalismo se habrían sucedido dialécticamente como teorías de la mente predominantes, hasta que el funcionalismo en alguna de sus variantes se habría convertido a fines de los años sesenta en algo así como la teoría ortodoxa de la mente. Curiosamente, Popper ignora a su vez la existencia del funcionalismo, pese a que la obra citada concluye con un capítulo dedicado a un comentario histórico del problema mente-cuerpo (PMC), problema central de la filosofía de la mente.

En lo que sigue quisiera establecer el grado de compatibilidad entre estas dos teorías de la mente, la funcionalista y la popperiana. Dedicaré para ello la Sección I a una rápida panorámica de la filosofía de la mente anglosajona contemporánea. En la Sección II resumiré los aspectos esenciales de la teoría de la mente de Popper, íntimamente ligada a su teoría de los tres mundos. Finalmente, en la Sección III, compararé las teorías de la mente popperiana y funcionalista, y mantendré que, a pesar de haberse ignorado mutuamente y en contra de las apariencias, son en gran parte compatibles, especialmente si negamos la inevitabilidad de ciertas conclusiones que Popper extrae de su propia teoría. Solamente en esta última Sección pretendo decir algo original, de modo que el lector versado en los temas de las dos primeras puede pasar directamente a ella.

I

Cuando Ryle publicó *El concepto de lo mental* (19), en 1949, con la intención de poner al descubierto el carácter espurio de los conceptos mentales, no podía sospechar que, en lugar de acabar con la filosofía de la mente (puesto que pretendidamente eliminaba su objeto de estudio), iniciaba un largo período de auge de las publicaciones sobre este tema.

Su propia teoría de la mente o, mejor dicho, del lenguaje mental (o mentales), que acabaría siendo etiquetada como “conductismo lógico” (CL), pretendía liquidar lo que Ryle consideraba el “dogma oficial”, es decir el “mito del fantasma en la máquina”, que no era sino el dualismo cartesiano.

De acuerdo con el CL, cualquier expresión en la que aparecieran términos mentales podía ser analizada lógicamente para ser convertida en otra en que sólo se hiciera referencia a la conducta o a las disposiciones a la conducta. Así, la expresión

1) Tener dolor de muelas

podía ser traducida por

1') Dar muestras de dolor y/o tomar (o estar dispuesto a tomar) una aspirina y/o ir (o estar dispuesto a ir) al dentista y/o ...

Análogamente, la expresión

2) Creer en la inminencia de un bombardeo

podía ser traducida por

2') Prestar (o estar dispuesto a prestar) atención a la alarma y/o bajar (o estar dispuesto a bajar) al refugio y/o ...

La farragosa sucesión de disyunciones inclusivas en estas traducciones no es, como pudiera parecer, caprichosa, puesto que sería suficiente que se satisficiera uno de los miembros de cada serie (potencialmente infinita) de disyunciones para que las traducciones pudieran ser consideradas correctas.

Precisamente aquí radicaba una de las dos dificultades básicas del CL: pronto se reconoció la imposibilidad de conseguir un análisis conductista completo de las expresiones en mentalés, puesto que no se podía dar una lista exhaustiva de las formas de conducta o disposiciones a la conducta que harían verdaderas, en caso de darse, a las traducciones.

Pero hubo una segunda dificultad, que fue quizás más determinante en el abandono generalizado del CL. Fue U.T. Place (9) quien, en 1956, puso de manifiesto la imposibilidad de analizar conductualmente al menos una parte de los términos o expresiones mentales. *“En el caso —decía Place (p. 42)— de los conceptos cognitivos como ‘conocer’, ‘creer’, ‘entender’, ‘recordar’, y de los conceptos volitivos como ‘querer’ y ‘proponerse’, creo que no hay duda que un análisis en términos de disposiciones a la conducta es válido en lo esencial. Por otra parte, parece haber un residuo inmanejable de conceptos agrupados alrededor de las nociones de conciencia, experiencia, sensación e imagen mental, para los que es inevitable recurrir a algún tipo de procesos internos”.* (Siguiendo la terminología al uso, denominaré en lo que sigue conceptos de actitudes proposicionales a los conceptos del primer grupo, y fenoménicos a los del segundo).

Si Place estaba en lo cierto, nuestra traducción de la expresión 2) por la expresión 2') era, al menos si despreciamos la primera dificultad mencionada, correcta. Por el contrario, la traducción de 1) por 1') sería inaceptable, por referirse “dolor” a una sensación y ser, por tanto, un concepto fenoménico.

Pero ¿por qué los conceptos fenoménicos se resistían al análisis conductista en mayor medida que los de actitudes proposicionales (cognitivos y volitivos)? La respuesta es simple. Mientras que sólo ciertas combinaciones de actitudes proposicionales (creencias, deseos, etc.) son lógicamente compatibles con ciertas formas de conducta, cualquier combinación de estados fenoménicos (sensaciones, recuerdos, etc.) es lógicamente compatible con cualquier forma de conducta. Volvamos, para comprobarlo, a nuestros ejemplos 1) y 2), tomados en orden inverso.

