

Las dificultades del cartesianismo naturalizado

JOSÉ ANTONIO GUERRERO DEL AMO
Universidad Complutense de Madrid

El objetivo de este trabajo es plantear una serie de objeciones al cartesianismo naturalizado, que es la posición adoptada por Galen Strawson ante el problema mente-cuerpo en general y su núcleo duro en especial, la experiencia (la conciencia fenomenológica). Hay otros autores como Chalmers y Searle que estarían próximos a esa posición en sus líneas generales. No obstante, en este escrito, me centraré exclusivamente en la propuesta de Strawson.

El cartesianismo naturalizado consiste fundamentalmente en la defensa de las dos tesis siguientes (1994/1997, 13): 1ª) la aceptación de que el materialismo –o el fisicalismo– (realista) es correcto, entendiendo por tal la doctrina que afirma que todo fenómeno real, concreto, es físico y, por tanto, que todo lo mental es físico, lo que significa admitir la posibilidad de que haya cosas mentales que no tengan aspectos no mentales (1994/1997, 55; 2003a, §1; 2003b, 279; 2006, 3); y 2ª) la idea de que los únicos fenómenos inequívocamente mentales son los fenómenos de la experiencia consciente. Veamos con algún detenimiento cada una de estas tesis, para después poder discutir las. Empecemos por la primera de ellas.

«Ser materialista –dice Strawson– es creer que lo experiencial es un fenómeno tan físico como la carga eléctrica. Es sostener que la idea de que las cosas físicas pueden tener la propiedad enteramente física de poseer experiencia, tal como las propiedades físicas que distingue hoy la física, no presenta mayor dificultad ontológica que la idea de que las cosas físicas pueden poseer tanto masa como extensión» (1994/1997, 76). Dicha posición, sin embargo no es reduccionista, en el sentido de que diga que lo mental se reduce a su base física. Más bien se trata de ampliar el concepto de lo físico para que incluya también lo mental. Esto llevaría, sin duda, a cambiar nuestra concepción habitual y científica de lo físico (1994/1997, 77). Pero no hacerlo, según Strawson, sería negarse a admitir los hechos. Los fenómenos experienciales son plenamente reales (2003a, §3-4). Por otra parte, esto tampoco supone aceptar ningún dualismo de propiedades. Este materialismo se presenta, pues, como una forma de monismo físico realista (2003a, §15). Con el término «monista» quiere indicar que «en su naturaleza esencial de sustancia única, la realidad es tanto mental como física, tanto experiencial como física» (1994/1997, 64) o, como decía hace poco, quiere expresar la atracción que ejerce sobre él la idea de «que en el universo sólo hay una sustancia diferentemente modificada» (2003a, §15). El término «realista» alude a que los materialistas sensatos «están decididos a dejar un espacio adecuado a la realidad de lo experiencial, que es tan real como lo físico no experiencial» (1994/1997, 73). Lo experiencial es físico precisamente en virtud de su carácter experiencial. Este planteamiento, sin embargo, lleva al materialista realista a una alternativa difícil: «o bien las propiedades experienciales al ser propiedades físicas naturales, son reductibles a otras

propiedades físicas naturales, al estilo en que suponemos que lo son otras propiedades físicas ..., o no lo son. Pero si no [lo] son ..., al menos algunas de ellas deben ser propiedades físicas fundamentales... no reductibles a (o teóricamente explicables por) ninguna otra propiedad física» (1994/1997, 78). En cualquier caso, si se es materialista no reduccionista como Strawson, se debe asumir que la física actual es incompleta, ya que o bien no explica cómo eliminar la aparente irreductibilidad o bien debería incluir las propiedades experienciales entre las propiedades fundamentales de la realidad (1994/1997, 79). La física, además, no puede ofrecernos una idea de la naturaleza de las cosas, ya que sólo habla de las características estructurales y matemáticas, y, por tanto, no puede darnos buenas razones para pensar que los fenómenos experienciales no son fenómenos físicos (2006, 4). Pero, lo que es peor, la física va a ser siempre incompleta ya que, además de que «contiene sólo predicados no experienciales, de modo que no puede caracterizar el ser experiencial», las propiedades experienciales exceden los recursos del lenguaje humano: «nunca se puede garantizar que nuestros términos ordinarios para las propiedades experienciales predicables de personas denoten propiedades experienciales objetivamente similares cuando se aplican a diferentes personas» (1994/1997, 80). Por tanto, en la medida en que sólo poseamos «los recursos de la ciencia actual, no tendríamos explicación, dado lo que sabemos de lo físico, de cómo es posible la experiencia» (1994/1997, 83).

