

CAPÍTULO 2

La doctrina oficial

“El cuerpo era una jaula y dentro de ella había algo que miraba, escuchaba, temía, pensaba y se extrañaba; ese algo, ese resto que quedaba al sustraerle el cuerpo, eso era el alma.”

(Milan Kundera en *La Insoportable Levedad del Ser*)

La doctrina oficial o teoría de la doble vida es, de acuerdo con Ryle (1949), la explicación de la naturaleza de la mente en occidente y así como forma parte del sistema conceptual del ciudadano común y corriente también se encuentra en la raíz de una gran cantidad de sistemas filosóficos, psicológicos y, por supuesto, teológicos. Su argumento central es que todo ser humano está compuesto por dos partes: una mente y un cuerpo. Los cuerpos se encuentran en el espacio y obedecen las mismas leyes mecánicas que gobiernan a todos los otros objetos que existen en nuestro Universo. Las mentes, por el contrario, ni ocupan espacio ni están sujetas a estas mismas leyes. Se suele asumir que las mentes están en el interior de los cuerpos; pero, como lo anota Ryle (1949), aún esta idea sería equívoca si se es fiel a los supuestos básicos de la doctrina porque si las mentes no ocupan espacio, no pueden estar en ninguna parte. Cada ser humano tiene acceso únicamente a su propia mente y el conocimiento de las mentes de los otros

sólo es posible de una manera indirecta mediante la interacción de los cuerpos. La mente, así concebida, es la versión más común del fantasma en la máquina, sin que necesariamente sea la única. A continuación, voy a hacer una breve descripción de su historia para posteriormente examinar algunos de los problemas que esta teoría ha tenido y cómo ha asumido otras formas que aún persisten.

El origen de la doctrina oficial

En la primera página de *Cien Años de Soledad*, Gabriel García Márquez cuenta que para los habitantes de Macondo “el mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo”¹³. Todos los objetos que nos rodean tienen nombres desde que nacemos y olvidamos con frecuencia su origen en la historia de nuestra cultura. Si un hombre de la edad media apareciera en una de nuestras ciudades no sabría cómo referirse a muchas de las cosas que encontraría porque no tendría el vocabulario para hacerlo; no sabría que un semáforo es un semáforo, que un teléfono es un teléfono y que un avión es un avión. De igual forma, las palabras *alma* y *mente* serían extrañas para un habitante de Babilonia o para un hebreo de hace unos cuatro mil años, como lo serían incluso para los primeros cristianos y, sin embargo, a nosotros su significado nos parece tan evidente como el de las palabras teléfono y semáforo. La idea de la *psique* y, en particular, de una *psique independiente del cuerpo* no existió siempre, apareció en algún momento de la historia de nuestra especie y ha evolucionado desde entonces.

Del realismo ingenuo a Tomás de Aquino

Ryle (1949), al igual que otros autores (por ejemplo, Kantor, 1990 y Leahey, 1987), considera a Descartes como el antecedente más inmediato de la *psique* como un fantasma; aunque debemos recordar que no toda concepción de una *psique* implica necesariamente un agente independiente. Sin embargo, las raíces de la doctrina del fantasma en la máquina están mucho más atrás. Al parecer, nuestros antepasados comenzaron a creer en la posibilidad de alguna forma de vida después de la muerte hace aproximadamente 30.000 años, de esta época datan los restos más antiguos de rituales funerarios. Esta creencia sería el primer antecedente de la idea, que aparecería después, según la cual en los cuerpos existe una entidad independiente con vida propia. En la historia de la humanidad hay, por lo menos, dos maneras de concebir la transición de la vida a la muerte. Una es suponer que la muerte como tal no existe y que la vida es un continuo en el que se

¹³ García, G. (1997) *Cien años de soledad*. Barcelona: Editorial Norma.

pasa por varios estados; como ocurría con los pueblos donde se momificaba a los muertos. Tanto en la América precolombina como en el antiguo Egipto a los difuntos se les dejaba alimento, ropa y todos los elementos necesarios para que pudieran subsistir en su nuevo estado. En el Perú, seguían habitando la casa que habían tenido en vida, ocupaban el mismo lugar en las reuniones y conservaban su estatus social.

Otra es creer que al morir las personas, o algo de ellas, se van literalmente a vivir a un lugar especial. Esta última concepción es más próxima a la idea de un alma separada del cuerpo y fue probablemente la que dio origen a la teoría de la doble vida. En la mitología griega, tal como la describe Homero, las almas de los muertos – su *psique*, ya no los propios muertos, se iban a residir al Hades, un lugar sombrío y olvidado. Obviamente, esas “almas” no eran las mismas de las que nos hablarían Platón y Descartes después. Eran sombras que, como lo afirma Rohde (1948), van a residir a un mundo en el que “sería falso hablar de una vida inmortal... Apenas viven más que como la imagen de un hombre proyectada en el espejo” (p. 14). Estas imágenes no eran parte de una realidad paralela, eran otra clase de cosas con el mismo estatus de existencia de cualquier otro objeto, como una piedra, un árbol o un animal. De hecho, cualquier persona con los medios apropiados, incluido el apoyo de los dioses, podía visitar a las sombras de los muertos pues se suponía que el sitio donde habitaban estaba al alcance de cualquiera¹⁴.

Según Bremmer (2002), ni los griegos de la antigüedad ni la mayoría de las otras culturas que nos precedieron tenían un concepto equiparable a cualquier versión moderna de la idea de *psique*. “Sin duda, los griegos de Homero todavía no tenían conciencia de un concepto que hiciera referencia al todo psíquico o de cualquier noción que pudiera corresponderse con nuestra palabra alma” (p. 17)¹⁵. Para ellos existían diferentes almas, una de las cuales era el alma libre, o *Psique*; otras estaban más asociadas con las funciones del cuerpo e incluían al *thymos*, al *noos* y al *menos*. Estas tres últimas caracterizaban al alma del ego, o almas corporales.

El *thymos* se encontraría activo sólo cuando se está despierto y es el responsable de lo que hoy denominaríamos voluntad y de algunas de las emociones más importantes, como la ira, la alegría y la tristeza. En el cuerpo, se ubicaría en el pecho. El *noos* tenía un carácter más intelectual. Según Bremmer (2002), se co-

¹⁴ Ese fue el caso de Orfeo, quien logró bajar hasta el reino de las sombras para devolver a su esposa, la ninfa Eurídice, al mundo de los vivos; al final, no lo logró.

¹⁵ Cuando Bremmer hace este comentario menciona como fuente de su argumentación la obra clásica de Snell, *The Discovery of the Mind*.

menzó a escribir después de Homero en su contracción *nous* y está asociado con lo que serían las actividades mentales, como el pensamiento o el raciocinio. No existe sobre esta palabra una etimología clara y sobre la que exista un acuerdo común. El *menos* “es el impulso momentáneo de uno, varios o incluso todos los órganos mentales y físicos dirigidos a una actividad física” (p. 51). Así que puede ser, por ejemplo, el furor de un guerrero. La psique, a diferencia de las otras dos, era tratada como una clase de “alma” que abandonaba al cuerpo en determinadas circunstancias; siempre en el momento de morir, pero también en otros casos, como en el sueño o en un desmayo. Bremmer sostiene, con base en las citas de las obras de Homero y de otros textos antiguos de Grecia, que la *psique* abandonaba el cuerpo por la boca, las extremidades, el pecho o una herida en el costado.

El alma libre no tiene nunca atributos físicos o psicológicos, y sólo representa al individuo. Por otro lado, y a pesar de que su actividad se produce siempre fuera del cuerpo, el alma libre no puede continuar su existencia mundana una vez este muere. El alma no puede permanecer en un cuerpo muerto, y persigue una vida ultraterrena. Del mismo modo, el cuerpo es dependiente del alma libre. Cuando el alma libre desaparece, el cuerpo enferma y muere, o languidece hasta consumirse (p. 28)¹⁶.

A diferencia de concepciones posteriores, se suponía que la *psique* funcionaba cuando, por decirlo así, el cuerpo estaba apagado y no lo hacía cuando estaba encendido. El concebir la existencia de entidades separadas del cuerpo, como la *psique*, el *noos* y el *menos*, es una forma de dualismo, pero no es la misma que evolucionó después para transformarse en la doctrina oficial que Ryle cuestiona.

El dualismo al que estamos acostumbrados no se encuentra ni siquiera aún en el cristianismo antiguo. Para ello, los muertos que en vida habían tenido un buen comportamiento resucitarían el día del juicio final y volverían a vivir de nuevo en esta misma Tierra, sólo que acondicionada como un nuevo paraíso; esa es una de las razones por las que se oponían a la tradición romana de quemar los cadáveres, que según ellos debían conservarse enterrados con un ritual especial y en tierra bendecida esperando el día de su resurrección. Para comprender la diferencia entre este tipo de dualismo y el que propuso Descartes es necesario revisar cómo fueron cambiando en la historia del pensamiento occidental las diferentes nociones ontológicas que incluyen al realismo ingenuo, al dualismo, al materialismo y al idealismo.

¹⁶ Bremmer considera a la Psique y al alma libre como equivalentes.

Los primeros filósofos griegos intentaron comprender el Universo en que habitaban distanciándose de las explicaciones mitológicas y como consecuencia modificaron la percepción popular que se tenía del Universo y del lugar del hombre en él. La filosofía occidental, según García-Morente (1982), surgió cuando Tales de Mileto (624? – 546? a. C.) y sus seguidores intentaron responder a la siguiente pregunta: ¿qué existe en realidad? Para ellos simplemente existían las cosas y por eso son usualmente considerados como *realistas ingenuos*. El propósito para la mayoría de los primeros pensadores de occidente era descubrir la *naturaleza* de esas *cosas*, o su *Physis*. Al parecer, Tales se preguntó si sería posible que todo lo existente tuviera algo en común, que en última instancia todo proviniera de un mismo principio. Él respondió afirmando que en última instancia todas las cosas estaban compuestas por un único elemento: el agua.

Otros filósofos sugirieron otros *principios*. Anaximandro (hacia el 580 a. C.) sostenía que el *principio* de todo era el infinito, ya que contendría en sí mismo todos los elementos finitos. Anaxímenes (hacia el 500 a.C.) creía que era el aire. Lo que, según Stewart (2002), sería mejor que el agua de Tales dado que en la antigüedad el “aire” y el “aliento” estaban muy relacionados y el “aliento” era sinónimo de “alma”; por lo tanto, para Anaxímenes, el aire no era simplemente un gas, sino el alma del Universo del que las almas humanas serían sólo una parte¹⁷. Empédocles (484? – 424? a. C.) aseguraba que todo lo que existe es una combinación de aire, tierra, agua y fuego. Su teoría de los cuatro elementos sería, gracias a Aristóteles, la mejor explicación de la composición de las cosas hasta el renacimiento. Algunas de las respuestas a esa pregunta se transformaron en algunos de los conceptos de mayor influencia en el pensamiento occidental. Según García –Morente (1982), fueron de particular importancia las ideas de Pitágoras, Heráclito y Parménides, que son relevantes por su papel en la definición que se haría posteriormente del “alma”.