Ejemplo 2): Si alguien tiene el aspecto de pasear tranquilamente por la Plaza Mayor de su pueblo en una soleada mañana de domingo, su conducta es prima facie incompatible con la creencia en la inminencia de un bombardeo. (Aunque deberemos volver sobre esto, como hicieron los funcionalistas, es indudable que lo más frecuente, cuando se tiene una creencia como ésta, es buscar refugio rápidamente).

Ejemplo 1): Si alguien va al dentista a extraerse una muela, su conducta es tan compatible con la sensación de dolor como con la ausencia de la misma.

En efecto, si sustituir “casa” por “cosa” es incorrecto porque, aunque todas las casas son cosas, hay cosas que no son casas, del mismo modo traducir 1) por 1') es incorrecto porque aunque (casi) siempre que alguien tiene

dolor de muelas va (o está dispuesto a ir) al dentista, a menudo se va al dentista sin tener dolor de muelas. Obviamente, lo mismo vale para los otros miembros de la disyunción 1'). En efecto, uno puede tomar una aspirina sin tener dolor de muelas, dar muestras de dolor (de muelas) sin tenerlo (como en el caso de una interpretación teatral, de un alumno que finja ante su maestro, etc.).

Place, a la cabeza del que no sin guasa fue denominado Frente Unido de Materialistas Sofisticados Australianos (1, 22), creyó necesario formular una nueva teoría de la mente capaz de explicar los estados o hechos fenoménicos que se resistían al análisis conductista, sin recaer en el definitivamente abandonado dualismo cartesiano. La nueva teoría sería la teoría de la identidad psicofísica (TI), según la cual la mente es idéntica a (parte de) lo físico, presumiblemente al cerebro. No se trataba, como el CL, de una teoría lógica o semántica, sino de una teoría empírica, que debía sostenerse o caer con el progreso de la investigación científica. Desde el punto de vista filosófico o conceptual, la TI debía replicar a las tradicionales objeciones dualistas al materialismo, tales como el carácter privado o aespacial de lo mental. Desde el punto de vista científico, la TI se acogía a lo que Popper denominaría "materialismo promisorio", a la espera de que las neurociencias confirmaran la identidad de mente y cerebro.

La labor conceptual de la TI fue sin duda efectiva contra algunas objeciones ingenuas desde el punto de vista dualista. Por razones de espacio, trataré sólo una de ellas, que podemos considerar paradigmática.

El dualista objeta a la TI que cualquier observación del cerebro de una persona 'a' (incluso en la hipótesis de unas neurociencias mucho más avanzadas que las actuales) no informará sino sobre el estado, actividad, etc. de las neuronas, pero jamás sobre las experiencias de 'a'. Sería imposible, por ejemplo, identificar un grupo de neuronas con el vívido recuerdo de un campo florido y oloroso que 'a' vió y olió ayer. Ninguna observación del cerebro de 'a' por parte del investigador 'b' le dará a éste acceso a la vida mental de 'a'. De ahí se sigue, según el dualista, la privacidad y aespacialidad de la vida mental de 'a' y, por tanto, la imposibilidad de identificar la vida mental de 'a' con su cerebro, que sí es accesible y localizable en el espacio.

Pero veámos la réplica desde el punto de vista de la TI. Para ello distingamos entre 'a' y sus experiencias (o, en particular, sensaciones) Sa, y entre 'b' y sus experiencias Sb. Cuando 'b' investiga el cerebro de 'a', éste produce en 'b' una sensación Sb (a saber, la visión de una masa grisácea y gelatinosa). El dualista objeta que Sb no puede identificarse con (parte de) el cerebro de 'a'. Pero la TI jamás ha defendido esta identificación, sino la de Sb con (parte de) el cerebro de 'b' y la de Sa con (parte de) el cerebro de 'a'. Efectivamente, aunque (parte de) el cerebro de 'a' es idéntico a la sensación Sa, cuando observamos el cerebro de 'a' no observamos Sa. Pero ello no es más problemático que el hecho de que, aunque un cuerpo sea idéntico a los átomos

que lo componen, podamos observar el cuerpo sin observar los átomos que lo componen, podamos observar el cuerpo sin observar los átomos. En definitiva, todo cuerpo es distinto de, no idéntico a, las sensaciones que produce en nosotros; pero éstas son idénticas a (parte de) nuestro cerebro.

¿Qué tiene de contrario a la TI, entonces, que cuando 'b' observa el cerebro de 'a' no observe a la vez Sa? La respuesta es: nada. Y podríamos pensar que con ello desaparecerían todos los inconvenientes de la TI. Pero, desgraciadamente, no fue así. En la formulación inicial de la TI por Place su aplicación se reducía a las expresiones fenoménicas que el CL había sido incapaz de analizar adecuadamente. Sin embargo Smart (21) y Armstrong (1), los seguidores de Place, pronto la hicieron extensiva a las expresiones de actitudes proposicionales: las creencias, deseos, etc. también debían ser identificables con procesos cerebrales. Con ello surgieron problemas para la TI.

