



# EL MATERIALISMO EN LA FILOSOFÍA DE LA MENTE Y EN LAS CIENCIAS COGNITIVAS

Marcelo DÍAZ

---

**RESUMEN:** La discusión sobre el materialismo está de vuelta. Esto se puede constatar especialmente en el ámbito de la filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas donde la mayoría de sus enfoques son abiertamente materialistas. Sin embargo el concepto nuclear de esta filosofía, el concepto de materia, sigue siendo impreciso, lo que es evidente cuando se reconocen los límites explicativos de los enfoques cognitivos de la conciencia. Lo que se intenta mostrar en este artículo es, por un lado, el origen griego y clásico del concepto de materia, inequívocamente ontológico y, por el otro, la manera cómo este concepto se fue ocultando en la filosofía materialista de la mente a través de una discusión reduccionista de carácter metodológico y epistemológico.

**PALABRAS CLAVE:** Materia; Materialismo; Mente; Filosofía de la mente; Ciencias cognitivas.

---

## INTRODUCCIÓN

Quisiera llamar la atención con tres preguntas que rápidamente nos llevarán al tema de este artículo:

- (1) ¿Qué es la materia para los griegos clásicos?
- (2) ¿Qué significa ser materialista cuando intentamos explicar lo mental?
- (3) ¿Cómo se plantea el materialismo en el contexto del paradigma cognitivo?

Hace casi tres décadas el filósofo de la ciencia Ulises Moulines argumentó en un polémico artículo intitulado “Por qué no soy materialista” que el materialismo es una filosofía que descansa en un concepto, el de materia, que ni siquiera los supuestos especialistas en el estudio de ella, los físicos de partículas, saben a qué se refiere. La polémica se instaló de inmediato. Javier Esquivel recogió la polémica en un libro que prologó y tituló como *La polémica del materialismo*, 1982. Incluso Moulines escribió una réplica incluida en dicha obra (“Las tribulaciones del materialismo: respuesta a mis críticos”). Creo que dos de los argumentos que en esa oportunidad presentó Moulines, como también un par de aclaraciones incluidas en la réplica a sus críticos, siguen plenamente vigentes. Veámoslos:

Argumento 1 (antimaterialista): El materialismo es una tesis confusa que afirma que sólo existe la materia o que todo es materia, pero los físicos de partículas – supuestamente los expertos en el tema – no saben bien qué es la materia. Incluso los físicos de partículas suelen dar respuestas esotéricas como que “la materia son puntos de singularidad del espaciotiempo u ondas de probabilidad”. Se trata de respuestas que la mayoría de las personas que se autotitulan materialistas no entienden, peor aún estos especialistas cambian de opinión cada cinco o diez años y ni siquiera hay acuerdo entre ellos (Moulines, 1982a, p. 18).

Argumento 2 (antimonista): El materialismo como cualquier concepción monolítica o monista del universo pretende que todas las cosas que existen pertenecen a una misma categoría determinada, es decir, que Todo  $x$  es  $P$ , donde  $P$  corresponde al predicado “es material”. Pero habría que dar una caracterización no-vacua del predicado  $P$  sobre bases empíricas, que sean al menos un poco restrictivas para que no las pueda cumplir cualquier cosa imaginable. Si no se cumple este requisito afirmar “Todo  $x$  es  $P$ ” es no afirmar nada, ya que  $P$  puede ser entendido al gusto de cualquiera. Ahora bien, es difícil imaginar que pueda determinarse un predicado que convenga por igual a todas las cosas existentes. No hay por qué suponer que la realidad se ajusta a esta supersimplificación conceptual, parece más sensato suponer lo contrario: que la realidad más bien es heterogénea y no homogénea y que hay de todo en la viña del Señor (Moulines, 1982, p. 28).

Las aclaraciones son las siguientes:

- (a) No hay que confundir el materialismo con el realismo epistemológico, es decir la cuestión de qué es la materia con la tesis de que la realidad o el mundo externo independiente de uno puede ser conocido. Que no son lo mismo queda en

evidencia en que se puede ser realista epistemológico y al mismo tiempo suscribir el inmaterialismo ontológico, por ejemplo, puedo admitir que conozco una realidad externa a mí y junto con ello creer que esa realidad es de naturaleza espiritual (Moulines, 1982b, pp. 89-90).

- (b) No hay que confundir el materialismo con el fisicalismo. Este último es un programa reduccionista en lo metodológico y epistemológico, se trata de la tesis según la cual todas las teorías científicas, incluidas las de la psicología, son reducibles a la física. Algunos interpretan este programa como si fuera una tesis ontológica según la cual lo mental es reducible a lo corporal. El contexto sería el problema de la relación entre los sucesos psíquicos y los sucesos físicos (el problema de la relación entre el cuerpo y la mente). Pero, en todo caso esta interpretación ontológica no es acerca de una doctrina ontológica de rango universal como se supone que es el materialismo (Todo x es P), sino que es solamente acerca de un tipo de entidades, las mentales (Moulines, 1982b, pp. 90-91).

