

***Hacia una concepción integral de la mente. Más allá del cognitivismo*, David Pérez Chico (ed.), Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2024, 534pp.**

Hay que agradecer a David Pérez Chico su esfuerzo para concitar a tantas y tantos expertos en el polifacético campo de la filosofía de la mente para colaborar en este libro con vocación de manual universitario que, sin duda, ayudará al alumnado como apoyo para ordenar su mente. Son dieciséis ensayos —tres de ellos, Shapiro, Rowlands y Chalmers, traducidos del inglés por el propio coordinador—, distribuidos en tres partes, «Cognitivismo», «Poscognitivismo» y «Nuevas fronteras», que, en palabras del editor, iluminan «lo que nos convierte a los seres humanos en el tipo de criaturas que somos» (p. 19). En efecto, tras el dominio del cognitivismo —con el computacionalismo, funcionalismo y representacionalismo como ejes— se está abriendo una nueva etapa que cabe llamar tanto poscognitivismo como nuevo cognitivismo (pp. 12, 230), y que es la parte más novedosa de esta selección, que propone, como recoge el título, aportar una concepción *integral*

de la mente, que vaya *más allá* del cognitivismo.

En cuanto a las cuestiones abordadas, tengo en mi cabeza el ejemplo típico de mis años de estudiante de filosofía en la Universidad de Granada (1979-1984): ¿cuántos ángeles caben en la cabeza de un alfiler? La respuesta no era fácil pero, tras un momento de reflexión, las ideas filosóficas se ordenaban en la mente y se entendía que la pregunta era paradójica puesto que los ángeles y la cabeza de alfiler pertenecían a ámbitos ontológicos diferentes, uno divino y otro físico, sin un punto claro de contacto; del mismo modo que, en otra paradoja célebre, una bomba infalible no podía caer sobre una casa indestructible.

Esta paradoja sobrevuela, a mi juicio, la filosofía de la mente. En el párrafo anterior he utilizado *mente* y *cabeza* casi como sinónimos cuando están muy lejos de serlo. La mente del alumnado donde se ordenan las disputas de la asignatura «Filosofía de la mente»

pertenece a un ámbito; la cabeza, que señalo con la mano cuando me refiero a esas cuestiones, es una cabeza física con cerebro, que pertenece al mismo ámbito que la cabeza del alfiler, palabra que, desafortunadamente, también se usa para referirse a la mente, dado que esta, supuestamente está *dentro* de la cabeza, cuando todo el mundo sabe que, si se abre la cabeza, solo se verá el cerebro. ¿Qué ocurre aquí? Que llegamos a la gran cuestión: Descartes y su distinción entre *res extensa* y *res cogitans*; cuestión que está apuntada desde la introducción (pp. 14-5) y que es habitualmente aludida por los colaboradores, pero, me parece, está completamente desajustada. Ese será el punto de ciego que estas notas críticas quieren destacar en busca de claridad porque es la clave de la *filosofía* de la mente, aunque no, evidentemente, de los interesantes hallazgos que pueblan este campo y que son indiscutibles.

Todos los pecados originales de esta rama de la filosofía se le atribuyen al pobre Descartes. En la página 168 se lee: «el sujeto cartesiano desencarnado, individualista, racional, universal, que solo piensa y no actúa (porque no necesariamente está atado a un cuerpo), que existe sin mundo exterior (y que es un cisvarón, heterosexual, blanco y con plata)». Pero esta caracterización se

debe a que Descartes no es bien leído. Acero, por ejemplo, presenta el «internismo» con la cita de las *Meditaciones* cartesianas donde Descartes habla del genio maligno para poner en duda la existencia del mundo (p. 116). Pero ese paso del escepticismo cartesiano deja fuera no solo el mundo sino al cuerpo del escéptico —con su cabeza y su cerebro— que medita, y lo pone frente a la naturaleza *no física* de la mente en tanto que no puede estar en ningún lugar, ni ser pesada ni medida, algo que, evidentemente, sí se puede hacer con el cuerpo, una vez que se resuelven las dudas escépticas, tal como Descartes hace en las últimas páginas de sus *Meditaciones*. Esa es la clave de la distinción ontológica insalvable entre *res extensa* —lo físico— y *res cogitans* —lo mental—; aunque, después, en *Las pasiones del alma*, Descartes analiza con fino bisturí psicológico, la íntima conexión *sentida* entre ambos ámbitos, con las emociones incluidas, por más que le pese a A. Damasio. Acero, sin embargo, contrapone el internismo —cabeza y mente—, por un lado, y el externismo —mundo y sociedad—, por otro, cuando esa división no encaja ontológicamente con la cartesiana. También Di Paolo interpreta el dualismo cartesiano cuerpo-mente como dualismo entre, por un lado, el cuerpo

con la mente y, por otro, el entorno con el que el cuerpo y la mente interactúan (p. 201).