Quizá nadie haya planteado estos problemas con tanta contundencia como Putnam (14, 15, 16). Para él es obvio que un robot, un ángel o un extraterrestre pueden compartir sus actitudes proposicionales con el hombre, aunque nuestra constitución sea totalmente diferente a la de aquellos. No importa de qué estemos hechos para poder compartir nuestros estados cognitivos o volitivos: "*We could be made of swiss cheese and it wouldn't matter*" (16) p. 291). ¿Cómo identificar, pues, actitudes proposicionales con procesos cerebrales, si no es necesario tener cerebro (como no lo tienen los robots, los extraterrestres —ex hypthesi— o los ángeles) para tener actitudes proposicionales como las nuestras?

Nótese que este problema no se hace notar con la misma virulencia en el caso de los estados mentales fenoménicos. En general, estaríamos más dispuestos a atribuir creencias o deseos a los robots, o a los extraterrestres de constitución biológica muy diferente a la nuestra, que a atribuirles experiencias o sensaciones similares a las nuestras. Ante una hipotética rebelión de los robots del futuro o ante una invasión de extraterrestres nadie dudaría en atribuirles el deseo de dominarnos y la creencia en su capacidad para hacerlo, pero ¿quién se atrevería a atribuirles experiencias visuales, auditivas, olfativas, etc. similares a las nuestras, a no ser que tuvieran un cerebro y unos sentidos similares a los nuestros?

¿Cómo explicar, entonces, lo mental de modo que se eviten a la vez las insuficiencias del CL y de la TI?

El funcionalismo ofrece una teoría de la mente que permite eludir las dificultades de ambos, incorporando al mismo tiempo sus méritos en una auténtica "Aufhebung" hegeliana. Así, acepta la TI como explicación de los estados y hechos fenoménicos, mientras que acepta una versión mejorada del CL como explicación de las actitudes proposicionales.

El punto de partida del funcionalismo en la analogía de la computadora y, en especial, la distinción entre "hardware" (soporte físico) y "software" (soporte lógico). Como es sabido, un mismo "software" puede materializar-

se en distintos "hardwares". Por ejemplo, un mismo problema puede ser resuelto por un cerebro humano, por una computadora (o "cerebro electrónico", como solía decirse), e incluso por un extraterrestre, si los hubiere. Los procesos físico-químicos mediante los que se alcanza la solución en estos casos son sin duda diferentes. (Ello es obvio en el caso del cerebro y la computadora. El caso del extraterrestre, por su parte, es hipotético, pero ¿quién nos dice que su química no pueda estar basada en el silicio, en lugar de en el carbono?). Con todo, desde el punto de vista funcionalista es posible elevarse a un grado de abstracción de la descripción que nos permita describir los tres casos del mismo modo. Por ejemplo, puede decirse de los tres que están multiplicando 256×3 , aunque lo que esté ocurriendo en las neuronas del cerebro, en los circuitos de la computadora, o en el váyase a saber qué del extraterrestre, sean procesos físico-químicos diferentes. Podemos decir, pues, que su "software" es el mismo, o que están llevando a cabo el mismo programa.

Lo que permite en estos casos una descripción común de procesos diferentes es su equivalencia funcional: neuronas, circuitos, etc. tienen la misma función. Por ello es posible una caracterización funcional de las actitudes proposicionales independiente de la materia en que se realicen.

Según la teoría funcionalista somos organismos que recibimos un "input" (entrada, ingreso) sensorial y producimos un "output" (salida, reacción) conductual. El "input" puede modificar nuestro estado interno, del que depende el "output". Pero no hemos de concebir nuestro estado interno como algo simple e inconexo, a la manera del análisis conductista. Por el contrario, viene dado por la interrelación de nuestros estados y procesos cognitivos (en especial creencias) y volitivos (en especial deseos). En resumen, somos organismos con un sistema de actitudes proposicionales en gran parte determinado por nuestro "input" sensorial y que determina a su vez nuestro "output" conductual. La primera dificultad del CL, antes mencionada, derivaba precisamente de la insostenible pretensión de traducir los términos mentales como si se refirieran a una sola forma de conducta o disposición a la conducta. Volviendo a nuestro ejemplo 2, los funcionalistas negarían la existencia de formas de conducta incompatibles con la "creencia en la inminencia de un bombardeo". En particular, pasear tranquilamente por la Plaza Mayor no es incompatible con esta creencia, si a la vez se tiene el deseo de morir, o de tener una experiencia fuerte, o de hacer creer a los habitantes del pueblo que no se avecina un bombardeo, etc. Puede decirse, por tanto, que la síntesis funcionalista propone la unión de la TI (como explicación aceptable del "hardware" de nuestros estados fenoménicos) con una versión mejorada del CL, entendiendo la mejora como un reconocimiento del carácter interrelacional de las creencias, deseos y demás disposiciones o actitudes proposicionales (según usemos la terminología del CL o del funcionalismo). Así, aunque no cabría hablar de incompatibilidad entre una creencia (o un

deseo) y cierta forma de conducta, sí cabría hablar de incompatibilidad entre un sistema de creencias y deseos, por una parte, y cierta forma de conducta, por otra.