Hasta ahí lo que dice Moulines, retengamos eso sí el aspecto polémico del materialismo, esto es que es altamente improbable que podamos dar una definición precisa de “materia” que convenga a *moros y cristianos*.

¿Pero qué se entendió por tal vocablo en la tradición clásica? La pregunta no es retórica porque el sentido original parece estar todavía presente en quienes se declaran materialistas. Esto es lo que veremos a continuación.

### § 1. — ¿QUÉ ES LA MATERIA PARA LOS CLÁSICOS GRIEGOS ?

La palabra “materia” arranca del término griego *hyle*, el cual tuvo originalmente el significado de madera (leños, bosque, tierra forestal). Más tarde adquirió el significado de metal y materia prima de cualquier clase, es decir, algo con la cual y de lo cual se hace o se puede hacer algo. Algo similar ha ocurrido con la palabra latina “materia” y “materies” usados para designar los leños de madera y también para cualquier material de construcción, con la germánica “Stoff”, con la francesa “matière” y, como ya hemos visto, con el castellano “materia”. Con estos vocablos se suele aludir a la percepción sensorial de la realidad y a aquello con lo que están hechas las cosas, por lo tanto, no es casual que la palabra “materia” esté relacionada en su origen con la palabra “madera”. Cabe añadir que, al parecer, es con los atomistas griegos y Aristóteles que empezamos a darle un sentido técnico preciso, filosófico. En todo caso esto no quiere decir que antes de ellos no se empleara filosóficamente el término, por el contrario ya estaba en el pensamiento chino, indio, hebreo.

Dicho de manera global: materia sería todo aquello que afecta de manera perceptible a nuestros sentidos, sea porque pasivamente se opone a la acción de nuestros sentidos, por ejemplo, al tacto, o bien porque se impone activamente a nuestros sentidos. Ejemplo de lo primero sería la resistencia pasiva de este mueble cuando lo toco, o del teclado del

computador cuando estoy digitando, o la consistencia de la masa del aire que se opone a la bala disparada. Ejemplo del segundo serían el sonido o la luz que llegan a nuestros órganos de los sentidos. En esta línea y contrariando lo que plantea Descartes en la modernidad, el sentido primigenio de “materia” garantiza la realidad del mundo exterior porque este mundo exterior se hace patente por la resistencia que su condición material opone o impone a nuestros sentidos.

Sin embargo, podríamos decir que esta concepción originaria y griega de la materia es todavía una concepción poco sofisticada, no técnica. En realidad hoy, cuando no estamos filosofando y estamos instalados en el tráfago de la vida cotidiana, estaríamos dispuestos a decir que la materia es lo que hemos dicho anteriormente.

En la vida cotidiana también decimos que la materia son los cuerpos, pero hay cosas materiales que son incorpóreas. La idea de cuerpo va unida a la idea de impenetrabilidad o de ocupación exclusiva de una parte del espacio. Por eso es que en la Edad Media pensaban que la luz no podía ser material porque es incorpórea.

En todo caso el concepto de materia asociado a la percepción sensible es una constante en el campo extra filosófico. Y generalmente se le asocia con el sentido del tacto, lo que lleva a que a veces se suelen confundir el empirismo (una doctrina epistemológica) con el materialismo (una doctrina ontológica) porque en ambas hay una fuerte presencia del sentido del tacto. Sin embargo, cabe precisar que así como hay filósofos que son empiristas y materialistas a la vez (Thomas Hobbes), los hay también empiristas y no-materialistas o idealistas (George Berkeley).

Alejándonos de la tranquilidad que nos da nuestras concepciones de sentido común encontramos a los filósofos atomistas como Leucipo y Demócrito. Estos señalaban que la materia son los átomos, es decir lo indivisible infinitamente pequeño. No aludían a que la materia fuera lo perceptible; por el contrario, lo perceptible para los atomistas es fundamentalmente lo cualitativo, y se explica lo perceptible por los átomos que son imperceptibles. Estos átomos son sólidos, compactos, homogéneos y se diferencian entre sí por su tamaño, figura y peso, es decir sus determinaciones generales son geométricas, cuantitativas.

Los atomistas admitían la realidad del vacío en cuanto no es un no-ente sino que es el ámbito en el que se realiza el movimiento, el cambio. El movimiento, mezcla y choque de los átomos en el vacío no requiere de fuerzas externas sino que está regido por un riguroso encadenamiento causal en el que no cabe ni el azar (*tykhe*) ni la finalidad (*telos*). En síntesis, la materia, realidad básica del cosmos, es el principio último de las cosas que se configura en átomos que son diferentes por sus propiedades cuantitativas y constituye mediante su constante movimiento la diversidad de lo que percibimos. La materia en su totalidad sería algo particulado, discreto. Entonces ya en los griegos queda en evidencia que la concepción de la materia asociada fundamentalmente a lo sensible es una concepción poco sofisticada. Permítaseme en lo que sigue una incursión más larga en el pensamiento antiguo clásico, esta vez en la doctrina de la materia de Aristóteles.