Es cierto que las expresiones mente extendida —mejor *ampliada*—, mente embebida —quizá mejor *situada*—, mente encarnada —quizá mejor *corporizada*— o mente enactiva —mejor *interactiva*—, usadas en todos los artículos, se alejan de la concepción cartesiana de la mente, centrada en el yo como agente que controla; en especial, la concepción ampliada de la mente (*extended mind*) propone, tal como desvela Vega Encabo (pp. 230-240), la nada intuitiva idea, dado que cuestiona la psicología acostumbrada, de que los instrumentos con función cognitiva, una vez acoplados al cuerpo, no necesariamente de forma directa, *constituyen* parte de la mente. Y quizá las últimas versiones del ChatGPT, o similares, en tanto que estructuran y configuran la mente, le den la razón cuando nos relacionamos con él como con un ente consciente.

Con todo, no puedo dejar de apuntar la expresiones citadas pecan, a mi juicio, de idealismo. En efecto, todas parten de la experiencia del sujeto, es decir, de la mente y, desde ahí, tienen que admitir que hay algo más allá. Cuando mejor habría sido partir del surgimiento natural o material de la

mente para entender su lugar en el mundo. Por eso es más afortunado el enfoque de Liz Gutiérrez, quien defiende un naturalismo *à la Aristóteles*, el funcionalismo, como marco necesario e inevitable para entender la mente. Aunque no entiendo su insistencia en ser antiplatónico (pp. 58, 71) porque así se pierde lo más importante del platonismo —recuperado por Descartes en su *res cogitans*—: que la mente inaugura un nuevo ámbito ontológico del todo heterogéneo con el mundo físico; olvidar a Platón le lleva, asombrosamente, a aceptar «la eficacia causal de lo mental» (p. 84), algo aceptado también por otros colaboradores y que sería como aceptar que la bomba infalible puede impactar en la casa indestructible.

La imposibilidad de tal hecho les queda oscurecida, me parece, porque suelen difuminar la diferencia entre mente y cerebro, algo que seguramente ayuda en sus investigaciones, pero que no deja de ser un error categorial. Tal difuminación viene preparada por expresiones como «estados mentales» tan sospechosamente calcadas de «estados de cosas» o «estados del cerebro»; también es tentador hablar de «procesos o eventos mentales o cognitivos», expresiones tan cercanas a «procesos» a secas, es decir, procesos

físicos. Esa confusión late bajo frases como: «esta manera de enfocar los procesos cognitivos extiende la mente más allá de las lindes del cuerpo del agente» (p. 114), o defender que las cosas pueden adquirir rasgos propios de la mente y esta extenderse entre las cosas (p. 234, nota 4, final); o: «si las acciones corporales son algo que hacemos con el cuerpo, las acciones mentales son algo que hacemos con la mente» (p. 364); también «un tipo de dualismo cartesiano según el cual algunos aspectos de la mente (tales como la conciencia) no son físicos y, sin embargo, desempeñan un papel sustancial que afecta a los procesos cerebrales y al comportamiento» (p. 390); o: «no disponemos de un metro para medir la conciencia» (p. 426). Lo cierto es que en los procesos sociales o de interactuación de sujetos sentientes con su entorno se dan ambas facetas, por lo que es fácil que pase desapercibido el distinto ámbito ontológico de cada proceso. Es obvio que *experimentamos* a menudo su paralelismo —no siempre, a veces experimentamos, como bien supo ver Descartes, su completa independencia—, pero eso no debería llevar a confusiones ontológicas. Quizá una precaución lingüística nos serviría de ayuda: decir que la mente es pero no

está, mientras que el cuerpo es y está. Así los estados mentales son, pero no están —a pesar de ser llamados *estados*—, mientras que los estados de cosas, obviamente están, porque, digamos, uno se choca con ellos, y son, porque podemos hablar de ellos. Como bien apunta Vega Encabo: «No hay un ‘lugar’ de la cognición. Quizá la idea siempre fue metafórica» (p. 268).

Volviendo a la cuestión del idealismo, me parece que centrar los estudios de la mente en el cerebro como órgano aislable peca también de idealismo. En efecto, «el cerebro en una cubeta» (p. 271) no deja de ser una metáfora, provechosa en su momento, pero un experimento solo mental o cinematográfico, nunca un experimento real porque la mente en esa cubeta carecería de mente; esta ese da únicamente, que sepamos, en animales humanos desarrollados socialmente. De ahí que los planteamientos de Chalmers sobre el punto de inflexión que supondría la explosión de inteligencia (*singularity*) estén apresados en un paradigma insostenible. Todas sus variantes sobre el volcado de una mente a un máquina están centrados exclusivamente en el cerebro (pp. 388ss., pp. 423ss.). También Colomina-Almiñana acepta ese prejuicio cuando define la inteligencia artificial como la

creación o replicación artificial de una mente, dado que la sitúa en los procesos bioquímicos del cerebro (p. 469); en efecto, la mente como tal no puede crearse directamente dada la inaprensibilidad de lo mental, lo que sí se podría crear sería una máquina que replicase lo humano, pero no el cerebro solo ni aislado, sino el cerebro tal como lo replicamos en la reproducción: como parte interactiva de un animal social; lo mental no puede reducirse a lo físico porque no es físico aunque, cuando tenemos lo físico adecuado, tenemos lo mental; de ahí que, si consiguiéramos esa máquina, es obvio que esa máquina tendría mente, tal como sostiene Colomina-Almiñana (*ibid.*), y podría por tanto ser irónica y hacer trampas —desde luego no seguiría los imperativos categóricos establecidos por I. Asimov en 1942 (p. 484)—.