En cuanto a la segunda dificultad del CL, la solución está en la TI. Como dice Rorty (18), *"lo que se resiste a ser tratado como software debe ser tratado como hardware, y a la inversa"* (p. 335). La TI es válida como explicación de los estados mentales fenoménicos, al menos en el caso concreto del hombre, y quizá en el de otros animales o extraterrestres. El cerebro y el sistema nervioso constituyen el "hardware" en que se realizan de hecho tales estados mentales. Por su parte, nuestro CL mejorado explica las actitudes proposicionales: son el "software" que podemos compartir con seres físicamente diferentes a nosotros. Tenemos así lo que Rorty ha denominado la síntesis final de la antinomia entre CL y TI. El equipo ideal para estudiar globalmente la mente humana sería, entonces, el formado por un neurofisiólogo y un psicólogo cognitivo que estudiaran, respectivamente, nuestro "hardware" y nuestro "software".

Finalmente, nótese cómo el funcionalismo permite dividir el PMC en dos problemas, que denominaré PMC 1 y PMC 2. El PMC 1, a menudo denominado "problema de los qualia" por los funcionalistas, es el problema de las relaciones entre los estados fenoménicos y los estados físicos. El PMC 2 es el problema de las relaciones entre las actitudes proposicionales y los estados físicos.

II

Examinemos a continuación la teoría popperiana de los tres mundos, en la que se inserta, como veremos, una teoría de la mente.

Popper sorprendió a propios y extraños en el Congreso de Filosofía de Amsterdam de 1967, presentando su teoría de los tres mundos (10). Según ésta, en un sentido no muy preciso de "mundo", cabe distinguir entre el mundo de los objetos y estados físicos (M 1), el mundo de los estados de conciencia o estados mentales (M 2) y el mundo de los contenidos objetivos del pensamiento (M 3). Aunque los tres mundos son reales, el uso central del término "real" es el que sirve para caracterizar a las cosas materiales de tamaño medio, obviamente pertenecientes a M 1. Popper (13) comparte con los materialistas a la antigua usanza el punto de vista de que *"los cuerpos materiales sólidos son el paradigma de la realidad"* (p. 10), aunque por supuesto admita que los gases e incluso las fuerzas y campos de fuerzas son realidades físicas que también forman parte de M 1.

Popper enfoca desde un punto de vista biológico y evolucionista las relaciones entre los tres mundos. Está clara la prioridad evolutiva de M 1. Hubo un tiempo en que no existían M 2 y M 3, pero la evolución de M 1 trajo consigo la aparición de nuevos tipos de cosas y estados, con propiedades inesperadas. Fue así como aparecieron, en primer lugar, M 2, muy probablen-

te "como propiedad de los animales surgida bajo la presión de la selección natural" (p. 29), y en segundo lugar M 3, creado por la conciencia, es decir, por M 2. La emergencia de M 3 estuvo muy ligada, concretamente, a la aparición del lenguaje, ya que se trata del mundo de las proposiciones, de los problemas y de las teorías. Como tal, también desempeña su papel en la selección natural, aunque con un nuevo estilo: "*Desde el punto de vista de la selección natural, la función principal de la mente y del Mundo 3 consiste en hacer posible la aplicación del método de prueba y eliminación de errores sin eliminarlos violentamente a nosotros mismos: en esto yace el valor de supervivencia de la mente y del Mundo 3*" (p. 210).

Popper reconoce el parentesco de M 3 con el mundo platónico de las Ideas y con el Espíritu Objetivo de Hegel, con lo que pretende provocar y escandalizar a un auditorio que tenía razones para considerarle antiplatónico y antihegeliano. Pero, a diferencia del mundo de las Ideas, M 3 no es eterno, puesto que ha sido producido por el hombre; y a diferencia de lo que ocurre en el caso del Espíritu Objetivo hegeliano, los contenidos de M 3 no son contenidos de ninguna mente o espíritu. Como dice Popper, "*aunque sus inquilinos —los de M 3— son productos de la conciencia humana, son totalmente diferentes de la conciencia humana o de los pensamientos en sentido subjetivo*" (11, p. 126). Extrañamente, los contenidos de M 3 pueden ser tanto objetos materiales (por ejemplo libros, filmes, etc.) como "unembodied 3 World objects", es decir, contenidos de M 3 no encarnados en ningún objeto de M 1.