El estagirita por su parte tematiza la materia al hablar del movimiento, de lo que es propio de los seres naturales. Para el filósofo de Estagira la física es la ciencia de los seres en movimiento. Critica a los Eleatas (Parménides especialmente) porque estos solo concibieron un principio que hace inexplicable el movimiento, el principio de que el ser es uno e inmutable y que, por tanto, su realidad es la de la esencia. Aristóteles partiendo de la experiencia que tenemos del movimiento nos dice que hay que reconocer una pluralidad de significaciones del ser: hay que entender el ser en potencia, en acto, en sí, por accidente y también el ser según las categorías (véase *Organon* y el libro E de la *Metafísica*).

Pierre Aubenque, un especialista en la obra de Aristóteles, interpretando al estagirita escribe que el movimiento “hace salir al ser de sí mismo impidiéndole ser únicamente esencia, obligándole también a ser sus accidentes” (Aubenque, 1985a, p. 217). De modo que cuando reconocemos esta pluralidad de significaciones del ser hacemos posible la física, la ciencia del ser en movimiento.

En *Física I*, 7, 190b11-17, escribe Aristóteles:

...todo lo que llega a ser es compuesto; por una parte, está algo que se hace o deviene, y, por otra, algo en lo cual se cambia aquello, y esto se entiende en dos sentidos: o un sujeto o un opuesto. Llamo opuesto al ignorante, y sujeto al hombre; opuestos son la ausencia de figura, de forma, de orden; y el bronce, la piedra, el oro, son sujetos.

Según esta cita de Aristóteles el movimiento determina la disociación del ser. Aubenque interpreta este pasaje en los siguientes términos (Aubenque, 1987b, pp. 411-413):

La primera disociación es lo expresado en el discurso predicativo al distinguir entre sujeto y predicado. Lo que se está planteando es que el discurso predicativo es más bien una síntesis, excepto cuando es tautológico; pero para que exista una síntesis tiene que haber primero una disociación entre sujeto y atributo, por eso Aristóteles dice “todo lo que llega a ser es compuesto”. O planteado en forma de pregunta (Aubenque): ¿cómo distinguiríamos el atributo del sujeto si no se separara del sujeto en algún momento? Incluso cuando se trata de un atributo esencial como en la trilateralidad del triángulo hay que suponer un movimiento imaginario en el que disociamos el ser del sujeto del predicado, si no fuera así no podríamos ver que una figura geométrica es un triángulo.

La segunda disociación – y es la más interesante para nuestro análisis – es la que aparece en el proceso del devenir porque primero está la *forma*, que es lo que sobreviene en el proceso del devenir y que se manifiesta como atributo; segundo, está la *privación* que es el sujeto en cuanto no tiene esa forma, por ejemplo, el iletrado o ignorante no es letrado, está privado de ello. Y el tercer principio que está operando aquí es la *materia*. Este principio es necesario para que “asegure la continuidad del movimiento y le impida ser una sucesión desordenada de muertes y renacimientos (de este modo lo no-ilustrado moriría al devenir ilustrado, el niño al convertirse en adulto, tesis sostenida por algunos sofistas”). (Aubenque, 1985, p. 217).

Aubenque, redondeando su exégesis de Aristóteles, remata diciendo: “la forma es el futuro del móvil, de lo que se está moviendo” (“movimiento” no quiere decir solamente

*kinesis* o cambio de posición relativa en el espacio; para los griegos el movimiento quiere decir algo más amplio, el cambio); la privación es su pasado, la materia es lo que permanece eternamente presente. Por eso, “no es casual que una de las palabras que usa Aristóteles para designar la materia es la palabra *hypokeímenon*, que para los gramáticos posteriores significa el tiempo presente” (Aubenque, 1987, p. 217).

En *Física I*, 9, 192a 25-31 Aristóteles dice lo siguiente: “...llamo materia al sujeto primario de cualquier cosa, elemento inmanente y no accidental de su generación”. Esta definición de materia está tomada de las mutaciones que sufren las substancias. Hay que advertir lo siguiente: no hay que confundir la substancia con la materia aunque, de hecho, Aristóteles a veces emplea la palabra “materia” (*hylē*) para referirse a la substancia. José Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*, p. 2137, nos dice que “la materia aristotélica entendida como substrato no es simplemente la substancia, ya que es algo común a todas las substancias, de suerte que aparece como una especie de matriz de la realidad “física” y no la realidad física misma.”

Ahora bien, cuando se da un cambio substancial la cosa no se destruye, aunque sí se muda de forma. La forma anterior es suplantada por otra (adviene y desaparece en el instante). Pero esta permanencia de la cosa sólo es posible si hay un principio común a la naturaleza que subyace en dicha mutación; de manera que es necesario que se dé ese principio, la materia prima.