Pitágoras (571? – 497? A. C.) fue el primero en pensar que el *ser en sí*, el principio del que deriva todo lo que existe, no era una cosa, *no era algo material*, sino un ente abstracto que no podía percibirse con ningún órgano de los sentidos: los números. Boecio, quien vivió hacia el siglo sexto de nuestra era, contaba que Pitagora pasó un día cerca de una herrería y se sorprendió al notar que los sonidos causados por diferentes martillos al golpear el yunque tenían una calidad musical. Entró al lugar y le solicitó a los herreros que allí se encontraban que intercambiaran los martillos para determinar si los sonidos se debían a las dife-

¹⁷ Debemos destacar que en ese sentido las almas humanas eran equiparables al aire, que era uno más de los elementos.

rencias en fuerza de quienes los manejaban. Logró establecer que el efecto era producido por las características de los martillos y no por la manera como se manipulaban. Cuando calculó su peso, pudo establecer que variaban en una relación de 12, 9, 8 y 6. Los intervalos musicales que él escuchó son los que se han denominado, la cuarta, la quinta y la octava contadas desde la nota que crea el martillo más pesado (Bundt, Jones y Bedient, 1988).

Muy seguramente, la historia de Boecio es falsa porque la relación entre el tipo de sonido generado por un martillo y su grosor no coincide con las observaciones, pero ilustra el modo de razonar que tenían Pitágoras y sus seguidores. Según Boecio, Pitágoras continuó sus experimentos pero con cuerdas que al vibrar producen sonidos. Si una cuerda se recorta hasta $3/4$ de su tamaño original y se hace vibrar, sonará el tono conocido como la cuarta; si se recorta a $2/3$, se oirá la quinta; y si es hasta $1/2$, sonará la octava. “La percepción de la relación entre la longitud de una cuerda y el sonido que produce cuando vibra es el ejemplo más antiguo que se conoce de una ley natural encontrada empíricamente” (Bundt, Jones y Bedient, 1988, p. 72).

Esta relación entre una abstracción matemática y un fenómeno natural llevó a Pitágoras a suponer la existencia de una realidad numérica más allá de la observación y su investigación lo condujo a una doctrina moral y religiosa bastante cargada de esoterismo. Según Diógenes Laercio¹⁸, Pitágoras se rodeó de varios discípulos que con él se dedicaron al estudio de las matemáticas. Ellos creían que así como existía una relación de armonía entre los tamaños proporcionales de las cuerdas de los instrumentos musicales, debía existir una suerte de armonía en el Universo cuyos secretos estaban en los números; si los comprendían, descifrarían los secretos del cosmos. Creían que este conocimiento debía mantenerse en secreto y que sólo estaba destinado para un grupo selecto de personas; de ahí, que, según Diógenes, ningún iniciado podía hablar directamente con él o mirarlo a los ojos hasta cinco años después de haber ingresado a la secta.

Obviamente, Pitágoras creyó encontrar relaciones entre el comportamiento de los seres humanos y de los otros animales en los números. Al igual que con otros autores de la antigüedad no se conserva ninguno de los textos que escribió. De acuerdo con Diógenes, incluían tres libros: Instituciones, Política y Física. Sin embargo, el mismo Diógenes reconoce que no hay certeza sobre la autoría de

¹⁸ Existe una gran variedad de traducciones de su libro *Vidas de los filósofos más ilustres*. Yo consulté la versión de la editorial Ediciones Universal de Bogotá. Diógenes Laercio, quien vivió hacia el siglo III de nuestra era, también es conocido por diez volúmenes que escribió sobre la filosofía griega.

estos y otros textos que eran supuestamente de Pitágoras. Otro de sus textos era su tratado sobre el alma, cuyo contenido conocemos indirectamente gracias a Aristóteles, quien en su tratado sobre Alma comienza por exponer y refutar las doctrinas de quienes lo precedieron; entre ellos Pitágoras.

Para Aristóteles, los pitagóricos “han afirmado que el alma se identifica con las motas en suspensión en el aire” (Aristóteles, Siglo III?, 1988¹⁹). Y también que “el alma como armonía es mezcla y combinación de contrarios” (p. 152). Según Aristóteles, la armonía en un “sentido primario correspondería a la combinación de las magnitudes que se dan en los seres dotados de movimiento y posición, cuando encajan entre sí de tal modo que no dejan lugar a ningún elemento del mismo género; de otra parte y derivadamente, se alude a la proporción de los elementos en la mezcla” (p. 153). En otras palabras, el alma sería la armonía del cuerpo. Según Diógenes, Pitágoras dividía el alma en tres partes: mente, ira y sabiduría. Las dos primeras las tienen también los animales, la última sólo los hombres. Él suponía que todo el aire está lleno de almas y que algunas de ellas se creían dioses, semidioses o héroes. Esas mismas almas son las causantes de los sueños.

Pitágoras creía en la trasmigración de las almas. Si se acepta la biografía de Diógenes, Pitágoras tenía en verdad muy buena memoria y se vanagloriaba de ella, tanto que decía recordar todo lo que le había ocurrido en sus vidas pasadas y sus visitas al mundo de las sombras cada vez que alguno de sus cuerpos mortales moría. Pero su concepción del alma ya no era la misma que se encontraría en los textos homéricos. Se me ocurre una forma, quizás un tanto imprecisa, de explicar la naturaleza de esa migración. Como lo anotan Bundt, Jones y Bedient (1988), Pitágoras supuso que los números eran la causa de la armonía en la naturaleza y, por consiguiente, de las cosas. Así, por ejemplo, las notas musicales surgen de las cuerdas que tiene un instrumento porque existe una proporción matemática que las causa. Esa relación no es dependiente de un instrumento musical en particular sino que puede migrar de uno a otro siempre y cuando se mantenga la relación numérica. Con un razonamiento como este, podríamos pensar que la música de Juan Sebastián Bach transmigró hasta nuestros días pues conservamos las notas que la componen y son independientes del instrumento que la ejecute. Con el alma ocurriría algo parecido y no dependería del cuerpo específico que la produzca.

¿Somos hoy los mismos que éramos hace cinco años?, ¿somos ahora iguales que cuando éramos niños? Es claro que no. ¿Somos los mismos que éramos antes

¹⁹ No me es posible citar correctamente el texto original de Aristóteles pues se desconoce la fecha exacta de su publicación. De acá en adelante, la cita corresponderá a la versión que consulté del libro.

de comenzar a leer este libro?, ¿somos los mismos de hace un segundo y seremos iguales que en unos minutos? Heráclito (hacia el 500 a.C.), intentando responder a este tipo de preguntas, concluyó que las cosas no son nada en particular, ni aire, ni agua, ni números, ya que el Universo está en un proceso permanente de cambio y transformación. Si bien es cierto que consideró al fuego como al *principio* de todo, lo hizo, según Stewart (2002), precisamente porque no es realmente materia sino un proceso. Para él, lo único existente era el devenir. Lo que *es* en este momento *no era igual* antes y *no será* lo mismo después, por lo tanto las cosas como tales no existen. Y con respecto del alma, no existe mucha información que permita llegar a conclusiones concretas. Spengler (1947) sostenía que para Heráclito, el devenir era lo fundamental, pero que por su naturaleza no se podía estudiar y, por ende, conocer; probablemente, esta interpretación incluiría al alma.

La posición de Parménides (hacia el 500 a. C.) al respecto era diferente. ¿Puede una cosa *ser* y *no ser* a un mismo tiempo?, ¿el sol puede brillar y no brillar simultáneamente?, ¿puede un ser humano ser hombre y mujer a la vez?, ¿puede un animal estar muerto y vivo en un mismo instante? Para Parménides, es absurdo pensar que las cosas pueden ser y no ser. Debido a que las cosas *son* o *no son*, el *ser en sí mismo* debe ser inmutable porque cualquier cambio implicaría que lo que es en un momento puede dejar de ser en otro y eso es racionalmente imposible. Por esa misma razón, el *ser* de Parménides no puede tener principio ni final y, por lo tanto, es eterno porque de lo contrario el *ser* pasaría por momentos en los cuales no es.

Si el ser es inmutable, el movimiento no es posible porque cuando una cosa se traslada de un lugar a otro tendría que dejar de *ser* en un lugar, por lo menos un instante, para *ser* luego en otro. La suposición de que el movimiento es imposible era una de las ideas características de los filósofos eleáticos. Zenón (hacia el 464 a. C.), uno de los discípulos de Parménides, “demostró” con sus famosas paradojas la imposibilidad del movimiento. Si el movimiento que percibimos no existe, entonces ¿por qué nos parece que las cosas se mueven? Para los filósofos eleáticos, el movimiento no es más que una ilusión. Lo percibimos con nuestros sentidos en un mundo de apariencias, pero es gracias a nuestra razón que lo encontramos contradictorio.

La distinción entre conocimiento sensible e inteligible, según la cual nuestra razón nos proporciona una clase de saber mientras que los sentidos nos proveen con otro, fue fundamental en la evolución del pensamiento de occidente y a largo plazo condujo a la creación de dos mundos independientes. El pensamiento lógico característico de las matemáticas y la geometría se asoció con la razón mientras

que el conocimiento del mundo con los sentidos. Para los griegos, el saber derivado del razonamiento era más cierto y preciso que el que se obtiene con los sentidos. Parménides fue, según Diógenes, el primero en afirmar que alma y mente, o la entidad que conoce y razona, son una misma cosa. Esa entidad, que es eterna, inmóvil, perfecta y única, es la responsable por las que ahora denominaríamos funciones psicológicas, tales como pensar, sentir o percibir.

Pese a que en el pensamiento de Platón (427 – 347 a. C.) no hay necesariamente un dualismo ontológico, sí puede ser considerado el primer antecedente directo de la doctrina oficial. Su pensamiento se nutrió de las ideas de Pitágoras, de Parménides y de Sócrates. Adoptó de los pitagóricos la idea abstracta de las formas geométricas y de los números como entidades esenciales. Compartía con Parménides la distinción entre el mundo de lo sensible y el mundo de lo inteligible, además de la noción de un *ser* único e inmutable. Y de su maestro Sócrates, tomó la noción del concepto. Según Platón, los sentidos nos informan de la existencia de las cosas mientras que la razón nos dice lo que las cosas *son*. El mundo que “conocemos” con los sentidos es transitorio y depende de las circunstancias; es el mundo en permanente cambio al que se refería Heráclito. La silla en la que estoy sentado mientras escribo esto es necesariamente perecedera, al igual que mi cuerpo, y, por consiguiente, es imperfecta. El observarla nos hace recordar la idea de silla que nuestra alma pudo contemplar en el mundo de las ideas en el que habitó antes de ser atrapada por un cuerpo. La razón, en contraposición, nos conduce a verdades necesarias y universales, como las de la geometría y la aritmética, el mundo estático de Parménides. La “idea” de silla es permanente y eterna y, por lo tanto, es perfecta, es la silla “ideal” que no podrá ser fabricada jamás. El conocimiento que obtenemos a través de los sentidos nos muestra un mundo perecedero diferente al que conocemos mediante la razón y, de acuerdo con Platón, sólo existe en realidad aquello que es necesario, inmanente, eterno y universal: las *ideas*. Los objetos que percibimos a través de nuestros sentidos no poseen ninguna de esas características y por ello consideraba que eran solamente las sombras de las *ideas* que les dan origen. Tenemos conocimiento de las *ideas* gracias a nuestro intelecto. En oposición al mundo de las ideas, está el *caos*, al que las ideas dan forma. Entre el mundo ideal y el caos se encuentran las *almas* y el *demiurgo*, que al infundir al caos con alma crea el mundo de las apariencias. Platón no es ni *idealista* ni *dualista*; es *realista*, sólo que para él las cosas reales son las ideas, las almas y el demiurgo. Lo demás existe, pero sólo como una especie de espejismo.