En este punto, no está de más recuperar a Darwin y recordar lo difícil que se le ha hecho a la filosofía alemana en general y a la filosofía de la mente en particular, con excepciones como veremos, aceptar a Darwin —no confundir con el darwinismo social ni el neodarwinismo neoliberal— en toda su radicalidad para comprender el puesto de la especie humana en el cosmos, por parafrasear el título de un libro famoso. Darwin permite superar el paradigma

del «cerebro en una cubeta». Tal como hace Diana I. Pérez, volver a Darwin nos capacita para recuperar los procesos emocionales y entender su importancia en la especie humana, tal como el mismo Darwin hizo en su *The Expression of Emotions in Animals and Man* (1872), que completa perfectamente *Les passions de l'âme* (1649) cartesianas, y que el cognitivismo, llevado más bien por un puritanismo calvinista que por Descartes, habría obviado, junto a la complejidad de las relaciones biológicas y sociales, y, en general, al cuerpo. Aunque también Pineda-Oliva, sin renunciar al cognitivismo, puede hablar de las emociones. No meramente de su lado intelectual o de su lado perceptivo, como muy bien se apunta en su artículo, sino incluyendo en las polifacéticas emociones todo lo actitudinal; aunque, añadiría Descartes, no se puede olvidar lo fisiológico. En cuanto al aspecto *perceptivo* de las emociones, hay que recordar, con Hume y con Demócrito, que los valores no pertenecen a las cosas *per se* sino a su relación con otros seres sintientes y, en su caso, juiciosos, seres que, aunque no siempre, muestran actitudes acordes a sus evaluaciones.

Con todo, el ensayo que más bebe de Darwin es el de Ezequiel Di Paolo, cuyo enactivismo es por ello lo

más atractivo de la filosofía de la mente actual puesto que consigue que nociones como: agente, corporización, identidad, búsqueda de sentido, emergencia, gradualismo, agencia o mediación se entiendan de modo que abarquen desde las bacterias a los humanos, y quizá las máquinas; y se apliquen a la cognición social, las neurociencias, las ciencias de la salud o la robótica evolutiva. Planteamientos íntimamente vinculados al ensayo de Hanne De Jaegher sobre el papel del mundo social en el enactivismo o de la intersubjetividad madre-bebé, y al artículo de Glenda Satne, donde se aplica este enfoque a, por ejemplo, bailar el tango o dar el pecho. Sin olvidar que, entre las líneas del ensayo de Vega Encabo, se entrevé el prometedor trabajo de su doctoranda Gloria Andrada.

Mi conclusión es doble. Por un lado, he de recomendar *Hacia una concepción integral de la mente. Más allá del cognitivismo* como lectura básica en la rama de la filosofía de la mente dada su oportunidad, claridad, amplitud y —¿por qué no destacarlo?— porque es una gran contribución a la filosofía y ciencia en español, en un campo que avanza tan rápidamente y donde las modas se suceden sin parar. Por otro lado, pediría que las

investigadoras e investigadores miren al futuro y que dejen en paz al pobre Renato Descartes; es decir, que respondan de nuevo, desde el conocimiento y las experiencias acumuladas desde el siglo XVII, a, con Rowlands: «qué es lo que hace que algo sea mental» (p. 290). Igual habría que hacer con el resto de términos básicos, como inteligencia, cuerpo, conciencia o artificial: definirlos, tal como pedía Sócrates. Solo así podremos establecer si la inteligencia artificial es inteligente y en qué sentido es artificial, dado que se alimenta de trabajo humano. Lo cierto es que, conforme la técnica ha hecho máquinas cada vez más potentes —recuerdo el impacto producido por los primeros ordenadores y cuando *Deep Blue* venció a G. Kasparov en 1997—, eso ha influido decisivamente en la propia concepción que el ser humano tiene de sí mismo. Cuando el álgebra o jugar al ajedrez eran el modelo del pensamiento, las máquinas pensaban; ahora que el ser humano se ve a sí mismo como un animal complejo, con cuerpo, sentimientos e interacciones, está por ver si las nuevas versiones de la IA llegan hasta ahí. Desde luego la postsingularidad de la que habla Chalmers no tendrá el tono apocalíptico de las películas de Hollywood porque, como han mostrado

los desastres recientes, cuando parece que la civilización cae, no se establece la ley del más fuerte sino la solidaridad, seguramente porque la especie humana es inteligente en un sentido muy distinto al de las máquinas que diseñamos.

*Daniel Moreno Moreno  
(IES Miguel Servet, Zaragoza  
[retirado])  
E-mail: dmorenom@acett.org*