Maurice Beuchot (1982, p. 151), filósofo mexicano que adopta una posición crítica frente a Moulines, refiriéndose a la materia prima aristotélica, escribe lo siguiente:

En primer lugar, que no es algo que exista separado de la forma substancial propia del cuerpo en cuestión, sino que entra en combinación con ella. Por eso no es solo un principio, sino un co-principio. Y, si es un co-principio o constitutivo, no es un ente completo sino un elemento del ente”. En segundo lugar, ya que es el substrato primario o último que subyace en las mutaciones substanciales, él mismo no cambia, esto es, no está sujeto a la generación ni a la corrupción; es ingenerado (o ingenerable) e incorruptible.

Nosotros podemos agregar un matiz a lo anterior: que Aristóteles también le da al vocablo “materia” el sentido de potencia pura: “Y entiendo por materia — escribe Aristóteles en *Metafísica Z*, 3, 1029<sup>a</sup>20 — la que de suyo no es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente”. Es decir, si la materia no es algo substancial ni tampoco ninguno de sus accidentes entonces no es algo actual sino meramente potencial. Pero, ¿es esta potencia una potencia lógica? La respuesta viene otra vez de Beuchot: “es potencia ontológica, en el sentido aristotélico: aquello que hace posible el ser de una cosa” (1982, p. 152).

Veamos ahora la segunda pregunta que nos planteamos al inicio de este artículo.

§ 2. — ¿QUÉ SIGNIFICA SER MATERIALISTA CUANDO SE INTENTA  
EXPLICAR LO MENTAL ?

Entre la pléyade de versiones del materialismo ontológico en el ámbito de las explicaciones filosóficas de lo mental (filosofía de la mente) destaca, al menos desde la década del 50 del siglo pasado, la teoría de la identidad psicofísica de tipo – tipo (*type-type identity theory*). Una visión menos radical es la conocida como teoría de la identidad caso-caso (*token-token identity theory*). La primera versión fue aceptada por filósofos materialistas (en lo ontológico) y fisicalistas (en lo epistemológico y metodológico) y por científicos naturales, especialmente físicos, y en mucho menor grado por biólogos y científicos sociales; la segunda versión, en cambio, fue suscrita casi exclusivamente por filósofos.

La gran mayoría de los científicos dedicados a la investigación del cerebro y al sistema nervioso – entre ellos V. B. Mountcastle, Karl Pribram y Jean Pierre Changeux por recordar algunos ilustres nombres –, se sintieron cómodos adoptando un punto de vista materialista y dejando como casos curiosos, y quizás extravagantes, en el contexto de la comunidad científica, los puntos de vista de corte dualista de investigadores tan reputados como Charles Sherrington, John Eccles y Wilder Penfield.

Entre las características generales de la teoría de la identidad de tipo-tipo pueden mencionarse las siguientes tesis:

1. Identificación de la mente con el cerebro (mente = cerebro). Esta es la tesis ontológica.
2. Lo mental, lo interno, esto es lo neural, tiene un rol causal sobre la conducta. Lo que se constata de los individuos en su conducta es el resultado de acontecimientos nerviosos internos. Esta conexión entre lo interno y la conducta, ignorada o subvalorada en los credos conductistas, será vindicada dentro de la teoría de la identidad psicofísica como también en los enfoques funcionalistas (computacionalistas) que están en la base del paradigma cognitivo según el cual pensar es computar símbolos. Esta tesis es, entonces, suscrita tanto por materialistas como por filósofos ontológicamente neutrales, dado que para los funcionalistas (computacionalistas) tal proceso de cómputo puede realizarse en un cerebro, en el *hardware* de un computador e incluso en una mente inmaterial.
3. Metodológicamente se opta por un reduccionismo en el que los informes introspectivos en primera persona del presente (por ejemplo “siento un picor en la espalda”) son traducidos a informes de carácter conductual en segunda o tercera persona (“fulano se está rascando la espalda o se está contorneando”) para, finalmente, llegar a un informe fisicalista (“en tal área de este cerebro se han activado canales iónicos produciendo una señal eléctrica”). Este reduccionismo metodológico (fisicalismo de tipos) deja en mal pie la autonomía de la psicología científica en tanto queda abierta la posibilidad de ser reducida a una ciencia más básica, la física. Tal posibilidad tomó cuerpo en la etapa fisicalista del Círculo de Viena (Herbert Feigl y Rudolf Carnap fueron sus más preclaros defensores).

Más tarde la reacción de algunos partidarios de la teoría de la identidad psicofísica llevó, como en el caso de Donald Davidson y su llamado monismo anómalo, a la teoría de la

identidad psicofísica en su versión suave (teoría de la identidad caso-caso). Este es un enfoque materialista en lo ontológico (“cada estado o proceso mental se puede identificar con un estado o proceso cerebral”), pero no fisicalista o no reduccionista en lo metodológico (“no pueden darse explicaciones puramente fisicalistas de lo mental porque lo mental no está causalmente cerrado”. Esta es la postura de Donald Davidson (1982).

Uno de los más famosos escritos que expuso crudamente la teoría de la identidad psicofísica fue el artículo del psicólogo y filósofo australiano Ullian Place: “Is consciousness a brain processes?” (1970). Ahí nos dice Place que el enunciado de la identidad psicofísica (“la mente es el cerebro”) constituye una hipótesis científica. De manera que si se niega tal identidad no se cae en contradicción porque es una ley lógica que si la negación de un enunciado produce una contradicción, entonces ese enunciado es una verdad necesaria, una tautología.