Si Popper se atreve a considerar reales a M 2 y M 3 es porque satisfacen el mismo criterio de realidad que cualquiera de las entidades o procesos físicos (incluidos los más dudosos, como los campos de fuerza), a saber, que interactúan con cuerpos materiales sólidos. Así, los estados mentales de M 2 son reales "*puesto que interactúan con nuestros cuerpos*" (13, p. 36). A su vez, los objetos de M 3 "*son abstractos (incluso más abstractos que las fuerzas físicas) pero no por ello menos reales, puesto que son poderosos instrumentos para cambiar el Mundo 1*" (p. 47). Por tanto, aunque M 3 emerge de M 2, y éste de M 1, M 3 puede retroactuar sobre M 2, y éste sobre M 1, en lo que Popper, tomando la expresión prestada de Campbell (4), denomina causación descendente ("downward causation"). Por ejemplo, la teoría atómica (M 3) puede influir en los pensamientos de un científico (M 2), y éstos en la construcción de una central de energía nuclear (M 1). Como se ve, pues, M 1 y M 3 no pueden interactuar directamente, sino sólo a través de M 2, cuyo papel mediador es esencial.

Como nota Bunge (3), la sorpresa de los congresistas en 1967 no se debía a la originalidad de la teoría de los tres mundos, cuya antigüedad es notable, sino en la ruptura con la actitud antiidealista del primer Popper que llevaba consigo la aceptación de M 3. La existencia de éste, en su versión platónica, en su versión popperiana, o en cualquier otra es y ha sido, a lo largo de

la historia de la filosofía, mucho más controvertida que la existencia de M 1 o M 2. Sin duda el "esse est percipi" berkeleyano constituyó un intento de reducir M 1 a M 2; y el materialismo eliminativo de Feyerabend (7) pretendía negar la existencia de M 2. Pero tales posturas jamás han gozado de una aceptación mayoritaria, mientras que la negación de la existencia de M 3 es una de las tesis centrales de, por lo menos, la tradición empirista. ¿Cómo explicar que Popper, tan relacionado con ésta (aunque admitamos sus repetidas quejas respecto a su caracterización como empirista lógico) haya modificado hasta tal punto su actitud? "En ningún momento —dice Bunge (p. 200)— intenta Popper justificar o corroborar de alguna manera, y mucho menos refutar, la suposición de que su "mundo 3" existe en algún grado, o es "más o menos real". ¿Por qué piensa que sus lectores, habitualmente atraídos por su racionalismo crítico, habrían de tragar este monstruo de la metafísica tradicional?". Quizá Bunge exagera al sostener que Popper no ha intentado justificar la existencia de M 3. Como hemos visto, para Popper éste satisface el único criterio de realidad, es decir, la interacción con el mundo físico. En cualquier caso, Bunge está en lo cierto en la medida en que Popper no consigue replicar adecuadamente a quienes le objetan, navaja de Ockham en ristre, que no es necesario postular la existencia independiente de M 2 y M 3 para explicar ninguno de los hechos de M 1.

Skolimowski (21) ha intentado explicar el sorprendente paso del Popper fundamentalmente metodólogo de la *Logik der Forschung* al Popper metafísico de fines de los sesenta. La teoría de los tres mundos y, en particular, la de M 3, no serían sino la respuesta de Popper a la irrupción del "enfoque socio-histórico-psicológico de la racionalidad de la ciencia" (p. 24), característico de Kuhn y otros postpopperianos. Aunque crítico del verificacionismo, Popper siempre había aceptado la posibilidad de un progresivo aproximamiento a la verdad. Por tanto, no podía aceptar que la justificación de las teorías científicas se redujera al mero consenso de la comunidad científica. Para evitarlo, precisamente, insistirá en la existencia autónoma de M 3, mediante la cual puede decirse que "hemos rescatado la autonomía, la objetividad y la racionalidad de la ciencia de los tentáculos del sociologismo" (ibid.). La explicación de Skolimowski es convincente, pero no debemos confundirla con una justificación de la teoría popperiana. Sea como fuere, el hecho es que fue precisamente su teoría de la Mente Objetiva, es decir, su aceptación de M 3, con sus contenidos objetivos de pensamiento, lo que llevó a Popper al campo de la filosofía de la mente y concretamente al estudio del PMC. Planteado en términos popperianos, el PMC es el problema de las relaciones entre M 1, por una parte, y M 2 y M 3, por otra. Popper admite, en su autobiografía intelectual (12), haber considerado insoluble el PMC durante muchos años hasta que, una vez introducida su distinción de los tres mundos, se le ocurrió que "el problema cuerpo-mente podía ser completamente transformado con la ayuda de la teoría del mundo tres" (p. 150).

En efecto, tradicionalmente el PMC ha sido reducido al problema de las relaciones entre M 1 y M 2. Pero para Popper esto no constituye más que la mitad del problema, puesto que olvida la existencia de M 3. Claro que puede hablarse de una conciencia animal, pero hay que esperar a la aparición del lenguaje humano y, junto a él, de los productos objetivos del pensamiento (M 3), para que pueda hablarse de la plena conciencia de sí mismo. "Así —dice Popper—, *el problema cuerpo-mente se divide en al menos dos problemas completamente distintos: el problema de la muy estrecha relación entre estados fisiológicos y ciertos estados de conciencia, y el problema muy diferente de la emergencia del yo, y su relación con el cuerpo*" (p. 152).