Por otra parte, los materialistas no reduccionistas, si quieren seguir siendo no reduccionistas, deben renunciar a la tesis de la asimetría, esto es, a pensar que «lo mental se basa en, es realizado por, o depende de alguna otra manera de lo físico» (1994/1997, 74) o bien considerar la irreductibilidad como una tesis banal acerca de la ignorancia humana (1994/1997, 86). Strawson no sólo se inclina por la primera alternativa, sino que últimamente, además, niega que lo experiencial pueda emerger a partir de lo no-experiencial y sostiene que el fisicalismo realista sólo puede ser panpsiquista (2006, 9). La razón para negar que lo experiencial pueda emerger de lo no-experiencial es que no se puede dar la emergencia bruta, esto es, la emergencia en el sentido de que haya ciertos rasgos en lo emergente que no tengan ningún rastro antecedente inteligible (en sentido metafísico) en aquello de lo que han emergido (2006, 18). Ahora bien, si lo experiencial no puede emerger a partir de lo no experiencial, lo experiencial debe formar parte de algún modo de lo no-experiencial en su naturaleza más íntima y esencial (aunque sea incomprensible para nosotros). Por tanto, al menos algunos de los constituyentes últimos de la realidad deben ser intrínsecamente experienciales (micropsiquismo). Pero, dado que es difícil que exista una heterogeneidad tal en el fondo último de las cosas, se puede asumir que este micropsiquismo es panpsiquismo (2006, 24-25). Por tanto, debemos aceptar el panpsiquismo.

La segunda tesis afirma, como veíamos, que los únicos fenómenos inequívocamente mentales son los de la experiencia consciente. El argumento de Strawson en su apoyo es el siguiente (1994/1997, 183):

- a) Todo fenómeno mental es un fenómeno con contenido mental intrínseco.
- b) Todo fenómeno experiencial es un fenómeno con contenido mental intrínseco.
- c) Ningún fenómeno no experiencial es un fenómeno con contenido mental intrínseco.

De donde:

- d) Ningún fenómeno no experiencial es mental. Es decir que:
- e) Todo fenómeno mental es experiencial.

Según Strawson, la premisa fundamental para el argumento y, a la vez, la más problemática, es la c). Él cree que, a pesar de las apariencias, esa premisa es correcta. La razón es que los enunciados que atribuyen fenómenos mentales no experienciales, como las creencias, los deseos, etc., que una persona tiene cuando duerme y no sueña, tienen unas condiciones de verdad que son distintas de las que poseen los enunciados que atribuyen fenómenos experienciales. En ambos casos, los sucesos neuronales forman parte de las condiciones de verdad, pero sólo en el segundo, «los sucesos con contenido mental intrínseco, es decir, los fenómenos experienciales mismos» (1994/1997, 184), están también entre sus condiciones de verdad. La objeción que surge en este momento, como admite él mismo, es que el argumento da por supuesto qué sea el contenido mental intrínseco, ya que se asume que éste tiene que ser consciente, negando así dicho contenido a las creencias o los deseos, cuando el sujeto duerme sin soñar, aunque siga poseyéndolos. Su réplica en 1994 era que estaba intentando articular una intuición y no tanto defenderla. Esta intuición, decía, se podría hacer más comprensible con algunas analogías. La primera era la de que las creencias, los deseos, etc. de esa persona que duerme y no sueña, son semejantes a la música que hay en el mundo cuando nadie está tocando, si hay un conjunto de CDs en un reproductor con sinfonías. En algún sentido las dos cosas son reales. Otra analogía que sugería era que las creencias y los deseos de esa persona son como un programa informático que se puede usar para modelizar distintos fenómenos al darle diversas interpretaciones, pero que intrínsecamente no es sobre nada en concreto. El programa, en cuanto «estructura o proceso computacional, no tiene contenido mental intrínseco» (1994/1997, 185). Hoy día Strawson sigue defendiendo la misma tesis, aunque ahora dentro de una propuesta de mejora terminológica (2005a, §8-10).