Un enunciado no apodíctico tendría entonces el estatuto de una hipótesis científica cuando aún no se sabe si es verdadero o falso, aunque tenga que ser una de ambas. Sería un enunciado propuesto para ser confirmado o desconfirmado empíricamente. De manera que, según Place, será la ciencia natural — concebida en ese momento como una futura psicofisiología — la que establecerá la verdad o falsedad de la hipótesis que identifica la mente con el cerebro.

No está de más mencionar que este talante profético y huero del materialismo fisicalista — denunciado en su momento por Karl Popper y John Eccles (1977) — se mantuvo vivo en el enfoque eliminativista de Paul Churchland (1984). Según Churchland la erradicación en nuestra cultura de las entidades mentales ínsitas en la psicología corriente o popular (*folk psychology*) como las creencias, deseos, temores, intenciones, etc., será consecuencia de los descubrimientos de una neurociencia completamente desarrollada, logros que Churchland vislumbra en la neurociencia cognitiva inspirada en los modelos de redes neurales (conexionismo). Pero si consideramos que quizás la actual capacidad reductora de las ciencias físicas no es radicalmente diferente de lo que era hace cincuenta o sesenta años, entonces tendremos que concederle la razón al poeta Paul Valéry, como oportunamente ha recordado M. Espinoza (2000, p. 210), cuando hace notar que este optimismo reduccionista — según el cual se tendría en el futuro una explicación enteramente física de los estados y procesos mentales — no tiene sentido porque o bien se trata de la fisicoquímica del futuro y la idea es incontestable pero nula puesto que al futuro se le puede prestar lo que uno quiera, o bien se trata de la fisicoquímica actual y la idea es falsa.

Ahora bien, la cuestión más desafiante para Place consistió en averiguar en qué circunstancias observaciones radicalmente distintas y discontinuas pueden considerarse como observaciones de la misma cosa o suceso. Los informes introspectivos de lo que nos sucede internamente y la lectura que hacemos de los instrumentos que registran la actividad de la masa gris son muy heterogéneos. El registro de la actividad cerebral nada nos revela de la vivencia misma, de lo que se está experimentando; algo análogo puede decirse del registro introspectivo: por muy entrenado que se esté para dar cuenta de lo

que se está subjetivamente experimentando no aprendemos nada de la marcha de la actividad neuronal. Habría entonces una dualidad epistémica insalvable.

Además en el enfoque de Place opera la distinción entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*) heredada del lógico Gottlob Frege: los informes introspectivos y los informes neurofisiológicos serían co-referenciales Designarían lo mismo pero su sentido sería diferente, quedando para la futura psicofisiología confirmar tal identidad psicofísica tal como, según el ejemplo ya clásico de Frege, “el lucero matutino” y “el lucero vespertino” designan el mismo planeta, Venus, aunque durante siglos las gentes ignoraban que cuando hablaban con dichas descripciones definidas estaban hablando del mismo cuerpo celeste (G. Frege, “Sobre sentido y referencia”).

Examinemos ahora un par de objeciones a estas teorías materialistas.

Una objeción lógica interesante a la teoría de la identidad psicofísica sería la violación flagrante del principio de *salva veritate* de Leibniz. Recordémoslo: la ley nos dice que si dos términos se refieren al mismo objeto, entonces cualquier propiedad que se predica verdaderamente del objeto al que se hace referencia con el primer término tiene que ser también predicada, verdaderamente, del objeto cuando se hace referencia a él con el segundo término. De manera que si tenemos un predicado verdadero de lo mental, tal predicado también será verdadero de lo cerebral. Si lo anterior no se cumple, entonces la teoría de la identidad psicofísica quedaría desacreditada. Veamos un caso: cuando experimentamos una post-imagen nos parece tener la experiencia de algo con un color y una forma determinada, por ejemplo, rojiza y redonda. Pero como no hay efectivamente tal objeto con las propiedades de la rojez y redondez en la retina, tendemos a decir que ese objeto está “en” o “ante” nuestra mente. Es decir, habría objetos que están en o ante nuestra mente pero que no están en la retina ni tampoco en el cerebro. ¿Qué hacer con estos objetos?, ¿cómo los explicamos?, ¿diremos que se trata de algo diferente y adicional a cualquier suceso nervioso y cerebral como podría sostener un dualista psicofísico?, ¿es legítimo adoptar la política del avestruz y sostener que no existen tales cosas como las post-imágenes?