Tenemos, entonces, dos problemas, que coinciden con los que al final de la Sección I denominé PMC 1 y PMC 2. El PMC 1, más que un problema mente-cuerpo, es un problema vida-cuerpo (al menos si por "vida" entendemos "vida animal"). Los animales son conscientes, pero no tienen "yo" (self). Y ¿cuál es la explicación de la diferencia? "En todas estas cuestiones el anclaje en el mundo tres marca la diferencia" (p. 144). Por ello, si lo que queremos es una teoría de la mente humana, el PMC 2 debe interesarnos más que el PMC 1. Popper no comprende que la TI se haya centrado en la discusión de las sensaciones, postimágenes sensoriales, etc., cuando para la existencia humana es mucho más determinante la producción de objetos de M3, que retroactúan sobre los mismos "yoes" que los han producido.

III

¿Qué lugar ocupan estas teorías de Popper en el panorama de la filosofía de la mente de los últimos treinta y cinco años, esbozado en la Sección I? Popper es explícitamente contrario al CL y a la TI, y aunque no menciona al funcionalismo para nada, algunos aspectos de su teoría, que especificaré enseguida, son frontalmente opuestos al mismo. Parece, pues, que Popper no es ni conductista lógico, ni teórico de la identidad psicofísica, ni funcionalista, con lo que su teoría de la mente quedaría al margen de las tres grandes corrientes de la filosofía de la mente actual. Sin embargo, quiero defender en esta Sección la tesis de que Popper no está tan alejado del funcionalismo como pudiera parecer a primera vista.

Pero empezaré recalcando las diferencias.

El funcionalismo se presenta como una teoría de la mente ontológicamente neutral, puesto que la misma función puede ser desempeñada por estados ontológicamente diversos. Como vimos en la Sección I, un robot, un extraterrestre y un hombre pueden compartir algún estado mental, pese a la diferencia entre sus "hardwares". Aunque tal neutralismo ha dado lugar a diversas interpretaciones, unas veces favorables y otras contrarias al materialismo, lo cierto es que no puede hablarse de incompatibilidad entre funcionalismo y materialismo. El funcionalismo no cierra la puerta al materialis-

mo, puesto que pueden ser estados materiales (por ejemplo, cerebrales) los que desempeñen las funciones de la mente.

Por el contrario, aunque Popper insiste, desde la primera página de su *El yo y su cerebro* (13), en que no piensa ofrecer una ontología en el sentido de contestar preguntas sobre la esencia de las cosas ("what is questions"), hay sin duda un aspecto ontológico en sus afirmaciones de que M 2 y M 3 existen, llegando incluso a sostener que los objetos de M 3 son "*más o menos tan reales como las mesas y las sillas*" (12, p. 146). Pero lo que más distancia a Popper del funcionalismo es su creencia en la autonomía de M 2 y M 3, y en la capacidad de éstos para influir causalmente sobre M 1. Esta creencia parece incompatible con el materialismo, puesto que si éste fuera verdadero M 1 debería ser un mundo causalmente cerrado, es decir, incapaz de recibir influencias causales de los otros dos mundos. Debemos considerar, pues, si el antimaterialismo de Popper es una consecuencia inevitable de su teoría de los tres mundos y, en particular, de la existencia de M 2 y M 3.

Veamos en primer lugar el caso de M 3.

Desde un punto de vista funcionalista y/o materialista, la existencia de M 3 es en realidad totalmente inocua. El hecho de que sea posible distinguir entre "software" y "hardware" en el caso de las computadoras no da lugar a ningún análogo del PMC para las mismas (en especial, no da lugar a ningún PMC 2). Como escribió Putnam en su artículo seminal sobre mentes y máquinas (14), "*está muy claro que ninguna persona en su sano juicio tomaría en serio el problema de la "identidad" o "no-identidad" de los estados lógicos y estructurales de una máquina*" (p. 384). Y aunque posteriores objeciones funcionalistas que no vienen al caso convierten en injustificada la conclusión de Putnam en el sentido de que el PMC, en general, debe ser igualmente "*vacío y verbal*" (ibid.), sí parece justificada, en cambio, su aplicación restringida al PMC 2 en particular. Por tanto, la aceptación de la existencia de M 3 no lleva inevitablemente al dualismo (o al pluralismo) ni es incompatible con el materialismo. Por ejemplo, la computación llevada a cabo por una máquina automática de refrescos al devolver el cambio no implica la existencia de una mente (o cualquier otra entidad inmaterial) de la máquina. Suponiendo que la máquina nos devuelva una moneda de 25 ptas. al introducir una de 100 ptas., podemos hablar de una influencia de M 3 (la computación " $100 - 25 = 75$ ") sobre M 1 (la aparición de la moneda de 25 ptas. en el receptáculo de la vuelta). Pero de ello no se sigue que se haya roto la cerrazón causal de M 1. Simplemente, tenemos una manera de hablar (" $100 - 75 = 25$ ") que nos permite describir en términos altamente abstractos unos acontecimientos totalmente físicos.