Plotino (205? – 270) es considerado por Kantor (1990) y por O’Meara (1995) el primero en establecer realmente la dicotomía entre alma y cuerpo como entida-

des pertenecientes a mundos o niveles de existencia diferentes al hacer su interpretación particular de la filosofía de Platón. Plotino, a diferencia de Platón, consideraba que los cuerpos sí tienen una existencia real y, por lo tanto, que eran mucho más que simples sombras. Había incorporado en su sistema algunas de las ideas de Aristóteles, para quien, como se discutirá más adelante, el alma era la *forma* o *estructura* de los seres vivos y, por lo tanto, moría junto con el cuerpo de la misma manera que muere la actividad del corazón o la de los pulmones. De acuerdo con la física aristotélica, las cosas estarían constituidas por alguna combinación de los cuatro elementos y los cuerpos serían, al igual que otros objetos, una composición de ellos.

Pero, según Plotino, los elementos no tienen vida, las almas que pertenecen a un nivel de organización no material, ya que no están compuestas por esos elementos, son atemporales y no ocupan espacio. Son las almas las que posibilitan la cohesión del mundo material. O'Meara (1995) aclara que en Plotino existe efectivamente una versión dual del Universo que va a ser precursora de la que Descartes elaborará posteriormente, y que se examinará más adelante, pero que todavía no es la misma. Una de las principales diferencias es que Descartes comenzó buscando verdades evidentes y lo primero que dedujo como un hecho cierto es que él era un ser capaz de pensar, lo que no implica ningún tipo de certidumbre respecto al cuerpo. Descartes concluyó después que los cuerpos existían, pero que su funcionamiento era mecánico e independiente de la mente. Plotino, en cambio, suponía que el Universo funcionaba precisamente gracias a la existencia de las almas.

El cristianismo es indiscutiblemente la ideología que más impacto ha tenido en la historia de occidente. El conjunto de valores aceptados hoy, aún por quienes se consideran ateos, no es más que una expresión sutil de la moral cristiana (Pagels, 1984). Pero, como lo mencioné antes, las muchas versiones del cristianismo de hoy son diferentes a la que profesaron los primeros creyentes. Ni el Cristo histórico ni sus seguidores creían en un alma inmortal. Como lo anota Puente (2000), “los relatos del Génesis nada saben o nada dicen de una dualidad alma-cuerpo, obedientes a la tradición religiosa del pueblo hebreo” (p.245). Los primeros cristianos creían que al final de los tiempos habría un día en el cual todos los muertos resucitarían para enfrentar el juicio final donde se decidiría su destino para la eternidad. En la Biblia, en particular en el Antiguo Testamento, no se menciona en ninguna parte un *alma inmortal*. En hebreo no hay ninguna palabra equivalente a *alma* pues el término proviene del griego y del latín. Orígenes (185 – 254) fue el primero en intentar organizar la doctrina cristiana en una teología sistemática. Era un gran admirador de Platón y sostenía que las almas de los humanos

existían antes que el cuerpo en donde eran apresadas como una forma de castigo. Al morir, según su conducta en vida, las almas podrían ser premiadas con vida eterna o castigadas con fuego eterno.

Agustín de Hipona (354 – 430), que se convirtió al cristianismo luego de intentar con otros sistemas de pensamiento, que incluyeron a los pitagóricos, a los sofistas y a los maniqueos, introdujo en el cristianismo las ideas de Platón, que recibió filtradas por Plotino, y que combinó con las influencias maniqueas que traía (Russell, 1961). La doctrina de Manes estaba inspirada en la filosofía persa de Zoroastro y se fundamentaba en los principios opuestos del bien y el mal, que Agustín identificará posteriormente con lo divino y lo demoníaco. Para Agustín, el alma es una sustancia simple e incorpórea que *no ocupa espacio* y que sólo podemos conocer mediante la introspección. Las almas para Agustín son la expresión en miniatura de Dios, no han existido siempre, en lo cual se distancia de Platón, Plotino y Orígenes, sino que se crean en el momento de la concepción y según su comportamiento pueden ser premiadas con una vida eterna o castigadas con un eterno sufrimiento al no poder estar en la presencia de Dios (Kantor, 1990). La integración que hizo Agustín entre el cristianismo y el pensamiento de Platón fue adoptada oficialmente por la Iglesia, la cual se ocupaba por la educación y catequización del pueblo con tanto éxito que hoy sus enseñanzas son un componente ideológico esencial de nuestra cultura.

Aristóteles (384 – 322 a. C.) fue uno de los discípulos más importantes de Platón y al tiempo uno de sus críticos más agudos. Su influencia en nuestra cultura comenzó a sentirse casi un milenio después de que el cristianismo se convirtiera en la religión predominante en occidente. Según García-Morente (1982), Aristóteles comenzó por criticar la distinción entre el mundo de lo inteligible y el mundo de lo sensible, que era fundamental en Platón. Para Aristóteles, la teoría de las ideas no era más que una duplicación innecesaria de las cosas que no explica cómo puede el razonamiento afectar o actuar sobre el mundo de las apariencias. Por otra parte, la teoría de las ideas de Platón supone que las cosas son infinitas de la misma manera que puedo generar una infinidad de ideas; lo que no ocurre en la realidad ya que el número de objetos es limitado.

Aristóteles sostenía que debíamos estudiar el mundo tal como lo vemos porque es la cosa real, el ser, en el que encontramos tres elementos que son la sustancia, la esencia y el accidente. La sustancia es todo lo que se puede predicar de una cosa. Si la cosa es un perro, podemos predicar que camina en cuatro patas, que es canino, que es juguetón, etc. Lo esencial es lo inherente al ser, es lo que existe por sí mismo, y no lo que existe por otro. La esencia es la suma de todo lo que se

puede predicar de una sustancia. Lo accidental se refiere a lo que existe por otro y no por sí mismo; es decir, a las características que un ser puede tener sin cambiar su esencia, o a todo el conjunto de predicados que si faltaran no harían que la cosa dejara de ser lo que es. Lo cual es una diferencia fundamental con Platón para quien no existían conceptos genéricos o ideas de las cosas, sino las cosas en sí mismas.

Las cosas también están compuestas por “materia” y “forma”. La materia, que no era para Aristóteles exactamente lo que hoy es para la física, es de lo que está hecha cualquier cosa. Un discurso, por poner un caso, está compuesto por palabras y una melodía por música, esa sería su materia. El concepto de “forma” lo extrajo de la geometría y en un principio quería decir ni más ni menos que eso: forma. Una estatua de Platón, por ejemplo, tiene la forma de Platón. Pero al extender el concepto resulta que la materia es lo determinable de un ser y la forma lo determinante; es decir, lo esencial para que sea lo que es. Un vidrio está compuesto por un algo material definido por su forma que es la transparencia. El alma es la *forma* de los seres vivos y el cuerpo su *materia*. El alma es lo que distingue a los seres vivos de las cosas inertes, el alma es a los seres vivos lo que el escribir es a la pluma o lo que el digerir es al estómago.

Para Aristóteles, la sustancia es una unidad indivisible entre la materia y la forma. La materia sin forma *no es*, todos los objetos que nos rodean tienen alguna forma. Según García-Morente (1982), separar a la forma de la materia fue para Aristóteles el error más grave que cometió Platón cuyas *ideas* eran básicamente formas o moldes de los cuales derivaban los objetos del mundo sensible. La noción de sustancia de Aristóteles “aterriza” las ideas de Platón al hacerlas indisolubles de la materia. La sustancia es, en términos metafísicos, lo que existe. El alma, para él, no es una entidad, no es una cosa. En su tratamiento del alma, hizo la primera clasificación de los llamados fenómenos psicológicos. Habría un alma vegetativa, una animal y una humana. El alma vegetativa comprende la función nutritiva y equivale a la conducta más elemental, es responsable por la preservación del individuo y de la especie. La animal comprende, además de la función anterior, las funciones sensitiva, que es la fuente del conocimiento, y la motriz. La humana incluye las funciones anteriores pero tiene incorporada el raciocinio y las funciones intelectuales que incluyen la imaginación, la memoria, el pensamiento y el razonamiento. Volveremos a Aristóteles más adelante.

La principal preocupación del hombre de la edad media era la religión. Toda la vida intelectual giraba en torno al culto de lo divino. La literatura, la pintura, la música y, por supuesto, la filosofía tenían como tema central los dogmas del cristia-

nismo. El orden del mundo social y político fue arreglado con base en la organización del antiguo imperio romano. El Papa llegó a ocupar una posición equivalente a la que en su momento tuvieron los emperadores y la Iglesia adoptó una estructura similar a la que tenían las legiones romanas. El interés por el estudio de la naturaleza que fue impulsado por Tales de Mileto cuando comenzó sus indagaciones por la physis y que caracterizó a la filosofía clásica griega desapareció casi por completo. Sin embargo, gran cantidad de textos de los grandes pensadores de la antigüedad fueron conservados en los monasterios que florecieron para dar albergue al número cada vez más grande de monjes interesados en dedicar su vida a la contemplación o, por lo menos, de asegurarse un futuro protegido al formar parte de una de las instituciones que en ese entonces gozaba de mayor prestigio.

El conocimiento sólo estaba al alcance de una pequeña elite necesariamente vinculada con la Iglesia. Es por eso que en la historia del pensamiento de Occidente el paso que permitiría más adelante volver a la preocupación por la naturaleza fue dado por religiosos. El pensamiento de Aristóteles había desaparecido en Occidente, pero en el mundo árabe fue conservado. Avicena (979 - 1037), que era un médico, fue el primero en describir las facultades del alma que Tomás de Aquino (1224-1274) incluiría posteriormente en su teología. Maimónides (1135 - 1204), un judío español que llegaría a ser médico de Saladino, intentó conciliar la religión judía con la filosofía aristotélica. Y Averroes (1126 - 1198), que también era médico, rescató gran parte del pensamiento de Aristóteles e influyó en el desarrollo de la escolástica del siglo XIII con su teoría de la doble verdad según la cual el conocimiento que puede ser verdadero en filosofía podría ser falso en teología y lo contrario. Esta doctrina fue rechazada por la religión católica que la catalogó como una herejía. San Alberto Magno y Santo Tomás lo acusaron de calumniar a Aristóteles y propusieron una nueva interpretación que encajaba con los ideales cristianos, lo cual permitió incorporar las ideas de Aristóteles a la historia de la filosofía moderna occidental.

Como lo señala Kantor (1990), pese a que Tomás de Aquino recuperó en alguna medida el pensamiento de Aristóteles, sus ideas eran bien diferentes. Para él, Dios era el ser primero y todo lo demás no era más que una participación de ese Dios. Todo en el Universo era el reflejo de la divinidad donde Dios dejaba su huella, de manera que todos éramos parte de él sin llegar a ser dioses. Tomás de Aquino transformó las ideas del “Tratado del alma” de Aristóteles de tal modo que las hizo compatibles con la ideología cristiana. Lo que en Aristóteles era acción o conducta de los seres vivos, en Tomás era alma. Lo que Aristóteles consideraba funciones orgánicas, Tomás lo trataba como sustancia psíquica inmortal.