Una salida heroica para el materialista pero no exenta de superficialidad sería argumentar – aliándose con los conductistas lógicos *à la* Ryle – en que se ha incurrido en una falacia fenomenológica (*phenomenological fallacy*). Esta consistiría en reificar (*cosificar* en un castellano tosco) una experiencia tratándola como objeto, la que podría ser explicada en términos de disposiciones a comportarse de determinadas maneras. Otra manera de enfrentar la situación, y aún más radical, es confiar plenamente en que la ciencia del cerebro permitirá a tal punto reformular nuestra manera de hablar cotidiana de la mente y de sus operaciones que terminaremos abandonando la búsqueda de los referentes problemáticos como las post-imágenes, tal como en el pasado abandonamos la búsqueda de sirenas, brujas y demonios. Este es el espíritu que animó el eliminativismo de Paul Churchland. Es innegable que nuevamente el materialismo, tal como nos lo advirtió Popper oportunamente, se alía con la profecía.

De mayor peso es la objeción llamada de la generalización, crítica que no toca a la versión suave de esta teoría. Veámosla: si usted en este momento está recordando una vivencia del pasado, por ejemplo, cuando rindió un examen de selección universitaria, de acuerdo con la teoría de tipo-tipo tal experiencia es idéntica con un determinado tipo de actividad neuroquímica en el cerebro de usted. Más tarde usted vuelve a recordar el mismo hecho, ¿será, entonces, que habrá que identificar en esta nueva oportunidad lo que usted experimenta con la misma actividad neuroquímica de la situación anterior? Es altamente improbable que las mismas conexiones sinápticas se repitan debido a la alta plasticidad neuronal.

Examinemos a continuación la tercera pregunta formulada en la Introducción.

### § 3. — ¿CÓMO SE PLANTEA EL MATERIALISMO EN EL CONTEXTO DEL PARADIGMA COGNITIVO ?

Uno de los puntos en los que el paradigma cognitivo se topa con una anomalía (en el sentido kuhniano del término) es sin duda cuando queremos explicar la conciencia. Otro es el de la intencionalidad de los estados mentales. Aquí solamente nos referiremos al primero de los temas mencionados.

Hagámonos una pregunta perturbadora y típica de la filosofía: ¿qué es la conciencia y qué lugar tiene en el cosmos? Esta pregunta nos desconcierta debido a que entendemos por “conciencia” o “estar (o ser) consciente” una diversidad de situaciones de ser. Pensemos primero en otro concepto con el cual está emparentado el concepto de conciencia, el concepto de “espíritu” (Keith Campbell, 1987). Si nos preguntamos a propósito de este último concepto qué condiciones deberían darse para que algo sea candidato a objeto espiritual, una de las respuestas sería que debe ser algo que posea conciencia o la propiedad de ser o estar consciente, tal como nos lo enseñó René Descartes en el siglo XVII.

En este sentido podríamos decir que el concepto de conciencia (y también el de intencionalidad) está conectado con el concepto de espíritu, por más que a este último se le omite en las discusiones filosóficas actuales, tal como suele hacerse con el concepto de materia, concepto que asociamos de inmediato cuando nos preguntamos por la filosofía que subyace en la mayoría de los enfoques científicos de la conciencia.

Tenemos buenas razones para creer que la conciencia, en caso de poder incluirse en una concepción científica del mundo, debe ser algo material, porque la ciencia empírica (natural o social) tiene que ver con objetos o sistemas materiales. Pero de inmediato resurge la incómoda y vieja pregunta: ¿qué es la materia? También se plantea esta otra igualmente compleja: ¿puede reducirse la mente y con ello la conciencia a algo material como el cerebro y sus propiedades bioneurales? Finalmente, cuando hablamos de la base material de la conciencia: ¿puede entenderse por ello ya no un cerebro vivo sino un artefacto tecnológico como el computador? Veamos para finalizar lo que podemos decir de la conciencia sobre el trasfondo de las ciencias cognitivas.

En primer lugar cabe recordar que hay muchos usos de la palabra “conciencia” y de las expresiones “ser (o estar) conscientes”. El más relevante es justamente aquél en que “conciencia” quiere decir la manera como se nos presentan subjetivamente nuestras sensaciones (y quizá la totalidad de nuestros estados mentales). Esta noción es heredera de otras nociones y/o doctrinas como los *sense-data* de los filósofos empiristas y/o fenomenalistas, los sensibles propios de Aristóteles, etc. Los filósofos han acuñado una palabra para designar esta propiedad: *quale* (singular) y *qualia* (plural).

Se trata de la conciencia fenoménica, el cómo es tener una determinada experiencia, la propiedad cualitativa y subjetiva de la experiencia consciente. Pero el problema de la conciencia y sus *qualia* es del tipo que se resiste a ser abordado directamente, parece que debemos dar un rodeo. Lo primero es despejar la muy constante confusión entre la conciencia y sus *qualia* por un lado, y las llamadas cualidades secundarias por el otro. La doctrina de que hay cualidades secundarias diferenciadas de las cualidades primarias se debe, entre otros, a Descartes, Galileo, John Locke y Robert Boyle (Aristóteles se había adelantado al diferenciar entre sensibles comunes y sensibles propios). Las cualidades primarias forman parte del mundo físico en el sentido que son las cualidades mensurables de las que se ocupa la ciencia (peso, longitud, masa, figura o forma, etc.). No son propiedades existentes por referencia a los seres humanos. Las secundarias, en cambio, aluden a los poderes, capacidades o disposiciones de los objetos materiales, de producir en los sujetos perceptores, gracias a sus cualidades primarias, determinadas experiencias sensoriales, tales como el olor, el sabor, el color, el sonido y el calor o el frío. Tienen una fuerte carga subjetiva o antropológica, pero su punto de arranque está en el mundo físico.