Una vez expuestas las ideas fundamentales de Strawson, vayamos a su discusión¹. Empecemos por su aceptación de un monismo materialista no reduccionista, que niega la tesis de la asimetría. Por una parte, no se entiende muy bien por qué se compromete con dicho monismo materialista, si considera que «no sabremos realmente qué es el materialismo hasta que podamos decir exactamente en qué consiste ser físico» (1994/1997, 128) y, a la vez, cree que no tenemos una idea clara, positiva y adecuada de qué es lo físico. Por otra, si no sabemos muy bien qué es lo «físico» (ni qué es lo mental), ¿cómo se puede defender que lo mental tiene que ser también físico, pero no reducible a ello? Una postura definida ante estas cuestiones como la de Strawson, requeriría establecer previamente una concepción positiva de cómo entender lo físico, para que pueda incluir lo mental, sobre todo si consideramos que, en el lenguaje corriente y las intuiciones asociadas a él, contraponemos físico y mental. Strawson no propone esa concepción positiva de qué sea lo físico. Por eso, su aceptación del materialismo es pura cuestión de fe, como admite en algún momento. Coincido con Chomsky cuando señala que «sin un cuerpo sustancial de doctrina, las cuestiones de la unificación no pueden plantearse seriamente» (1998, 274). Parece como si Strawson quisiera conjugar dos concepciones contrapuestas de lo mental a toda costa. Por una parte, el monismo materialista, que implica la reducción de lo mental a lo físico, y, por otra, la concepción del sentido común de que lo mental es algo distinto e irreducible a lo físico. Pero eso es imposible, si no abandonamos algunas de las tesis centrales de esas concepciones.

1 Algunas de las objeciones (o ciertos aspectos de ellas) que yo planteaba a la propuesta de Strawson en la primera versión de este trabajo en el otoño de 2004, las he visto después, expuestas de una u otra forma, en los comentarios a su artículo «Realistic Monism. Why Physicalism Entails Panpsychism?», que se publicaron junto al mismo dos años más tarde en el *Journal Of Consciousness Studies*, 13, nº 10-11 (2006) y, luego, en forma de libro: *Consciousness and his Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?*, Imprint Academic, 2006 (ed. por A. Freeman).

Una segunda cuestión discutible es su aceptación de un planteamiento realista acerca de lo mental. Este planteamiento implica la asunción de dos supuestos muy problemáticos, a saber, 1) el aceptar como evidentes (de hecho, como lo más evidente) los hechos mentales experienciales, y 2) el asumir que respecto a cómo son los mismos no hay posible equivocación, porque, en lo referente a su carácter experiencial, son como parecen ser (1994/1997, 68; 2003a, §5).

El primero de esos supuestos tiene en su base la aceptación de un realismo ingenuo con respecto a lo mental difícil de sostener, si no asumimos previamente una actitud acrítica, de sentido común. Dicha concepción supone que los hechos son independientes del sujeto cognoscente y de las teorías que éste utiliza para conocer y explicar la realidad y que, por tanto, se puede hablar de ellos al margen de dichas teorías (Strawson llega a afirmar que «el término ‘experiencia’ no tiene carga teórica» (1994/1997, 33)). Pero eso no sólo es inaceptable, porque lo que consideremos un hecho (evidente) depende de la teoría previa que adoptemos (en su propuesta, la teoría del sentido común), sino también, en este caso, porque se basa en conceptos como físico o mental muy problemáticos, como ha puesto de manifiesto él mismo.