Tomás defendía una tradición dualista que deformó las ideas fundamentales de Aristóteles. La manera como describió “las facultades del alma” puede considerarse el mejor antecedente de lo que más tarde serían los procesos psicológicos, que todavía se utilizan para estructurar los planes de estudio de las carreras de psicología (Peña, 2002). Pese a que los intereses de Tomás de Aquino eran predominantemente de orden religioso, su aproximación al pensamiento de Aristóteles contribuiría a que con el tiempo el estudio de la naturaleza volviera a ocupar un lugar de importancia en el mundo intelectual.

Junto con el renacimiento y el advenimiento del humanismo surgió de nuevo la preocupación por el estudio de la naturaleza. Pese a la oposición de la Iglesia católica, ideas como las de Copérnico y Galileo comenzaron a influir en la manera de concebir el mundo. El método experimental, que de alguna manera preconizó Roger Bacon, comenzó a adquirir forma y se transformó en una poderosa herramienta de conocimiento que, en su momento, entró en choque con la tradición escolástica, Giordano Bruno fue una de las víctimas de este enfrentamiento. La observación sistemática de la naturaleza llegó a ser el método apropiado para conocerla. Galileo la comparó con la lectura de un gran libro que estaría redactado en el lenguaje de las matemáticas. De ahí la importancia de traducir las regularidades que encontraban a ecuaciones. Una ecuación que hiciera predicciones con precisión era el indicador de que se estaba haciendo una lectura apropiada del Universo.

El dualismo cartesiano

La filosofía de Descartes (1596 - 1650), que integraba la tradición religiosa con los avances científicos y tecnológicos del siglo XVII, determinó la evolución del pensamiento occidental al estipular dos formas de dualismo (Ribes, 1990). El dualismo ontológico surgió como consecuencia de sus meditaciones. Descartes se había propuesto alcanzar un conocimiento conformado por *verdades claras y evidentes* debido a que no se sentía satisfecho con la educación que había recibido y comenzó, en sus palabras, por:

“No aceptar nunca cosa alguna como verdadera que no la conociese evidentemente como tal... no admitir en mi juicios nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese ocasión de ponerlo en duda” (Descartes, 1983, p. 59).

Su primer paso fue dudar de todo lo que creía conocer, incluso de la existencia de su propio cuerpo y de la información que obtenía del mundo a través de los

sentidos hasta concluir que lo único cierto es la duda misma. Y, efectivamente, podemos dudar de todo, de lo único que no podemos dudar es de que estamos dudando. Como pensamos, “somos cosas pensantes” y si pensamos es porque existimos; de ahí su famosa frase: “pienso luego existo”. En su búsqueda de ideas claras y evidentes, encontró tres: la idea del *Yo*, la propia mente que piensa y es sustancia pensante – *res cogita-*, la noción de extensión, sustancia corporal, - *res extensa* - y, claro, la idea de Dios. Según Stewart (2002), el objetivo de Descartes no era demostrar *que él era*, sino probar *lo que era* y para ello recurrió a la idea de sustancia, una de las categorías metafísicas propuestas por Aristóteles que mencioné antes.

La sustancia mental, en la misma línea de pensamiento dualista que se originó con Plotino y que Agustín de Hipona y Tomás de Aquino perfeccionaron, no ocupa espacio y no obedece las mismas leyes mecánicas que gobiernan el mundo físico; por lo tanto, no puede estudiarse con los métodos de las ciencias naturales. Los cuerpos sí porque, en su concepción, son unas complejas máquinas biológicas que obedecen principios similares a los que observó en unos muñecos contruidos en los jardines del palacio de Versalles para distracción de los visitantes y que se movían cuando eran accionados ciertos botones ocultos por donde ellos caminaban. Para Descartes, la mente y el cuerpo se encuentran estrechamente relacionados, pero sus funciones son completamente diferentes pues así como no es posible concebir pensamientos del cuerpo, porque el cuerpo como tal no piensa, tampoco se puede aceptar la idea de movimientos causados por la mente (Descartes, 1981).

El alma, o mente, para Descartes no se ocupa de las funciones corporales. Se dedica exclusivamente a la producción de pensamientos que pueden ser dos tipos: acciones y pasiones. “Las acciones son todas nuestras voluntades porque experimentamos que provienen únicamente de nuestra alma y parecen no depender sino de ella; como por el contrario, se pueden llamar pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, porque muchas veces no es nuestra alma la que las hace tales como son, y porque siempre las recibe de las cosas que son representadas por ellas” (Descartes, 1981, pp. 109). El cuerpo se encarga de los movimientos y de todas las actividades que Aristóteles le atribuyera al alma vegetativa y al alma motriz.

Además del dualismo ontológico, explícito en la teoría de los dos mundos, Descartes formalizó en el pensamiento occidental el dualismo epistemológico que distingue un sujeto que conoce, el ser que es cosa pensante, del objeto que se deja conocer, la sustancia extensa. Esta distinción se hace más clara al examinar la

explicación del funcionamiento de la visión en su época, que era fundamentalmente la de Johannes Kepler (1571-1630) quien la propuso gracias a la evolución de las técnicas de medición en óptica. En su obra *Ad Vitellionem Paralipomena*, publicada en 1604, sostenía que la imagen se forma en el globo ocular sobre la retina, que tal imagen resulta invertida con relación al objeto y que el cerebro era el encargado de invertirla para hacer congruente el medio con la interpretación cerebral de la imagen y del resto de las sensaciones del entorno, tal como se ilustra en la figura 2.

De acuerdo con Descartes, los objetos que vemos llegan a la mente gracias a que el cerebro procesa la imagen invertida en la retina, como se aprecia en la figura 2 y, por lo tanto, la mente no los observa directamente. Según este esquema, solo se accede a una *representación* de ellos y jamás se tendrá un conocimiento completo del mundo de lo extenso. El único conocimiento cierto se obtiene mediante la propia contemplación de la mente, que es, de acuerdo con Descartes, lo único de lo que podemos estar seguros. Su posición frente al conocimiento es, en consecuencia, racionalista.

Pese a algunos de los problemas con el pensamiento de Descartes, tales como la dificultad para explicar cómo puede una sustancia de naturaleza mental y no física actuar sobre el cuerpo, su influencia en la evolución del pensamiento occidental es innegable. Por un lado, hizo aportes considerables al desarrollo del pensamiento matemático al elaborar el sistema de coordenadas que forman el plano

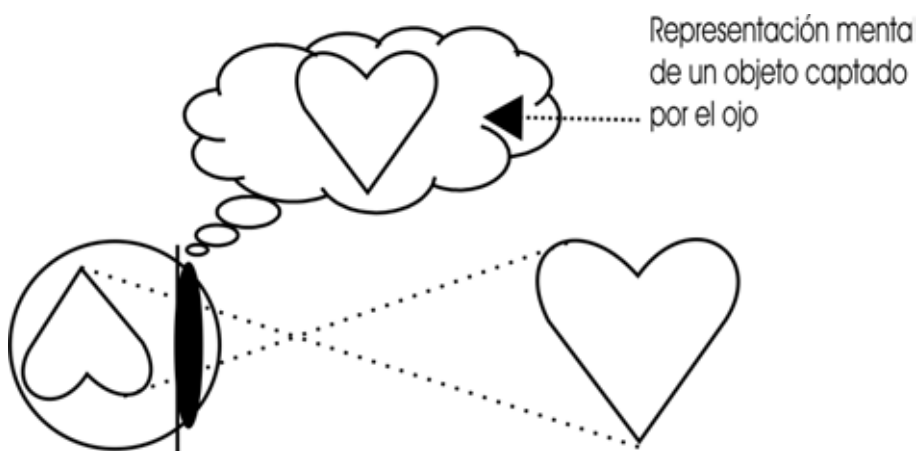


Figura 2. En la figura hay una representación de la manera como se concebía en el siglo XVII el funcionamiento de la visión. Se suponía que la luz proyectaba invertidas las imágenes captadas por el ojo y que el cerebro se las transmitía a la mente.

cartesiano, construyó una filosofía de la ciencia con base en las concepciones mecanicistas que en su época eran la base de la explicación de un Universo considerado como un reloj de precisión gigantesco que obedecía a las leyes precisas que científicos como Galileo, Copernico y Kepler se ocupaban por descubrir. Pero, por otra parte, su concepción dual de la naturaleza humana puede ser considerada como una influencia mucho más negativa que positiva en el desarrollo de una ciencia natural del comportamiento

Los problemas con la doctrina oficial

La doctrina oficial adolece de una serie de problemas que se hicieron evidentes desde que fue propuesta por Descartes en el siglo XVII. En este capítulo sólo expondré algunas de las primeras dificultades que se hicieron evidentes una vez que Descartes publicara sus ideas. Por un lado, no explica cómo es la interacción entre la mente y el cuerpo y, por el otro, no es lo suficientemente clara acerca de la naturaleza de la mente. En el siguiente capítulo trataré de nuevo el problema desde otro ángulo. Lo importante por ahora es reconocer que el dualismo cartesiano genera dificultades conceptuales que deben ser consideradas en cualquier forma de psicología. En palabras de Searle (1997):

Pero el dualismo, tal como se concibió tradicionalmente, parece una teoría sin horizonte esperanzador, pues partiendo de una distinción estricta entre lo mental y lo físico, no puede proceder a relacionar ambas cosas de un modo inteligible. Parece que aceptar el dualismo es echar por la borda toda la concepción científica del mundo que trabajosamente hemos formado durante cuatro siglos (p. 12- 13)²⁰.

La interacción entre la mente y el cuerpo.

Una de las primeras objeciones a la teoría de la doble vida propuesta por Descartes surgió de la correspondencia que mantenía con la princesa Elizabeth de Bohemia, que en 1643 le manifestó su interés por saber cómo interactuaban la mente y el cuerpo. ¿Cómo podía una sustancia carente de extensión, la *res cogita*, actuar sobre un cuerpo físico que obedecía leyes mecánicas, la *res extensa*? Descartes no tenía una solución clara para el problema. En su *Tratado sobre las pasiones del alma*, que escribió para ofrecerle una respuesta a la princesa Elizabeth, sostenía que en la glándula pineal tenía lugar el contacto entre los dos mundos. ¿Por

²⁰ Algunos psicólogos pretenden adoptar una posición que denominaré como pseudo cognoscitiva y que consiste en emplear conceptos propios de las ciencias cognitivas para justificar una posición dualista bastante ingenua.

qué escogió este pequeño órgano como punto de contacto entre el alma y el cuerpo? Lo hizo porque, según él, es la única parte del cerebro que no es doble y porque suponía erróneamente que era un órgano exclusivo de los seres humanos. En sus propias palabras:

“La razón que me convence de que el alma está en la glándula pineal y no en ningún otro lugar... es que considero que las otras partes de nuestro cerebro son todas dobles, de la misma manera que tenemos dos ojos, dos manos, dos oídos, y todos los órganos de nuestros sentidos son dobles; y que puesto que no tenemos más que un único y simple pensamiento de una cosa al mismo tiempo, por fuerza ha de haber algún lugar donde las dos imágenes... que vienen de un solo objeto se puedan juntar en una *antes de llegar al alma*”²¹ (Descartes, 1981, p. 114).