Los *qualia*, por el contrario, serían exclusivamente rasgos de nuestra experiencia subjetiva: la rojez del rojo, lo doloroso del dolor, etc. Los *qualia* serían propiedades o rasgos asociados a la experiencia consciente, es decir, no hay *qualia* inconscientes. Podrá concederse la posibilidad de cualidades secundarias que percibamos sin ser consciente de ellas, pero la experiencia del color que tengo cuando efectivamente me apercibo de ello, sería la experiencia de un *quale*.

La conciencia y sus *qualia* han presentado enormes desafíos a los científicos cognitivos, tanto en la investigación empírica como en la modelización de la misma. Varias obras científicas de las últimas décadas han generado una sensación optimista en cuanto a los logros obtenidos, especialmente en la explicación neurofisiológica de la conciencia visual, pero al mismo tiempo se ha ido aceptando que hay dificultades enormes y quizá insalvables en abordar y esclarecer la conciencia fenoménica, esto es, las cualidades subjetivas de la experiencia consciente. Todo ello ha configurado lo que los neurocientíficos llaman “el problema duro” (Francisco Aboitiz, 2001).

Por otro lado, algunos filósofos y científicos cognitivos han pensado que el carácter consciente de un estado mental se explica en términos de una particular relación de tipo cognitivo que se establece entre ese estado y otro del mismo sistema, en virtud de lo cual el primero adquiere la propiedad de ser consciente (Nora Stigol, 1998). Si dicha relación

no existe, entonces el estado mental no será consciente. Tal relación es concebida como percepción interna (Armstrong) o como pensamiento de segundo orden (Rosenthal). A estas teorías se las puede llamar “teorías del monitoreo interno” porque tienen en común: (a) La propuesta de una definición relacional de la conciencia que opera bajo la suposición que nuestra mente es capaz de reflexionar sobre sí misma, que es capaz de desdoblarse en el sentido de que un estado de ella — estado de segundo orden — puede dirigirse intencionalmente a otro estado de ella misma, uno de primer orden. (b) La tesis de que ambos estados tienen una existencia distinta e independiente, de modo que es posible que uno de ellos ocurra sin que ocurra el otro. Solo contingentemente uno acompaña al otro, de modo tal que la conciencia resulta ser un rasgo extrínseco que de modo accidental poseen algunos estados mentales.

Entre las objeciones generales que es posible hacer a estas teorías se señala que, más que explicar la conciencia misma, es decir, la conciencia entendida por la propiedad de la subjetividad, aparentemente se ha ofrecido una explicación del autoconocimiento o de la introspección. Quizás la estrategia debería consistir en distinguir derechamente entre conceptos diferentes de conciencia — la fenoménica y la cognitiva — o, más ampliamente, distinguir entre los aspectos fenomenológico y psicológico de la mente humana.

Entre los filósofos que más han tratado el tema de la conciencia y sus *qualia* se encuentra John Searle (1992, 1997, 2001) y Daniel Dennett (1991, 1995, 1996, 2005). Quedémonos solamente con el primero. Según Searle, hay un silogismo que resume bien la dificultad que tenemos en aceptar que pueda haber ciencia de la conciencia y sus *qualia*. Este silogismo, según Searle, es erróneo porque hay una falacia de ambigüedad de los términos “subjetivo” y “objetivo” que aparecen en él. El silogismo es el siguiente:

(I) La ciencia es por definición objetiva (en contraposición a subjetiva). (II) La conciencia es por definición subjetiva (en contraposición a objetiva). (III) Por lo tanto, no puede haber ciencia de la conciencia.

Searle propone hacer las siguientes precisiones: distinguir entre la subjetividad y objetividad epistémica por un lado, y la subjetividad y objetividad ontológica por otro. Una proposición es epistémicamente subjetiva cuando su verdad depende esencialmente de las actitudes y sentimientos de los observadores (“Neruda es el mayor poeta de habla castellana del siglo XX”); en cambio es epistémicamente objetiva cuando se puede saber si la proposición es verdadera o falsa con independencia de las actitudes, sentimientos y prejuicios de las personas (“Neruda vivió en un pueblo llamado Parral a la edad de cuatro años”). Mientras el sentido epistémico de subjetivo y objetivo se aplica a las proposiciones, el sentido ontológico se aplica al modo de existencia de las entidades del mundo. Los dolores, picores, cosquillas, pensamientos y sentimientos tienen un modo de existencia subjetivo porque solo pueden existir en la medida en que los experimenten sujetos humanos o animales; en cambio las montañas y los glaciares tienen un modo de existencia objetivo porque no dependen en su existencia de que los experimente un sujeto. La falacia del argumento radica en suponer que como los estados de conciencia tienen un modo de existencia ontológicamente subjetivo no pueden ser objeto de estudio de una ciencia epistémicamente objetiva. Pero esta conclusión es errónea según Searle

porque si bien, por ejemplo, mi dolor de muelas es ontológicamente subjetivo, la proposición en tercera persona “Marcelo tiene dolor de muelas” no es una opinión epistémicamente subjetiva, es simplemente un hecho epistémicamente objetivo.