Pero la aceptación de una influencia causal de M 2 sobre M 1 es más problemática para el materialismo. El recurso a una proposición en la que se aluda a un dolor de muelas (por continuar con nuestro manido ejemplo) como explicación de una visita al dentista no puede tomarse como una simple

redescripción de unos hechos de conducta, puesto que (como vimos en la Sección I), podría darse la misma conducta sin que se diera la sensación cualitativa del dolor de muelas. Por tanto, mientras que es innecesario atribuir un status ontológico especial a la computación " $100 - 75 = 25$ " (o a cualquier otra), parece necesario atribuirlo al dolor de muelas (o a cualquier otro estado fenoménico). De ahí, precisamente, la identificación de M 2 y M 1 por parte de la TI, reduciendo el primero a una parte del segundo, identificación aceptada por la síntesis funcionalista de Putnam, pero rechazada por Popper alegando su carácter redundante desde un punto de vista biológico. En efecto, ¿por qué la evolución habría dado lugar a M 2, si éste no explica nada que no explique ya M 1? Este es el núcleo del PMC 1, ya que una manera de entenderlo es como resultado de la necesidad de postular la existencia de M 2 para explicar (parte de) M 1. Si la conducta (ir al dentista) se explica por algo físico (en la muela, en el nervio correspondiente, en el cerebro), ¿por qué debería existir, *además*, la sensación (el dolor de muelas)?

Sin duda Popper está en lo cierto al preferir una explicación simple, no redundante, de los acontecimientos físicos. Pero no se da cuenta de que esto es razón de más para no suponer que M 2 es distinto de M 1. Si la única razón de Popper para suponer la autonomía de M 2 es evitar una redundancia, lo mejor será precisamente aceptar la TI, en la cual la redundancia no es sino sinonimia, es decir, una redundancia puramente lingüística. Para la TI las expresiones que según Popper se refieren a M 2 no son más que una manera alternativa de referirse a M 1. Por tanto, no es el caso que la evolución biológica haya dado lugar a dos mundos distintos. Simplemente tenemos dos modos —sinónimos— de referirnos a lo mismo.

Podría objetarse aquí que, si se acepta la TI, se toman (algunas de) las proposiciones en las que se alude a estados cerebrales como redescripciones de estados fenoménicos, cuando manteníamos más arriba que la razón para atribuir un status ontológico especial a los estados fenoménicos era la imposibilidad de describirlos. Pero la redescripción que antes considerábamos imposible era una redescripción en términos conductuales, mientras que ahora proponemos una redescripción en términos cerebrales. Es posible comportarse de cierto modo con o sin determinados estados mentales fenoménicos. Pero no es posible, si la TI es correcta, que se dé cierto estado cerebral sin que se den ciertos estados fenoménicos. Volviendo por enésima vez a nuestro ejemplo, es posible ir al dentista con o sin dolor de muelas, pero no es posible que se dé cierto estado cerebral (aquel con el que —*ex hypothesi*— identificamos nuestro dolor de muelas) sin que tengamos dolor de muelas. Por ello la TI explica los estados fenoménicos pero no las actitudes proposicionales, y por ello la síntesis funcionalista acepta la TI como solución del PMC 1, pero no como explicación de las actitudes proposicionales.

¿Y no está Popper, en el fondo, aceptándola también, al conceder que un dolor de muelas "*es un buen ejemplo de un estado que es tanto mental como físico?*" (13, p. 36).

En resumen, parece clara la inocuidad de la existencia de M 3 para el materialismo (y, a fortiori, para el funcionalismo), y también la posibilidad de no considerar redundante a M 2 sin necesidad de considerarlo distinto de M 1. Todo ello muestra que la incompatibilidad entre las teorías popperiana y funcionalista de la mente es más aparente que real, aunque hay que reconocer que Popper no lo admitiría de buen grado. Es el momento, pues, de pasar a las semejanzas.

Sin duda, la principal semejanza entre Popper y los funcionalistas reside en su reconocimiento de la conveniencia de desdoblarse el PMC en PMC 1 y PMC 2. Mientras que (simplificando por mor de la exposición), los conductistas lógicos pretendían analizar *todos* los estados mentales en términos de disposiciones (aunque su análisis sólo fuera válido para las actitudes proposicionales, y aun sólo parcialmente) y los defensores de la TI pretendían identificar *todos* los estados mentales con estados físicos cerebrales (aunque su identificación sólo fuera válida en el caso de los estados fenoménicos), tanto Popper como los funcionalistas son conscientes de la necesidad de un tratamiento diferente para los estados fenoménicos y las actitudes proposicionales (o, en términos popperianos, para M 2 y M 3). Y es justo recordar aquí a Place, ya que no a sus seguidores, como loable precursor de este doble planteamiento. Como diría Rorty si utilizara la terminología popperiana, M 3 es la parte de lo mental que no se puede tratar como "hardware" y M 2 es la que no puede tratarse como "software". Pero las semejanzas no acaban aquí.