Sin embargo, una cosa es proponer un lugar para la interacción y otra diferente es explicarla. Descartes intentó hacerlo en su *Tratado sobre las pasiones del alma*, pero realmente no lo logró. Veamos un ejemplo. ¿Qué sería el amor? Como lo señalaba Elizabeth de Bohemia en su correspondencia, cuando una persona ama a otra hay cambios evidentes en su cuerpo que incluyen alteraciones en su frecuencia cardíaca, en su respiración y en virtualmente todo su cuerpo. Para él, el amor es una emoción causada por el movimiento de los espíritus que incita al alma a unirse a ellos voluntariamente, pero no explica qué siente un alma enamorada, ya que los sentimientos como tal son en realidad funciones corporales, ¿podría enamorarse un alma que se ha desligado del cuerpo?, ¿qué sentiría un alma sin cuerpo?

La interacción entre la mente y el cuerpo se constituyó en uno de los grandes problemas de la filosofía después de Descartes. Entre algunos de los muchos intentos por solucionarlo figuran los de Malebranche, Spinoza y Leibniz. Malebranche lo resolvió, como algunos otros de sus contemporáneos, afirmando que el problema en realidad no existía pues ni la mente ni el cuerpo causan nada ya que Dios es el único responsable por cualquier forma de experiencia, de modo que cuando una persona desea mover un dedo simplemente está creando la oportunidad para que Dios mueva su dedo o cuando un objeto aparece en el campo de visión sólo está creando la oportunidad para que Dios produzca una percepción visual en la mente. Spinoza abordó el problema con la teoría que se llegó a conocer como “el doble aspecto” según la cual lo físico y lo mental no son sino dos aspectos diferentes de una misma sustancia. Y Leibniz propuso una de las soluciones más curiosas: el

²¹ El subrayado es mío.

paralelismo. Según él, la interacción entre la mente y el cuerpo es imposible y por ello afirmaba que la única posibilidad es aceptar que los dos mundos operan gracias a una armonía preestablecida desde el principio de los tiempos. Dios, en su profunda sabiduría, habría creado el mundo de lo mental y el mundo de lo físico de tal manera que si, por ejemplo, yo deseo accionar una tecla de la computadora o tomar una taza de café mientras escribo este texto, la idea de mi cabeza se produce con tal grado de contigüidad con los movimientos de mi cuerpo que *yo creo que la mente fue la responsable por mis acciones* (Kantor, 1990).

El materialismo y el idealismo fueron otros intentos históricos por solucionar el dilema cartesiano en los cuales el mundo dual desaparece y es reemplazado por alguna de las dos formas de monismo. Para los primeros, si algo como la mente existe debe ser del mismo tipo de sustancia de lo que está fabricado el universo físico; es decir, de materia. Para los segundos, sólo existe la mente. Berkeley es el mejor representante de esta última posición. Sostenía que “al ver, interpretamos siempre signos visuales y que el mundo material es real en el sentido de que es percibido” (Berkeley, 1982). Como empirista que era, creía que todo el conocimiento surge de la experiencia. La “mente” para él, y en general para los empiristas, produce ideas porque puede ejecutar una de las tres operaciones básicas que los empiristas le atribuían a la mente: la reflexión, la imaginación y la percepción. La idea de mesa proviene de la combinación conjunta de las “ideas” formadas gracias a las impresiones de los sentidos. Palpamos una mesa y nos hacemos a una “idea” de su textura y al verla nos hacemos a una “idea” visual de sus colores y de su forma. Gracias a la experiencia con objetos que se mueven, como los animales, y a la operación de la imaginación, podemos llegar a “crear” objetos inexistentes tales como una mesa que camina, así surge la imaginación.

Berkeley (1984) comenzó por señalar que no se puede concebir la existencia de ideas sin mentes que las produzcan. Por otro lado, todas las sensaciones o “impresiones” de nuestros sentidos son también “ideas”. Cuando, por decir algo, comemos un trozo de pan no obtenemos ninguna prueba de su existencia material, sólo lo *sentimos*. El sabor, olor, color, textura y peso del pan no necesariamente están en él, sino en nuestra percepción y así el pan, como cualquier otro objeto, resulta ser sólo un conjunto de sensaciones; es decir, una “idea de pan”. El hambre, que el pan alivia, también es una *sensación*, al igual que la satisfacción alcanzada cuando nos llenamos y, por consiguiente, no se puede probar la existencia de una “sustancia material del pan”. ¿Podría existir una sensación en ausencia de un ser, o de una mente, que la perciba? Nuevamente, la respuesta es negativa y por ello Berkeley concluye que: “*el ser de las cosas es ser percibidas*”. La

aparente “extensión” de un cuerpo como el pan, y de todo aquello que “existe”, no está en el pan, sino en nuestra mente que percibe y por lo tanto no tiene sentido hablar de la existencia de “cosas” o “cuerpos materiales” porque sólo pueden existir entidades mentales.

Hume abordó también el problema. Continuó con el empirismo de Berkeley hasta llevarlo a sus últimas consecuencias. Para él, el concepto de “sustancia” es simplemente una ficción sin sentido. En sus propias palabras:

“Desearía preguntar a los filósofos,... si la idea de sustancia se deriva de la sensación o de la reflexión. Si nos es transmitida por medio de nuestros sentidos, pregunto ¿por cuál de ellos, y de qué manera? Si es percibido por los ojos tiene que ser un color; si es por los oídos, un sonido; si es por el paladar, un sabor e igual sucedería con los otros sentidos. Creo, sin embargo, que nadie afirmará que la *sustancia* es un color, un sonido o un sabor. La idea de sustancia debe, por consiguiente, derivarse de una impresión de reflexión” (Hume, 1984, p. 47)

Para Hume (1984), el concepto de sustancia no es más que un conjunto de ideas simples unidas por la imaginación y que se designan con un mismo nombre, por medio del cual nos es posible recordar a todo el conjunto. En otras palabras, la idea de sustancia no pertenece a una clase de sucesos susceptibles de demostración empírica y más bien forma parte del mismo tipo de conceptos de la geometría y de la matemática. En este sentido, ni el materialismo ni el idealismo serían soluciones apropiadas para el dualismo ontológico que, por lo tanto, no sería viable, puesto que, en general, la idea de sustancia surge de la operación mental de la reflexión. En otras palabras, la *res cogita* o *sustancia mental* es, de acuerdo con Hume, tan improbable como la *sustancia material*.

Naturaleza de la mente

Descartes fue muy claro en su tratamiento de la sustancia extensa. Los objetos físicos, los animales y los cuerpos de los seres humanos obedecen leyes mecánicas. Las mentes, no. Por eso están fuera del alcance de las ciencias naturales. Sólo pueden ser estudiadas por la propia introspección, las mentes de los otros son inaccesibles. De acuerdo con Stewart (2002), es posible que el dualismo de Descartes fuera el resultado de un intento por evitar las dificultades que algunos de sus contemporáneos tuvieron por defender posiciones contrarias a la interpretación oficial que hacía la Iglesia de la Biblia. Giordano Bruno y Servet, por ejemplo, fueron quemados vivos y Galileo se había retractado en público de sus ideas

acerca del sistema solar para evitar la misma suerte. Stewart (2002) afirma que quizás esa es la razón por la cual algunos de sus argumentos teológicos resultan tan pobres, no deseaba realmente que fueran efectivos.

Descartes define a la mente como *pensamiento* puro y cabe preguntarse ¿de qué están hechos los pensamientos para él? Consideraba a los pensamientos como el producto de la mente; pero, a su vez, la mente es pensamiento, entonces ¿qué es primero, la mente o el pensar? Al parecer, como se discutirá más adelante, Descartes confundía la *mente* con lo que la *mente hace*. Había concluido que sólo podía estar seguro de que era una *cosa pensante*; pero como lo señaló Gassendi, uno de sus primeros críticos, no es lícito pasar del *yo pienso a mi única actividad es pensar* porque todos también podemos estar seguros de que comemos, respiramos, oímos, vemos y, en general, sentimos y que por consiguiente también somos *cosas respirantes, oyentes y videntes* (Véase Stewart, 2002). ¿Tienen alguna relación las mentes entre sí cuando los cuerpos mueren? Si es así, ¿cómo es? Pese a que Descartes no lo hizo explícito sus mentes parecen estar condenadas a una suerte de aislamiento eterno.

La mente que describió Descartes es todo un misterio que obedece unos principios diferentes de los que gobiernan al mundo físico. Con el tiempo y la evolución del conocimiento, se demostró que muchas de las ideas defendidas por Descartes eran incorrectas. Como lo señala Rivière (1998), se supone que las actividades de recordar, imaginar, soñar y, en particular, pensar eran las características distintivas de la mente. En su momento, Descartes sostenía que solamente los seres humanos poseían alma. Hoy sabemos que otros animales recuerdan y sueñan. La glándula pineal no tiene las funciones que él le atribuyera y que las *pasiones del alma* no están en ella sino más asociadas con el sistema límbico.

Algunas de las formas del fantasma en la máquina

El dualismo cartesiano es la versión más influyente del fantasma en la máquina, pero no es necesariamente la única ni la predominante. Existe una forma del fantasma que si bien era válida en la antigua Grecia o en pueblos primitivos²², no lo sería en la actualidad, es la *versión ingenua*. Otras variedades son más sutiles, se encuentran en teorías psicológicas sofisticadas. Las denominadas psicologías cognoscitivas y conductuales son las dos aproximaciones al estudio de la *psique* que tienen mayor

²² Era válida porque en ese entonces no existía el cúmulo de conocimientos necesarios para rechazarlas. Era válida en el mismo sentido que era válido suponer que la Tierra era el centro del Universo y que estaba inmóvil, después de Galileo, Newton y la astronomía moderna, esto ya no sería válido.

peso en la actualidad, con un predominio indudable de la psicología cognoscitiva. En los dos enfoques se han hecho esfuerzos, no siempre exitosos, por solucionar el dilema cartesiano. Sería absurdo pretender revisar cómo afrontan este problema todas las variedades de conductismos y de psicologías cognoscitivas y, por ello, intentaré mostrar cómo en algunas de ellas hay formas de dualismo.

La versión ingenua del fantasma: demonios, fantasmas y espíritus

La versión ingenua del fantasma en la máquina es afín al realismo ingenuo que describí antes. Así como en la antigüedad se suponía que la psique considerada como alma libre tenía un estatus de cosa hoy hay quienes creen que es posible interactuar con fantasmas. El comportamiento de los ahora considerados como “enfermos mentales” fue explicado durante mucho tiempo con la teoría de la posesión diabólica²³, con las consiguientes repercusiones para quienes sufrían este tipo de problemas. La posesión diabólica es una forma extrema del mito, en versión ingenua, del fantasma en la máquina. ¿Qué producía la locura? Pues la acción de un demonio que había entrado en el cuerpo de alguien y lo obligaba a comportarse de cierta manera. El único procedimiento para “curar al poseído” era extraer al demonio que se había introducido en su cuerpo. ¿Cuál era el método para sacar al demonio? básicamente consistía en hablarle. El exorcista mediante amenazas, admoniciones, ruegos y, por supuesto, oraciones debía convencerlo de salir del cuerpo en el que se había introducido. Este tipo de creencias existe todavía. No es extraño encontrar titulares de prensa que anuncian casos de posesión diabólica, exorcismo y otras cosas por el estilo.