El segundo supuesto tiene en su base la doctrina cartesiana del acceso privilegiado que cada uno tiene a su propia conciencia. Ese acceso privilegiado, directo, daría al sujeto un conocimiento incorregible por cualquier otro desde fuera de la conciencia. Esta doctrina de la perspectiva egocéntrica o del ojo interior, ha sido muy criticada por Wittgenstein. Strawson, no obstante, cree que esa crítica wittgensteiniana, que se ha prolongado hoy en el neoconductismo (que es el auténtico objeto de sus dardos) comete un error fundamental, que consiste en centrarse en la adquisición y el uso públicos de un término mental (por ejemplo, la palabra «dolor») y no en las cosas mismas (lo que sea el dolor), para luego, desde aquellos, establecer cómo son las cosas y cuál es su naturaleza (decir, por ejemplo, que la conducta es parte esencial de lo que sea el dolor) (1994/1997, 242). Sería ese centrarse en las palabras y no en las cosas mismas lo que crea todas las dificultades que señalan los neoconductistas wittgensteinianos a planteamientos como el suyo. Ahora bien, Strawson piensa que se puede y se debe establecer una separación entre las palabras y las cosas, que le evitaría dichas dificultades. Las cosas –cree él– son independientes de nuestro modo de enunciarlas. Sin embargo, a mi juicio, esa independencia, aunque en principio se pueda asumir, en la práctica es difícil de utilizar. La única forma que tenemos de establecer lo que son las cosas es conceptualizándolas y para eso necesitamos el lenguaje. Por tanto, no podemos separar de hecho las cosas y nuestros modos de hablar de ellas. Quizás Strawson diría que mi objeción es de tipo epistemológico (cómo conocemos qué son las cosas), mientras que su afirmación es de carácter ontológico (está hablando de cómo son) y, por tanto, no le afecta, pues el modo de ser de las cosas es independiente de nuestro modo de conocer. Ahora bien, ¿cómo puede decir lo que son las cosas sin un sistema conceptual como el lenguaje? El hecho es que no puede. Por eso, no sirve de nada aceptar que en principio se podría hacer una distinción entre lo que son las cosas y los enunciados sobre ellas, ya que nosotros no la podemos realizar. Pero si aceptáramos que esa distinción es factible de hecho, todavía sería peor, puesto que caeríamos en un solipsismo que nos encierra en nosotros mismos e imposibilita la comunicación de lo que sean las cosas. Esto lo reconoce él mismo tácitamente al admitir que la física va a ser siempre incompleta ya que «nunca se puede garantizar que nuestros términos ordinarios para las propiedades experienciales predicables de personas denoten propiedades experienciales objetivamente similares cuando se aplican a diferentes personas» (1994/1997, 80). Todo esto hace que la separación que propone entre lo que son las cosas y las palabras sea muy problemática y que no pueda evitar fácilmente los efectos que se siguen de los análisis wittgensteinianos para su propuesta.