Como hemos visto, para Popper sólo se puede explicar la aparición de M 2 y M 3 desde un punto de vista biológico evolutivo. No es de extrañar, pues, que a Popper no le interese qué es la mente, sino qué función desempeña (13, p. 108) en la supervivencia. De hecho, en su discusión de Ryle (p. 105) acepta su antisubstancialismo, aunque le critica por no haber reconocido que la función de la mente es la del piloto. Obviamente, los funcionalistas estarían de acuerdo en que la función es lo que importa, y no la sustancia.

Por si esto fuera poco, Popper llega incluso a aceptar la metáfora de la computadora, reconociendo explícitamente que el cerebro es la computadora. Claro que ésta necesita un programa, y por tanto un programador, que en cierto momento Popper cree encontrar en el "yo" inmaterial (p. 120). En general, los funcionalistas negarían la existencia de este "yo", pero no porque fuese inmaterial (dado que el funcionalismo es ontológicamente neutral), sino porque no se explica cómo podría programar a la computadora. Claro está que ni Popper ni los funcionalistas pueden mantener que el cerebro, entendido como computadora, se haya programado a sí mismo. El mismo Popper, contradiciendo su propia concepción del "yo" como programador, acaba reconociendo que el genoma es el programador (p. 129), y difícilmente puede admitirse que el "yo" inmaterial haya elaborado este programa. Esta es una concepción mucho más acorde con su punto de vista evolu-

cionista y perfectamente compatible con el funcionalismo.

Para concluir, un pequeño toque de cinismo: creo que este esfuerzo para demostrar que Popper está en la onda de la teoría de la mente más reciente es un tanto inútil. El Popper ontólogo "malgré lui" de la teoría de los tres mundos nunca tendrá el eco del vigoroso Popper metodólogo. Aunque la terminología de los "mundos posibles" esté en boga en ciertos estudios de las modalidades lógicas, es improbable que los mundos de Popper vayan a ser considerados moneda de curso legal en el futuro.

BIBLIOGRAFIA

Salvo en un caso (21), he consultado las versiones originales, por lo que las traducciones son mías. Aun así, he indicado la existencia de traducción, cuando la conocía.

- (1) ARMSTRONG, D.M.: *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge & Kegan Paul., 1968.
- (2) BORST, C.V. (ed.): *The Mind/Brain Identity Theory*, The MacMillan Press Ltd., 1970.
- (3) BUNGE, M.: *Materialismo y ciencia*, Ariel, 1981.
- (4) CAMPBELL, D.T.: "Evolutionary Epistemology", incluido en (20).
- (5) DENNETT, D.C.: "Current Issues in the Philosophy of Mind", *American Philosophical Quarterly* 15 (1978). (Traducción en *Teorema*, vol. XI 2-3 (1981) pp. 197-229).
- (6) DENNETT, D.C.: *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, The Harvester Press, 1979.
- (7) FEYERABEND, P.: "Materialism and the Mind-Body Problem", *Review of Metaphysics*, XVII (1963), reimpresso en (2).
- (8) FODOR, J.A.: *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, The Harvester Press, 1981.
- (9) PLACE, U.T.: "Is Consciousness a Brain Process?", *British Journal of Psychology* XLVII (1956), reimpresso en (2), por donde se cita.

- (10) POPPER, K.: "Epistemology without a Knowing Subject", Proceedings of the Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science 1967. Reimpreso en (11), por donde se cita.
- (11) POPPER, K.: *Objective Knowledge*, Clarendon Press, 1972. (Traducción en Tecnos, 1974).
- (12) POPPER, K.: *Intellectual Autobiography*, publicado en (20). (Traducido en Tecnos como *Búsqueda sin término*, 1977).
- (13) POPPER, K. & ECCLES, J.: *The Self and its Brain*, Springer International, 1977. (Traducción en Labor, 1980).
- (14) PUTNAM, H.: "Minds and Machines", publicado en Hook, S. (ed.), New York University Press, 1960. Reimpreso en (16), por donde se cita.
- (15) PUTNAM, H.: "Philosophy and our Mental Life", publicado en (16).
- (16) PUTNAM, H.: *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, 1975.
- (17) PUTNAM, H.: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981.
- (18) RORTY, R.: "Contemporary Philosophy of Mind", *Synthese* 53 (1982), pp. 323-348.
- (19) RYLE, G.: *The Concept of Mind*, Hutchinson, 1949. (Citado por la edición de Peregrine Books, 1970. Traducción en Paidós, 1967).
- (20) SCHILPP, P. (ed.): *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, 1974.
- (21) SKOLIMOWSKI, H.: *Racionalidad evolutiva*, Cuadernos Teorema, 1979.
- (22) SMART, J.J.C.: *Philosophy and Scientific Realism*, Routledge & Kegan Paul, 1963.