Los demonios eran considerados en la antigüedad seres que compartían con nosotros el mismo Universo y que estaban fabricados con los mismos materiales que se suponía existían en él. Se suponía que los espíritus obedecían en esencia a las mismas leyes físicas que todo lo existente. Los fantasmas o ánimas de los muertos podían verse, tocarse, oírse y olerse. Eran entidades que, como cualquier otro cuerpo, ocupaban un lugar en el espacio y existían durante un período específico de tiempo. Como su presencia podía sentirse, también se suponía que podían estudiarse. La principal diferencia entre estos seres y las otras cosas que existían eran sus propiedades etéreas; su habilidad para atravesar paredes, para volar, para aparecer y desaparecer a voluntad y su capacidad para ejecutar otras actividades por el estilo. Pero, en cualquier caso, sus dotes especiales no eran más que las mismas propiedades de otras sustancias físicas tales como el aire o los gases.

²³ Al respecto, se puede consultar la historia de la locura de Michael Foucault

Para ilustrar como eran concebidos los demonios en una antigüedad no muy lejana, voy a centrarme en una clase especial de ellos: los íncubos y los súcubos que según la superstición popular asolaron al mundo entre los siglos III y XVIII. Eran demonios que, según se creía, mantenían relaciones sexuales con hombres y con mujeres. Los íncubos asumían forma masculina y copulaban con mujeres, por lo general al momento de dormir. Los súcubos adoptaban la forma de una mujer y mantenían comercio sexual con hombres. En el Martillo de las Brujas, libro redactado en 1484 por Kraemer y Spranger por solicitud del Papa Inocencio VIII para que sirviera como manual a los inquisidores que debían tratar con casos de brujas, están descritas las propiedades físicas de estos seres. Ellos recurrieron a las explicaciones físicas que se utilizaban en su tiempo según las cuales los demonios tenían que estar conformados por alguna combinación de los cuatro elementos conocidos: aire, tierra, fuego y agua y decidieron que eran aire fuertemente condensado. La pregunta lógica era ¿qué mezcla de los cuatro elementos los producen? San Basilio sugirió que estos demonios eran vapor que se condensaba cuando ellos se querían hacer visibles y que se evaporaba cuando querían desaparecer. Como eran de vapor, podían flotar en el aire y entrar o salir de cualquier espacio al igual que cualquier otro gas. La naturaleza específica de los vapores y la manera como se producía la condensación no le preocupó mucho ni a él ni a los otros muchos autores que continuaron sosteniendo estas ideas.

La suposición de que toda la materia estaba conformada por alguna combinación de estos cuatro elementos se basaba en la teoría, ya mencionada, de Empédocles (485 – 425 a. de J.C.)²⁴. Los íncubos y súcubos eran demonios que podían ser tocados durante el coito, que podían fecundar a una mujer y que tenían la capacidad para aparecer o desaparecer a voluntad.

Así como los demonios se suponían fabricados con los mismos elementos que constituían todo lo que existe, para algunos, las “almas” eran consideradas también entidades “físicas” que, de acuerdo con ciertas concepciones tradicionales, abandonaban los cuerpos y podían, según el caso, ir al cielo, al infierno o permanecer en el limbo. No olvidemos que Dante “viajó” al infierno y al cielo, que en su época eran considerados, por muchos, lugares geográficos reales a los que se podía llegar si se conocía el camino o si, como Dante, se tenía la guía apropiada. Obviamente, si una “alma” puede “permanecer” en algún lugar debe ocupar al-

²⁴ Esta posición no era necesariamente compartida por todos. Había quienes consideraban a los demonios como sustancias no materiales o sencillamente como ilusiones. Estoy tomando aquellos conceptos que son útiles para mi exposición.

gún espacio. Las “almas” del limbo debían esperar hasta el final de los días para saber cual sería su destino, y eso quiere decir que existían durante un período de tiempo determinado tal como cualquier otro objeto.

Como se expuso antes, la idea de un lugar para el alma en algo así como un universo diferente al nuestro, se le atribuye oficialmente a Descartes²⁵. Esta es una versión mucho más elaborada del fantasma en la máquina. Descartes creó dos mundos, uno físico y otro “mental”. Toda la actividad de los cuerpos carentes de vida, de los vegetales y de los animales podía ser explicada por principios o “leyes” físicas. El comportamiento del hombre no solamente obedecía a principios físicos, sino también a fuerzas que estaban más allá del alcance de lo que podrían estudiar las “ciencias naturales”. ¿Le es familiar esta distinción al lector? Creo que sí, porque es la manera como en Occidente se nos educa y porque la distinción entre ciencias naturales y sociales es uno de los “dogmas” de muchas escuelas de pensamiento²⁶. Hemos aprendido a pensar que, por ejemplo, las respuestas reflejas obedecen a leyes físicas, pero que al mismo tiempo otros fenómenos, como el pensamiento, obedecen a la “voluntad”, gracias a la cual producimos respuestas “voluntarias”. Y sí, es cierto que producimos respuestas voluntarias, pero no es cierto que exista una cosa, un objeto individual e independiente, que podamos denominar “voluntad”²⁷.

Si se ha supuesto que entidades tan improbables como un demonio o un fantasma puedan ser los responsables por determinados comportamiento, y aún hoy hay quien lo cree, ¿qué se podría decir de la voluntad, el libre albedrío o la mente? No estoy afirmando con esto que los seres humanos, y los demás animales de nuestro planeta, carezcan de “libertad” o que no tomen decisiones “voluntarias”, lo que afirmo es que no existe una entidad, o cosa, en el interior de los seres vivos denominada “voluntad”. No voy a profundizar aún en este tema, que trataré en el siguiente capítulo, pero puedo anticipar que el problema consiste en tratar como cosas o entidades a eventos que no lo son; así como no existe una entidad hada, fantasma o demonio tampoco tiene porque existir una entidad como la voluntad.

²⁵ Posiblemente, no fue el primero en concebir la idea de un Dios en un mundo fuera de este Universo, pero es considerado como el creador de un dualismo ontológico.

²⁶ Prefiero pensar que las ciencias sociales son una parte de las ciencias naturales. Lo contrario es suponer que los seres humanos no pertenecemos al mundo natural.

²⁷ Una excelente crítica desde la biología a los argumentos de Descartes se encuentra en: Damasio, A. (1996). *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.

El conductismo metodológico y su fantasma escondido

Aun cuando el movimiento conductista se caracterizó desde el comienzo por rechazar las explicaciones que según ellos eran de tipo mental y que incluían conceptos como los de voluntad, emociones y otros similares, muchos de sus principales representantes no lograron eludir al fantasma. John B. Watson (1878-1958) es considerado históricamente el creador de este movimiento; al menos, del nombre. Fue profesor de la Universidad John Hopkins durante las dos primeras décadas del siglo XX. Para él, la psicología debería abandonar su preocupación por fenómenos subjetivos y dedicarse al estudio de la “conducta observable”, lo cual dejaba implícitamente lugar para la existencia de otro tipo de actividad que debería ser estudiada por otro tipo de disciplinas: la conducta no observable sería un nuevo fantasma por el que una ciencia del comportamiento no debería preocuparse.

La psicología propuesta por Watson (1913) puede resumirse en los cinco puntos que menciono a continuación:

1. La psicología humana, según él la veía en su momento, había fracasado como la ciencia natural que pretendía ser debido a que consideraba a la experiencia consciente como su único objeto de estudio y a la introspección como el método para conocerla lo que hacía que la mayoría de sus preocupaciones teóricas fueran de un tipo especulativo que no conducía a ningún tratamiento de tipo experimental.

2. La psicología, para él, era una rama objetiva y experimental de las ciencias naturales que necesitaba tan poco de la introspección como la química o la física. Sostenía que la conducta de los animales podía investigarse sin recurrir a la conciencia y asumía que se encontraba en el mismo plano que la de los seres humanos y que su estudio era esencial para comprender el comportamiento.

3. Desde su punto de vista, la conducta de una ameba, por ejemplo, era valiosa en sí misma y, por lo tanto, un objeto de estudio importante así no tuviera relación con el comportamiento humano. Así como los biólogos estudian las características genéticas de las amebas para comprender mejor su proceso evolutivo, la diferenciación en razas y los mecanismos de la herencia aun cuando las conclusiones que extraigan no puedan extenderse a ninguna otra forma de vida, también son importantes las leyes que regulan la conducta de una ameba, su rango de respuestas, la determinación de los estímulos efectivos y la manera como forman hábitos así no puedan establecerse generalizaciones, si se espera alguna vez que los fenómenos de la conducta estén bajo control.

4. Sostenía que la eliminación de los estados de conciencia como objetos de investigación en sí mismos removería el obstáculo que separaba a la psicología de

las otras ciencias. Los hallazgos de la psicología llegarían a ser los correlatos funcionales de la estructura y conducirían a explicaciones en términos físico-químicos.

5. Suponía que la psicología como estudio de la conducta abandonaría casi todos los problemas esenciales para una ciencia de la introspección y muy seguramente los problemas residuales serían fácilmente parafraseados en términos conductuales.

Si bien es cierto que Watson hizo algunos cuestionamientos apropiados a la psicología que se gestaba en esos momentos en los Estados Unidos y en otras partes del mundo, la solución que propuso no fue apropiada porque en el fondo tenía las mismas dificultades. Aceptaba la existencia de fenómenos como los que en su época estudiaban los psicólogos de la conciencia, pero no los consideraba como un objeto de estudio valioso porque no eran directamente *ni observables ni mensurables*.

La metáfora del computador y el fantasma en la máquina

Todo el conocimiento, de acuerdo con Leary (1990), es de naturaleza metafórica y la metáfora del computador es, sin lugar a dudas, la que más influencia ha ejercido durante las últimas décadas en el estudio del comportamiento (Rivière, 1998). En el siglo XX, los adelantos de las ciencias de la computación, de la informática y de la comunicación hicieron posible lo que se ha denominado la “revolución cognoscitiva” gracias a la cual resurgió como objeto de estudio de la psicología la idea de una “mente” como algo diferente a la conducta. Concepción que supone una nueva forma de mecanicismo donde se trata a los animales y a los seres humanos como si fueran computadores muy complejos. Dennett (1991, citado por Thomson, 2000), por ejemplo, los considera máquinas virtuales con un sistema de control que cuando alcanza cierto grado de complejidad produce el fenómeno que denominamos conciencia.

De acuerdo con Gardner (1988), la mente fue tratada por primera vez como un aparato capaz de procesar información en las discusiones que se sostuvieron en Hixon en 1948 en el simposio sobre *Los mecanismos cerebrales de la conducta*. En dicho evento, también fue duramente cuestionado el conductismo, como se lo entendía en ese entonces; en particular, por Kart Lashley, quien sostenía que sus supuestos fundamentales eran un obstáculo para aprovechar al máximo las ventajas de la computadora como el nuevo modelo de la mente cuyo antecedente más inmediato era el trabajo de Allan Turing.

Según Hodges (2000), Turing demostró desde que estudiaba en el colegio una habilidad excepcional para las matemáticas; era tal su dominio que sus notas personales acerca de la teoría de la relatividad parecían redactadas por un doctor en el

tema. En 1928, conoció a Christopher Morcom con quien estableció una relación estrecha y cuya muerte repentina en 1931 definiría sus inquietudes intelectuales porque comenzó a preguntarse *cómo podía la mente humana*, en particular la de su amigo, *estar encerrada en un cuerpo material*. Interés claramente expuesto en sus dos trabajos más influyentes sobre la psicología cognoscitiva. El primero lo publicó en 1936 y era la respuesta a la pregunta formulada por el matemático M. H. A. Newman acerca de la posibilidad de crear un método o proceso que permitiera decidir si una proposición matemática dada era demostrable. Como respuesta, Turing propuso una máquina real que funcionaba con base en la idea de transiciones de estados mentales y que operaba inspirada en el proceso de razonamiento humano. El funcionamiento que concibió para su aparato sería uno de los principales fundamentos de los procedimientos modernos de computación.