Un tercer punto que resulta muy problemático es la aceptación de la irreductibilidad de lo mental a lo físico por parte de Strawson. Empecemos por ver qué entiende por «irreductibilidad». No parece que le de un sentido ontológico sustancial. Si se acepta, como él hace, que «los materialistas serios están obligados a sostener que las experiencias (los fenómenos mentales en general) son fenómenos físicos en todos los aspectos y, por tanto, incluso con respecto al hecho de tener naturaleza experiencial» (1994/1997, 75-6), no se necesita ningún tipo de reducción ontológica sustancial, ya que sólo existe lo físico. Por tanto, la reducción habrá que entenderla más bien en el sentido de si una parte de lo físico, lo mental (experiencial), es reductible a lo no mental, o, como él prefiere, si las propiedades mentales son reductibles a las propiedades no mentales. En consecuencia, a dicha tesis habrá que darle un sentido más débil, a saber, el de que, «aunque los sucesos mentales sean idénticos a los físicos, los enunciados que atribuyen propiedades mentales no se pueden reducir –no pueden en ningún caso ser equivalentes– a los enunciados que sólo contienen términos no mentales de la física» (1994/1997, 74; cfr. 2003a, §3). Pero, aun formulada así, creo que resulta problemática. Aparte de que, como ya he dicho, no se entienda muy bien cómo se puede negar que sea posible esa reducción de propiedades si no tenemos claros los conceptos de físico y mental, las únicas razones que aporta Strawson para sostener la irreductibilidad son que «es muy difícil –imposible– imaginar este tipo de reducción» o que no se ve cómo «la naturaleza y la existencia de una propiedad experiencial puede ser (plenamente) explicada por medio de propiedades esencialmente no experienciales» (1994/1997, 86). Lo primero que hay que señalar es que este argumento está basado en la conceptibilidad y los argumentos de este tipo son muy discutibles. Como he señalado en otro lugar (Guerrero, 2000), a propósito de argumentos semejantes de Chalmers, podría muy bien ocurrir que cosas que hoy no somos capaces de concebir, sí lo seamos en el futuro; y que cosas que hoy nos parecen conceptualmente aceptables, no nos lo parezcan más adelante. Además, lo que para unos es concebible, para otros no lo es, con lo cual carecemos de unos criterios claros de lo que es y lo que no es concebible. En segundo lugar, la capacidad que tenemos los seres humanos para concebir las cosas es limitada y, en ningún caso, se puede convertir en el criterio con el que establecer qué es lo que existe de hecho y cómo es eso que existe. Por todo esto, esa forma de argumentar creo que es muy débil.

Por otra parte, la defensa de la tesis de la irreductibilidad no se aviene bien con la aceptación de la incompletitud de la física actual, que asume Strawson. Sólo cuando tengamos una física completa podremos afirmar si las propiedades mentales son o no son reductibles a las propiedades no mentales. De nuevo las intuiciones y la fe de Strawson mueven montañas.

Un cuarto punto discutible, que según Strawson se sigue de aceptar la irreductibilidad, es la renuncia a la tesis de la asimetría, esto es, «a pensar que lo mental se basa en, es realizado por, o depende de algún modo de lo físico» (1994/1997, 74). La alternativa sería admitir que la tesis de la irreductibilidad sólo esconde nuestra ignorancia. Pero «esto –dice Strawson–, dada la naturaleza del caso, parece profundamente improbable» (1994/1997, 86). Aparte de que no está claro por qué eso es «profundamente improbable», cuando parece lo contrario, resulta chocante que alguien que se declara monista materialista rechace la tesis de la asimetría. ¿No le lleva esto a tener que admitir un dualismo de propiedades? Strawson se esfuerza en negarlo, pero resulta poco convincente. Recordemos que su argumento para rechazar la asimetría es que si uno acepta la misma, «debe rechazar la tesis de la irreductibilidad y viceversa» (1994/1997, 85). Pero, como es imposible imaginar cómo se puede llevar a cabo la reducción de las propiedades experienciales a las no experienciales, habría que admitir la irreductibilidad y negar la asimetría. Lo dicho antes sobre la debilidad de los argumentos de conceptibilidad sigue siendo válido también ahora.

Una última consecuencia del materialismo realista difícil de aceptar es el pansiquismo. La argumentación en apoyo del mismo es bastante débil. La misma se divide en dos pasos: 1) dando por supuesta la realidad de lo experiencial, se niega la posibilidad de que lo experiencial emerja de lo no experiencial y se afirma el micropsiquismo; 2) se va del micropsiquismo al pansiquismo. El paso 1 es totalmente especulativo, ya que, si no conocemos, como Strawson repite a menudo (2003a, §1; 2006, 4), la realidad íntima de las cosas (físicas), no podemos decir que no hay ningún rastro metafísicamente inteligible de lo emergente en aquello de lo que emerge y negar así la emergencia bruta y, con ella, la posibilidad de que lo experiencial surja de lo no experiencial. Con respecto al paso 2, se puede decir lo mismo. No hay ninguna base para afirmar que es difícil que exista una heterogeneidad tal en el fondo último de las cosas y que, por tanto, podemos asumir que el micropsiquismo es pansiquismo. Una vez más, si desconocemos esa esencia íntima de las cosas, no podemos sostener que es difícil que exista en ella esa heterogeneidad. A esto se podría añadir que esa tesis es muy contraintuitiva y difícil de asumir, sobre todo para alguien como Strawson, que, a menudo, recurre al sentido común para argumentar sus posiciones.