Entonces, según Searle, el hecho de que la conciencia tenga un modo de existencia subjetivo no impide (o no debería impedir) una ciencia objetiva de la conciencia; es decir, la subjetividad ontológica puede acompañarse de la objetividad epistémica. Esto se puede lograr en la medida en que se adopte el naturalismo biológico (una forma solapada de materialismo emergentista), para el cual la conciencia es un rasgo biológico de los seres humanos y otros animales causado por procesos neurobiológicos. Es una propiedad emergente del cerebro, mental y por tanto física, en el mismo sentido en que la liquidez es una propiedad emergente de sistemas de moléculas. En resumen, se trata de reconocer los rasgos cualitativos subjetivos de la conciencia en su sentido ontológico y tratar de describirlos de modo epistémicamente objetivos. *Ergo* puede haber ciencia de la conciencia. Una ironía: ¿no creen que esto es más bien un juego de palabras por parte de Searle? A mi juicio no hemos dado un paso importante en nuestra comprensión de la conciencia y sus *qualia* al introducir una distinción analítica que más bien parece dejar las cosas (no las palabras) tal como estaban.

Terminaré con una reflexión general en forma de pregunta: ¿Sabemos con precisión en la actualidad qué es la materia? Si no sabemos, los enfoques materialistas actuales en filosofía de la mente se tambalearían. Algún filósofo osado como Mario Bunge ha pensado que es posible definir y construir toda una teoría de la materia, pero las objeciones que ha recibido su teoría emergentista de la materia inclinan la balanza un tanto a favor de la cautela que Moulines ya mostraba en la década de los ochenta. Parece que debemos sonreírnos muy a pesar nuestro con aquello que “hay de todo en la viña del Señor”.

Marcelo DÍAZ  
 Universidad de Santiago de Chile  
[marcelo.diaz.s@usach.cl](mailto:marcelo.diaz.s@usach.cl)

#### REFERENCIAS

- Aboitiz, Francisco “Sincronía, conciencia y el problema duro de neurociencia”, *Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría*, **40** : 281-285 (2001).
- Aristóteles (1961) *Physique*, I-IV, tr. de H. Carteron, Les Belles Lettres, París, Tomo primero.
- ——— (1987) *Metafísica*, tr. de V. García Yebra, Gredos, Madrid.
- Aubenque, Pierre (1985a) “Aristóteles y el Liceo” en B. Parain, ed., *Historia de la Filosofía*, Siglo XXI, vol. 2, Madrid.
- Aubenque, Pierre (1987b) *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid.

- Beuchot, Mauricio (1982) “Sobre el conocimiento de la materia” en J. Esquivel, comp. *La polémica del materialismo*, Tecnos, Madrid.
- Campbell, Keith (1987), *Cuerpo y Mente*, UNAM, México.
- Churchland, Paul (1984) *Matter and Consciousness*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Davidson, Donald (1982) *Essays on Actions and Events* (Oxford, Clarendon Press, 1982, tr. española (1995) *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Crítica/UNAM, Barcelona/México.
- Díaz, Marcelo (2008) La conciencia y sus *qualia*. Un desafío a la filosofía de la mente, en I. Magaña (eds.) *Encuentros y desafíos de la investigación en ciencias sociales y humanidades*, Universidad de Santiago de Chile, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Santiago, pp. 1-14.
- ——— (2012) “La conciencia desde un punto de vista filosófico. Cuestiones conceptuales” *Revista Chilena de Neuropsicología*, pp. 7-11 (2012).
- Espinoza, Miguel (2000) *Philosophie de la Nature*, Ellipses, París.
- Frege, Gottlob (1991) “Sobre sentido y referencia” en L. Valdés, *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid.
- Moulines, Ulises (1982a) “¿Por qué no soy materialista?” En J. Esquivel, *La polémica del materialismo*, Madrid, Tecnos.
- ——— (1982b) “Las tribulaciones del materialismo. Respuesta a mis críticos” en J. Esquivel, *La polémica del materialismo*, Tecnos, Madrid.
- Place, Ullian (1970) “Is consciousness a brain processes?” en C. V. Borst (ed.) *The Mind and Brain Identity Theory*, Macmillan, Londres.
- Popper, Karl y John Eccles (1977) *The Self and its Brain. An argument for Interactionism*, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg/New York.
- Searle, John (2001) *Mente, lenguaje y sociedad*, Alianza, Madrid.
- ——— (1992) *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- ——— (1997) *The Mystery of Consciousness* in *The New York Review of Books*, New York.
- Stigol, Nora “Conciencia fenoménica y acceso cognitivo”, *Análisis Filosófico*, vol. 18, n° 2 (1998).

\* \* \*