Publicó el segundo en 1950 en un artículo donde discutía las relaciones entre computadoras e inteligencia en el cual propuso lo que hoy se conoce como la prueba de Turing. Comenzaba su exposición proponiendo un juego de imitación. En la primera versión que propone del juego se requieren tres jugadores: Un hombre (A), una mujer (B) y un observador (C), cuyo sexo no importa, y que tiene como objetivo identificar cuál de los otros dos jugadores es el hombre y cuál, la mujer. C permanece en una habitación aparte y sabe que en el cuarto de al lado hay dos personas con los rótulos arbitrarios de X, para A, y de Y, para B. C sólo puede lograr su cometido formulándoles preguntas escritas ya en papel o con la ayuda de un teclado. La ausencia de una interacción directa impide que C identifique quién es quién con la ayuda del tono de voz o con cualquier otro tipo de señal diferente a las preguntas. Hay un par de reglas adicionales, A debe hacer lo posible por engañar a C, y en consecuencia, puede y debe mentir. B, en cambio, debe ayudarlo y, por consiguiente, siempre responderá con la verdad. Obviamente, C ignora quién dice mentiras y quién no.

En la segunda versión del juego, que es la que nos interesa, A ya no es una persona sino un ordenador. La ilustraré como lo hace Penrose (1991), quien describe la prueba de una forma quizás más comprensible. Supongamos que una empresa fabrica una nueva clase de computadores que supuestamente se comportan como los seres humanos: “piensan”. Para determinar si es cierto lo que dicen sobre su producto, una persona y el computador se ocultan detrás de una pantalla y se le permite a quién lo desee formularles cualquier pregunta. Si se descubre dónde está el computador, la prueba habrá fracasado y se habría demostrado que no reacciona como lo haría un ser humano; de lo contrario, la prueba de Turing se consideraría exitosa. Tal como se había concebido la prueba original, y como se hace en algunas

páginas de Internet,²⁸ los evaluadores digitan preguntas en un teclado y las respuestas del computador y de la persona oculta aparecen en un monitor.

Con este juego, y como lo señala Riviére (1998), Turing intentaba responder a una pregunta que apareció con las primeras concepciones mecanicistas sobre el comportamiento y casi al tiempo que los primeros ordenadores: ¿pueden pensar las máquinas? Turing no respondió a esa pregunta tal cual pues consideraba que no era la pregunta apropiada; de hecho, sostenía que “carecía de sentido” (Turing, 1950, p. 443) de manera que la reemplazó por “¿existen ordenadores digitales que puedan hacerlo bien en el juego de la imitación?” (p. 443). La idea es que si un ordenador pasa la prueba, ¿por qué hemos de negarle la posibilidad de “pensar”?

Una versión todavía más compleja de la prueba de Turing podría hacerse ya no a través de un teclado sino con robots. Requeriría de respuestas emocionales que incluyeran incluso gestos y componentes no verbales, para que la prueba fuera definitiva. Se necesitaría de un modelo con la capacidad de interacción y de producir respuestas emocionales, conativas e intencionales. Como lo señala Thomson (2000), a diferencia de los seres vivos, no es tan fácil determinar si los computadores tienen metas como se observan en la actividad de los animales. Lo cual nos hace preguntarnos ¿hasta dónde hay similitudes entre la actividad de un computador y la de una persona? Si un computador pasara por completo la versión más elaborada de la prueba de Turing, ¿podríamos concluir con certeza que su experiencia es similar a la nuestra? Sin lugar a dudas, la creación de un modelo es un indicador de que se está comprendiendo el fenómeno estudiado, pero no es lo mismo que reproducirlo. Quizás si se utilizaran los mismos componentes físicos, se tendría un resultado mucho mejor. Un robot construido con base en carbono, con células, moléculas y neuronas sería una mejor simulación.

Para comprender el alcance de las ideas de Turing es necesario hacer un par de precisiones. Él no se refería a un aparato específico o a una máquina concreta sino a una máquina abstracta. De ahí, que como lo explicita en su artículo, el aparato ni siquiera tiene que ser electrónico, puede ser mecánico o biológico, lo importante es que tenga la capacidad de seguir un conjunto de instrucciones o algoritmos específicos; que es en sí mismo la máquina abstracta. En otras palabras, cualquier aparato diseñado correctamente cumpliría el propósito. Este tipo de mecanismo abstracto es considerado universal por Turing, pues puede funcionar en cualquier aparato diseñado correctamente. Según Penrose (1991),

²⁸ El 11 de enero de 1998 se celebró una de las últimas competencias entre programas supuestamente capaces de superar la prueba de Turing. Robby Garner fue el ganador con un programa abierto al público en la modalidad de cuarto de conversación en línea y en tiempo real.

Todos los ordenadores modernos,... son, en efecto, máquinas de Turing universales.... El punto es simplemente que, al proporcionar a cualquier máquina de Turing universal con el programa apropiado (la parte inicial de la cinta de entrada), ¡se puede hacer que imite la conducta de cualquier máquina de Turing! (p. 57).

Supongamos que se logra programar a un ordenador de tal manera que logra engañar a cualquier persona que lo interroga siguiendo las reglas del juego propuesto por Turing. Si el programa corre, por poner un caso, en un ordenador IBM, que por alguna razón se descompone, funcionaría igual de bien en otro IBM o en un Dell o un Hewlett Packard. Si C, la persona que actúa como interrogador, evalúa el programa un lunes con el IBM y ocho días después con otro equipo, llegaría a las mismas conclusiones, percibiría que interactúa con la misma “persona”²⁹. Si se pudiera tratar al programa como la “mente” del ordenador, sería transferible de un “cuerpo” a otro, como si transmigrara.

Cuando Turing publicó su trabajo, ya preveía la existencia de los ordenadores actuales, pero no alcanzó a ver los que hoy utilizamos. Para no ir muy lejos, no conoció, y quién sabe si vislumbró, aplicaciones como los sistemas operativos, como Windows o Linux, gracias a los cuales el usuario puede comunicarse con el ordenador sin tener que programarlo. Por consiguiente, es probable que desconociera algunas consecuencias que tendría la prueba que propuso en la actualidad. Supongamos que el programa es similar a un procesador de palabras, como Word, que puede instalarse o eliminarse con un disco o cualquier otro dispositivo externo de memoria. Si el primer equipo se daña, bastaría con extraer la información almacenada, por ejemplo en el disco duro, y trasladarla al otro equipo para “revivirlo”. Por un lado, el segundo equipo adquiriría el algoritmo, el conjunto de reglas, pero, del otro, también incorporaría los “contenidos” específicos que el primer programa había adquirido. Supongamos que cuando se utilizó el programa por primera vez, almacenó información con datos personales del entrevistador; cuando se realice la segunda prueba, los “recordará”. Si esta versión de un programa fuera equivalente a una mente, sería una mente que viajaría de un cuerpo al otro.

Como lo señala Searle (1980), desde que se sugirió que los ordenadores podían realizar tareas similares a las que realizamos nosotros, como pensar³⁰,

²⁹ Se supone que cree que el ordenador es otro ser humano.

³⁰ Es necesario recordar que términos como pensar ofrecen algunas dificultades conceptuales por la manera como se definen. Aun cuando hay quién supone que son palabras con un significado claro para todos, no creo que sea así.

se asumió que el cerebro podría ser un mecanismo de cómputo similar a un ordenador. “Mucha gente sigue pensando que el cerebro es un computador digital y que la mente consciente es un programa de computador, aunque afortunadamente este punto de vista es ahora mucho menos corriente que hace una década” (Searle, 1997, p. 22). De ahí que es válido afirmar que algunas versiones de la psicología cognoscitiva moderna caen en una forma de dualismo cuando suponen que la mente es el programa, o software, y el cuerpo el hardware porque el programa se transforma en el agente interno extraíble que controla a la máquina³¹.

Riviére (1998) sostiene que la pregunta de Turing, ¿piensan las máquinas?, podría parecerle a algunos un tipo soterrado de animismo; pero, que en realidad es al contrario pues:

des-anima la consideración de lo mental, es decir, desliga su análisis del de las propiedades extensionales del organismo; hace imaginar la posibilidad de predicar alguna clase de rasgos (funciones mentales) de sistemas que no están encarnados en un organismo³² (p. 68).

La expresión *no encarnados* es un reconocimiento del dualismo implícito en la idea; aun cuando no es el mismo tipo de dualismo que se deriva de las ideas de Descartes. El primero es funcionalista mientras que el segundo hace referencia a la sustancia. Y como anota Riviére (1998), “ha sido este dualismo uno de los supuestos más enraizados y esenciales de la moderna teoría funcionalista de la mente” (p. 68) y hace dos citas textuales de dos de los autores más representativos de la psicología cognoscitiva, que reproduciré a continuación por su relevancia para el argumento que expongo.

Johnson-Laird (1983) sostiene que:

La mente puede estudiarse con independencia del cerebro. La psicología (el estudio de los programas) puede hacerse con independencia de la neurofisiología (el estudio de la máquina y del código máquina). El substrato neurofisiológico debe propor-

³¹ Turing suponía que si la mente era algo así como un programa de computador, el algoritmo podría ser conservado e instalado en otro aparato que se comportara igual y así recuperar la esencia de alguien como su amigo Morcon. Esta tesis es expuesta en Hodges (2000).

³² Riviére comienza su libro postulando una diferencia entre los objetos con mente, de los cuales se predicen Funciones mentales (Fm), como pensar, recordar y sentir, de lo que no tienen mente (-Fm).

cionar una base física para los procesos de la mente, pero, con tal de que dicho substrato ofrezca el poder computacional de las funciones recursivas, su naturaleza física no impone restricciones a las pautas de pensamiento (p.9).

Sostiene que Fodor es “más tajante y expresivo” como en la cita que extrajo de una entrevista con Garcia-Albea (1991).

Podría ser – dice – que, en cierto sentido, *Descartes tuviera razón*³³ /.../. Una manera de expresar el punto de vista cartesiano podría ser la siguiente: “desde una perspectiva científica, no deja de ser una especie de accidente el que los sistemas psicológicos resulten estar encarnados en sistemas biológicos. De hecho, la teoría biológica no te informa mucho acerca de lo que pasa; la que te informa es la teoría de las relaciones funcionales” (p. 10).

Existe otra diferencia importante entre el dualismo cartesiano y el funcionalista. Mientras que Descartes no logró solucionar el problema propuesto por Elizabeth de Bohemia, cuando se preguntaba cómo puede una sustancia carente de extensión afectar la sustancia extensa, acá sí hay una respuesta: la mente actuaría sobre el cuerpo de la misma manera que un programa de ordenador sobre su mecanismo específico, el hardware. Sin embargo, es necesario precisar el alcance de comparación entre las “mentes” y las “máquinas”.