La segunda tesis general de que los únicos fenómenos mentales son los de la experiencia consciente también es discutible por varias razones. Empecemos por una que parece obvia. Tradicionalmente la intencionalidad se ha visto como el rasgo distintivo de los fenómenos psíquicos. Sin embargo, el cartesianismo naturalizado de Strawson le lleva no sólo a negar que sea la clave o una de las claves de los mismos, sino a defender lo que llama la *tesis de la ausencia de problema*, que consiste en sostener que «no hay un problema profundo ni desconcertante en relación a la intencionalidad, que se distinga del problema de la experiencia o de lo que en ella hay de desconcertante» (1994/1997, 195), pues «toda intencionalidad, supone experiencia consciente» (2005b, 281). Pero, a mi juicio, la intencionalidad sí supone un problema para Strawson, que es el de cómo armonizar una concepción de la misma, que incluye la causalidad de los objetos del entorno como condición indispensable para poder hablar de ella, y que, por tanto, podríamos llamar causalista (externalista), que es la que viene defendiendo (1994/1997, 197-8; 2005b, 291), con una concepción que acepta un contenido intrínseco como rasgo distintivo de los estados mentales (1994/1997, 182). Es claro que si se quiere naturalizar la intencionalidad, hay que entender las representaciones mentales al estilo de signos naturales, esto es, de un modo causalista (Acero, 1995, 167), como el mismo Strawson admite (1994/1997, 197-8; 2005b, 291). Pero en ese caso, el contenido mental no puede ser intrínseco, es decir, estar sólo en la cabeza de los sujetos, sino que habría que tener en cuenta también el entorno del sujeto y su historia de relaciones causales con el mismo. Strawson, sin embargo, ha venido proponiendo «una concepción no relacional del contenido mental» (1998, 470). Habla de contenido intrínseco como si ese contenido no dependiera de nada externo a los estados mentales, sino sólo de rasgos intrínsecos de la mente (¡de que sea consciente o no!). En este caso, la intencionalidad deja de ser un problema porque, aunque se admite una explicación causal de ella, esa causalidad sólo alcanzaría a la generación de los estados mentales, no al contenido de éstos. Éste sería de algún modo independiente, o al menos se podría considerar de forma independiente, de esos factores externos que lo producen (o son efectos suyos). Esto, así expuesto, sin más matizaciones, que es como lo venía haciendo Strawson, parece inaceptable. Quizás por eso, últimamente (2005a, §6-7; 2005b, 290), ha distinguido, en un episodio concreto de pensamiento, tres clases de contenido o tres formas de considerarlo: 1) contenido cognitivo externalista, representacionalista, russelliano, que serían los objetos externos a los que se refieren nuestros estados mentales (C1); 2) contenido cognitivo experiencial cualitativo, «que es [el contenido] considerado completamente independiente de sus causas» (2005a, 50) (C2); 3) contenido cognitivo semánticamente evaluable,