Según Riviére (1998), existen, por lo menos, cuatro respuestas al desafío de Turing:

1. La primera es simplemente negarle cualquier posibilidad de pensamiento a las máquinas, que sería una propiedad exclusiva de los organismos.

2. Aceptar con todas sus consecuencias el desafío. Las máquinas sí piensan, o podrían hacerlo, y las mentes de los organismos son máquinas simbólicas equivalentes.

3. Otra posibilidad es simplemente considerar la comparación con las computadoras sólo como una metáfora. En este caso, se aceptaría el lenguaje que se emplea cuando se habla de procesamiento de información, pero teniendo claro que realmente ni las máquinas piensan ni las “mentes” son máquinas.

4. Limitar las reglas del juego. En este caso, se acepta que la mente es un sistema de cómputo, pero no que es una máquina simbólica con los requisitos específicos de Turing.

³³ La letra cursiva que destaca el comentario es mío.

Penrose (1994) se aproxima al problema desde otro ángulo. Para él, con respecto a las relaciones entre una mente consciente y la computación hay cuatro posiciones posibles, que describe, como lo haré a continuación, con letras desde la *A* hasta la *D*:

A. Todo el pensamiento es computación. Para que los sentimientos de reconocimiento consciente se produzcan basta con implementar las computaciones apropiadas. Posición que se conoce también como Inteligencia Artificial Fuerte (IAF).

B. La conciencia es un aspecto de la acción física natural del cerebro. Aún en esta posición se supone que toda acción física puede simularse con un computador, pero la simulación computacional en sí misma no produce conciencia. Esta es una versión de inteligencia artificial moderada donde se sostendría que una cosa es el fenómeno en sí mismo y otra muy diferente la simulación que se haga de él. La simulación de un fenómeno atmosférico no es lo mismo que el fenómeno. Según esta posición, la mente consciente es producida por una “máquina” biológica que no puede imitarse en un aparato electrónico. Se podría con un mejor conocimiento, aún no disponible, del cerebro.

C. La acción física del cerebro produce la conciencia, pero no puede ser simulada de manera apropiada por un computador. Es la posición que Penrose defiende sosteniendo que “hay manifestaciones de los objetos conscientes (tales como los cerebros) que difieren de las manifestaciones externas de un computador: los efectos externos de la conciencia no pueden simularse con un computador” (p. 15). Las ideas principales de Penrose están por fuera de los alcances de este libro, son relevantes en la medida que cuestionan la esencia de la metáfora del computador: para él, el cerebro realiza tareas cuya matemática no es computable y defiende su posición con argumentos que extrae de la física, de un lado, y de las implicaciones del teorema de Gödel para los sistemas matemáticos, por otro.

D. La conciencia no puede explicarse ni por medios físicos, ni computacionales, ni por ningún otro procedimiento científico. Según esta posición, el estudio de una mente consciente está ahora y estará siempre más allá de la comprensión de la ciencia. Respecto de esta posición, Penrose (1994) hace una precisión que conviene traer a colación dado el contenido de este libro. Los términos mentalismo y fisicalismo parecen estar en oposición³⁴. Como esta postura está en abierta oposición con *A*, *B* y *C* contaría como mentalista. Sin embargo, en *A* se acepta, sin lugar a dudas, una posición coherente con lo físico, pero al mismo tiempo se

³⁴ He evitado la palabra mentalismo por varias razones; una de ellas es porque, al igual que fisicalismo, es un anglicismo.

considera que la construcción material de la máquina pensante es irrelevante, lo que cuenta es la capacidad de computación. En ese sentido, *B* y *C* serían más coherentes con lo físico. Pero hay otros usos de la palabra mentalismo que no coinciden con estas posiciones porque hay quienes consideran mentalista a quienes, como ocurriría con *B* y *C*, tratan a las cualidades mentales como “cosas reales” y no simplemente como epifenómenos. De modo que Penrose concluye, argumento que comparto, que no es necesario complicarse con esos términos³⁵; entre otras cosas porque como afirma Rachlin (1994), psicologías aparentemente tan opuestas como el análisis conductual al estudio de la vida mental, “no sólo no es contrario al estudio de la mente, sino que es potencialmente la mejor manera de estudiar la vida mental”. Entre diferentes aproximaciones psicológicas no varía tanto su objeto de estudio como la definición que se hace del mismo. Como se explicará más adelante, no se estudia la mente como una cosa, sino el “mentear”.

Este es un libro acerca del dualismo, del fantasma en la máquina, y no sobre las diferentes versiones de la psicología cognoscitiva y de las controversias en su seno. El propósito de mencionar algunas de las implicaciones de la metáfora del computador era llamar la atención, como ya se hizo, sobre la posibilidad de un nuevo fantasma en la máquina. Si alguien comparte la segunda de las respuestas que Rivière propone para el desafío de Turing o la IAF, estará aceptando la existencia de un fantasma más sutil, más sofisticado, incluso más plausible, pero fantasma al fin y al cabo.

El cerebro es a veces otro fantasma

Dada la exposición previa, donde se ha hecho bastante énfasis en la posibilidad de considerar o no al cerebro como una máquina similar a un computadora, podría pensarse que en últimas “somos nuestro cerebro y (que) todo nuestro organismo está a su servicio”³⁶. Afirmación en la que se asume implícitamente que el cerebro podría ser una unidad independiente del resto del cuerpo. Este es más o menos el argumento de una película protagonizada por el cómico Steve Martin donde un neurocirujano se enamora de la mente que produce un cerebro al que tiene acceso cuando un científico loco le enseña la tecnología que ha desarrollado para mantener los cerebros vivos y en buenas condiciones fuera del cuerpo. Cuando

³⁵ Para Rivière (1998), el mentalismo es una de las características de una ciencia que además de hablar de lo mental contiene términos intencionales, intensionales y epistémicos (p. 23).

³⁶ La afirmación la hizo Llinas en una entrevista para el periódico *El Tiempo* en el 2003. Obviamente, no estoy haciendo acá alusión a sus planteamientos sobre la conciencia ni tampoco afirmando que él incurra en una posición dualista.

una idea de mente descarnada y cerebro se equiparan, el fantasma es el cerebro mismo, aun cuando ahora su vida está condicionada a la del cuerpo y moriría si el cerebro muriera. Según esta afirmación, si a alguien le extrajeran el cerebro, perdería su condición de persona. Pero eso ocurre también si se le extrae el corazón, el estómago o cualquier otro órgano que no es reemplazado por otra pieza que cumpla la misma función.

Nadie negaría la importancia que tiene el cerebro ni la necesidad de estudiarlo para comprender cómo y por qué nos comportamos como lo hacemos, pero no es cierto que seamos nuestro cerebro. En realidad, somos todo nuestro cuerpo considerado un dispositivo integrado cuyas partes deben interactuar en conjunto hasta el punto en que cumplan su función mínima para que seamos quienes somos. El cerebro forma parte del sistema nervioso y al igual que los sistemas digestivos y respiratorios se encuentra virtualmente en todo el cuerpo. El cerebro es al sistema nervioso lo que el estómago al sistema digestivo y no puede vivir por su propia cuenta. Todos los sistemas requieren de los otros en la medida que cada uno cumpla con su función mínima. Se puede funcionar sin un pulmón, pero no se puede si la función respiratoria desaparece del todo; se puede funcionar con un sistema digestivo deficiente, pero no sin alimentación; y, podemos funcionar con parte del sistema nervioso dañado, pero no, si deja de operar.

Un cerebro solo viviría por si mismo, lo mismo que cualquier otro órgano, bajo las condiciones artificiales apropiadas. O, en otras palabras, mientras que cuente con el soporte de las funciones biológicas básicas. Si fuese posible extraer el cerebro de una persona e introducirlo en otra o en un aparato con la capacidad de mantenerlo vivo, algo así como un trasplante de cerebro, habría una especie de trasmigración, pero que no sería equivalente ni a la trasmigración de almas inextensas, ni al traslado de los programas y la información contenida en un computador. La mente, como se discutirá más adelante, no está ni es el cerebro. Obviamente, la actividad propiamente mental sin un cerebro sería imposible.

Según Holt (2001), uno de los intentos por solucionar los problemas del dualismo propiamente cartesiano es oponerle un supuesto “materialismo”, una de cuyas soluciones más populares es reemplazar la palabra mente por la de cerebro y nos recuerda que para Ryke tanto el materialismo como el idealismo eran las respuestas que se daban a una pregunta equivocada. Los psicólogos estudian la actividad del cuerpo entero con todo y cerebro incluido; de ahí el énfasis que hacía Skinner por el estudio del organismo intacto. En otras palabras, en el nivel de observación de la psicología no se traspasa la barrera de la piel ni se examinan los procesos biológicos que ocurren en el interior. Cuando esto se hace, se está en el campo de otras disci-

plinas o de áreas de frontera como las neurociencias. Ni todos los psicólogos que se ocupan por el estudio de la mente desde una aproximación cognoscitiva o desde las neurociencias son dualistas, ni todos los críticos del dualismo, como ocurre desde algunas versiones de la psicología conductual escapan a él.

Como ya lo había mencionado, no es posible ni en este ni quizás en ningún libro exponer y discutir las características de todas las soluciones que se han propuesto para el problema mente cuerpo. Mi objetivo era únicamente mostrar diferentes versiones de un fantasma en la máquina. No es este el lugar para discutir acerca de los alcances de la metáfora del computador ni de la simulación como una herramienta para el estudio del comportamiento. Lo que sí quiero anotar es que las neurociencias, algunas formas de las denominadas ciencias cognoscitivas y el estudio de la interacción se complementan y que algunos de los problemas para que ese complemento sea fructífero se deben, como lo han anotado otros autores, fundamentalmente a problemas conceptuales.

Supongamos que un ser de otro planeta encuentra por casualidad un ordenador muy avanzado hecho por nuestra especie y que desea saber cómo funciona. Logra encenderlo y utilizar la hoja de cálculo. Por ahora, los computadores caseiros son pasivos en el sentido de que realizan sus tareas una vez que un “evento” ha ocurrido. En programación, los principales eventos corresponden a las entradas (inputs) del sistema, como oprimir teclas o mover el ratón, las salidas se identifican con cualquier actividad que aparezca en la pantalla. Supongamos ahora que el computador tiene una actividad más activa y flexible; que además es continua y que no depende de la acción inicial de un evento sino de su interacción permanente. La actividad de un computador como este sería mucho más parecida a la de un organismo vivo. Podemos además hacerla aún más parecida. Supongamos que el aparato fue construido de tal manera que debe buscar y proveerse sus propias fuentes de energía. Y vayamos aún más lejos, supongamos que es construido de tal forma que es capaz de emular la actividad del cerebro e incluso de producir conciencia; es decir, vamos a suponer que cumple con los requerimientos de la que Penrose denominaba posición *B*.

Para estudiar al ser de otro planeta, podría abrirlo y examinar con detenimiento sus circuitos. ¿Qué tanta información obtendría? Si no observa cómo es su interacción con el ambiente del cual forma parte, será difícil que entienda su funcionamiento. Uno de los argumentos que justifican una psicología del comportamiento es precisamente la misma programación del computador. Está hecho por alguien para algo. ¿Quién definió el “algo”? Una historia de interacción entre nosotros

como organismos y el ambiente. El equivalente al estudio de sus circuitos sería la neurociencia; si el visitante deseara modelar o simular la actividad observada, primero tendría que conocerla; en otras palabras, haría un estudio de la interacción.