esto es, contenido que es una representación ontológicamente distinta de lo que representa (C3). El C2 de ahora parece que sería lo que antes venía llamando contenido intrínseco. Esta distinción le permitiría armonizar una concepción causalista-externalista de la intencionalidad, que se aplicaría a C3, y una concepción intrínseca del contenido, que se referiría a C2, dejando fuera la intencionalidad y cualquier problema aparejado. «El reconocimiento completo e incondicional –dirá Strawson– de la existencia del contenido cognitivo experiencial cualitativo, de la experiencia cognitiva, es compatible con un robusto externalismo» (2005a, 51, n. 28). Esta solución salomónica, sin embargo, no parece convincente, porque, aunque, desde una perspectiva epistemológica, de análisis, podamos distinguir C2 de C3, esa distinción creo que no existe desde el punto de vista ontológico, constitutivo. En otras palabras, C2 es lo que es, dependiendo de cómo son las causas que lo producen y que pretende representar, y si esas causas fueran distintas, ese C2 también sería distinto en sus aspectos cognoscitivos y cualitativos. El entorno, por tanto, no sólo causa, sino que además contribuye a constituir el contenido cualitativo cognoscitivo de un estado mental concreto (C2). Ese contenido se puede considerar sincrónicamente sin atender a cómo se ha constituido, pero entonces no es que la intencionalidad no sea un problema, sino que, de antemano, se deja fuera. Por tanto, la distinción es artificial, *ad hoc*, para solucionar un problema, pero no real².

En segundo lugar, a la vista de lo dicho, es difícil aceptar la premisa fundamental sobre la que se apoya la segunda tesis general de que los únicos fenómenos mentales son los fenómenos de la experiencia consciente, a saber, que «ningún fenómeno no experiencial es un fenómeno con contenido mental intrínseco» (1994/1997, 183). Strawson argumenta esta premisa intentando demostrar que las actitudes proposicionales no son estados intencionales, sino disposiciones. Partiendo del estado de una persona cuando duerme y no sueña, afirma que, aunque a esa persona le podamos atribuir de un modo verdadero creencias, deseos, etc., ese estado suyo se puede describir enteramente en términos neurofisiológicos, y, en consecuencia, en esa descripción no habrá nada referente a contenido mental o intencionalidad (2005a, 59). Por tanto, parece querer establecer, en ese estado no hay contenido mental, ni intencionalidad. Las actitudes proposiciones, pues, habría que verlas como disposiciones, aunque la tendencia a equipararlas con proposiciones nos confunda. Este argumento, como decía, se presenta dentro de una propuesta de mejora terminológica; no obstante, supondré que sus intenciones tácitas son más ambiciosas y trataré de rebatirlo. ¿Está descrito completamente en términos neurofisiológicos el estado de alguien que tiene creencias, cuando duerme y no sueña? A mi juicio, desde las posiciones de Strawson, no. Si se es un materialista no reduccionista, que no acepta la tesis de la asimetría y defiende el panpsiquismo, entonces se tienen dos alternativas, ambas inaceptables. O bien el contenido mental de esos estados no existe cuando no somos conscientes de ellos, puesto que se rechaza que «lo mental se basa en, es realizado por, o depende de alguna manera de lo físico» (1994/ 1997, 74), y la descripción en términos físicos es completa, y, por tanto, ese contenido existe o deja de existir, según seamos conscientes o no de él; o bien hay contenido mental en todo momento, al aceptar el panpsiquismo, ya que todos los constituyentes últimos de la realidad son experienciales y, por tanto, pueden tener contenido. La primera alternativa es absurda, aunque Strawson la podría aceptar, según lo que dice en (2003b). La asunción de la segunda implicaría que el estado de alguien que tiene creencias sin ser consciente de ellas no está

2 Si aceptamos, como hace Strawson el principio de que «si hay como máximo una distinción conceptual entre dos particulares (concretos) aparentemente distintos, si no pueden existir aparte, entonces no son realmente dos, sino solamente uno» (2003b, 303), entonces el contenido 2 y el contenido 3 es uno solo.

descrito totalmente en términos neurofisiológicos, o, al menos, no lo estará mientras no haya una física completa, o sea, nunca.

En tercer lugar, junto a la tesis de la ausencia de problema, Strawson ha sostenido que el núcleo del problema mente-cuerpo es la experiencia. Su argumento ha consistido en decir que las habilidades aparentemente cognitivas, como jugar al ajedrez, por ejemplo, no presentan ningún problema para el materialismo, porque esas habilidades las pueden realizar los ordenadores o los sistemas expertos, y eso se puede explicar y entender desde un marco materialista. Por eso el núcleo duro del problema es sólo la experiencia. Este argumento, sin embargo, creo que es muy discutible. En primer lugar, sólo cuando se adopta un criterio conductista, como el que propone el test de Turing, para atribuir inteligencia a las máquinas, se puede aceptar que esas habilidades cognitivas, sensoriales, etc. son semejantes a las habilidades mentales humanas. Pero Fodor ya hace tiempo que señaló las insuficiencias de dichos criterios (1968, cap. IV) y a estas alturas no parece que sea necesario repetirlos. Desde el mismo bando del cartesianismo naturalizado, Searle (1980) ha realizado severas críticas a dicha pretensión con su experimento mental de la habitación china. Es curioso que el propio Strawson empiece hablando de «habilidades aparentemente cognitivas», para después olvidarse del «aparentemente» y asumir que son cognitivas sin más, cuando eso es lo que se trata de demostrar. En segundo lugar, aun admitiendo que muchas de las habilidades cognitivas humanas se pueden realizar por mecanismos causales, no parece que *todas* las habilidades mentales humanas menos la experiencia sean realizables así. Chomsky (1998, 441) cita, como ejemplo de habilidad no realizable por dichos mecanismos, la volición.

En cuarto lugar, una consecuencia indeseable, a la que ya he aludido, que se sigue de aceptar la existencia de un contenido intrínseco, considerado independiente de cualquier factor externo a la propia conciencia, como hace el internalismo de Strawson, es que lleva al solipsismo. Como decía, a Strawson no le queda otro remedio que admitir que «nunca se puede garantizar que nuestros términos ordinarios para las propiedades experienciales predicables de personas denoten propiedades experienciales objetivamente similares cuando se aplican a diferentes personas» (1994/1997, 80). Pero creo que deberíamos pensárnoslo dos veces antes de aceptar una teoría de la mente que nos lleva a ese callejón sin salida que es el solipsismo.

Referencias bibliográficas

- Acero, J. J. (1995): «Teorías del contenido mental», en Broncano, F. (ed.), *La mente humana*, Madrid, Trotta/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995, pp. 175-206.
- Chomsky, Noam (1998): «Comments: Galen Strawson, Mental Reality», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, Nº 2 (jun., 1998), pp. 437-441.
- Fodor, J. (1968): *La explicación psicológica. Introducción a la filosofía de la psicología*, Madrid, Cátedra, 1991
- Guerrero del Amo, J. A. (2000): «¿Mente consciente o mente sin conciencia?», *Anábasis*, 3-4 , pp. 128-137.
- Searle, J. (1980): «Minds, Brains and Programs», en *The Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-424.
- Strawson, Galen (1994): *La realidad mental*, Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1997.
- (1998): «Replies to Noam Chomsky, Pierre Jacob, Michael Smith, and Paul Snowdon», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, Nº 2 (jun., 1998), pp. 461-486.

- (2003a): «Real Materialism», en L. Antony & N. Hornstein (eds.), *Chomsky and his Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 49-88. También en <http://www.rdg.ac.uk/AcaDepts/ld/Philos/gjs/rmchomsky.htm> (por donde cito).
- (2003b): «What is the Relation between an Experience, The Subject of the Experience, and the Content of the Experience?», *Philosophical Issues*, 13, pp. 279-315.
- (2005a): «Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries», en Smith, D. & Thomasson, A. (eds.), *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2005, pp. 41-66.
- (2005b): «Real Intentionality v. 2: Why Intentionality Entails Consciousness», *Synthesis Philosophica*, 40 (2/2005), pp. 279-299.
- (2006): «Realistic Monism. Why Physicalism Entails Panpsychism?», *Journal Of Consciousness Studies*, 13, n° 10-11 (2006), pp. 3-31. También en G. Strawson et al. (ed. por A. Freeman), *Consciousness and his Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?*, Imprint Academic, 2006.