

# Protocolos para una rehabilitación no-naturalista de la psicología

Oscar L. González-Castán

El naturalismo como fundamento de la psicología científica y la interpretación de la psicología popular desde supuestos también naturalistas, son dos de las características más básicas de la filosofía de la mente contemporánea. Contra esta manera de tratar los problemas en el ámbito de la filosofía de la psicología, se plantea la posibilidad de tomar muy en serio las críticas que hizo Husserl al naturalismo a partir de una cierta concepción de la historia de la ciencia y de la filosofía. Sin embargo, tanto el naturalismo como su crítica tienen que enfrentarse con problemas graves que están en el fondo de las discusiones metafísicas de este final de siglo.

## *1. Fenomenología y filosofía de la mente*

¿Es posible hacer una crítica global a la filosofía de la mente contemporánea? Contestar afirmativamente a esta pregunta parece, en principio, un despropósito. Para hacer una crítica de ese estilo que fuera suficientemente interesante, necesitaríamos, de momento, hallar un punto arquimédico resistente que nos diera unas garantías mínimas de éxito. Pero, ¿quién estaría en condiciones de proporcionar ese punto arquimédico? ¿No se han criticado y sopesado ya suficientemente todas las tesis que se han defendido alguna vez en la historia de la filosofía y de la ciencia a propósito del problema mente-cuerpo? Dado que el sí es la contestación más sensata a esta última pregunta, es completamente razonable pensar que no hay ninguna posibilidad de encontrar el punto arquimédico que buscamos.

Por otra parte, hay tantas posturas diferentes, minuciosa y bien argumentadas, que se encuadran normalmente dentro del rótulo «filosofía de la mente contemporánea», que pretender encontrar ahora un único punto de vista exterior a todas ellas a partir del cual realizar una crítica que las afecte

con igual radicalidad, sería equivalente a ponerse voluntariamente delante de un pelotón de fusilamiento perfectamente adiestrado, y gritar ¡fuego! Aunque el punto arquimédico existiera, no resistiría seguramente lo suficiente como para cumplir bien su función.

Finalmente, la posibilidad de realizar una crítica global a los planteamientos propios de la filosofía de la mente contemporánea depende de que seamos capaces de identificar al menos un rasgo característico y profundamente asumido que sea común a la mayoría de las diversas teorías bien establecidas en este ámbito de la investigación filosófica. Si no fuéramos capaces de encontrar este rasgo común, entonces no sabríamos dónde colocar el punto arquimédico que necesitamos.

Por lo tanto, nos encontramos ante tres problemas diferentes, aunque relacionados, a la hora de sopesar las posibilidades de éxito de la empresa propuesta. ¿Existe realmente el punto arquimédico que buscamos? ¿Será suficientemente sólido? ¿Dónde localizarlo?

Comencemos con esta última pregunta. La perspectiva de saber dónde situar el punto arquimédico no es tan negra como parecería en un principio. En realidad, es relativamente sencillo encontrar un rasgo común a todas las doctrinas metapsicológicas dominantes hoy en día. Esta característica es el naturalismo que, como dogma, impregna hasta la médula las mentes filosóficas más relevantes que se han ocupado recientemente de determinar el marco ontológico y epistemológico general desde el que abordar el problema del ser psíquico y de su naturaleza. Haldane ha expresado de una forma adecuada en qué consiste este naturalismo.

Hasta ahora no he dicho exactamente qué es lo que entiendo por naturalismo, aunque mis indicaciones sugieren una noción que es ahora ampliamente utilizada y que lo equipara con el fisicalismo: el punto de vista de que la realidad, o en cualquier caso, el dominio de los particulares concretos, las propiedades y las relaciones forma un solo bloque con el mundo investigado por las ciencias naturales. Este punto de vista es ahora un lugar común entre los filósofos de habla inglesa. En realidad, creo que es la ortodoxia, porque, aun cuando en tiempos recientes se ha escrito mucho acerca y en contra del reduccionismo, por ejemplo, en ética y filosofía de la mente, las tesis que se atacan son usualmente conceptuales o semánticas, y no se pone en duda tan frecuentemente que la realidad sea en el fondo física. El buen recibimiento del monismo anómalo y de otras versiones del fisicalismo-muestra se debe, en general, a que consigue reconciliar los fenómenos psicológicos con el naturalismo, es decir, con la ontología fisicalista. (Haldane, 307). Véase también más recientemente un diagnóstico similar en (Prades, 203).

Una vez que hemos encontrado este suelo común, es fácil saber dónde situar nuestro punto arquimédico y cómo llamarlo. El punto arquimédico habrá de ser alguna clase de anti-naturalismo todavía por definir.

La pregunta que plantearía ahora la inmensa mayoría es ésta: ¿acaso se puede hacer de verdad otra cosa aparte de naturalismo? ¿Se puede hacer otra clase de ontología del ser psíquico? Si no es el naturalismo, entonces ¿qué resta? ¿Qué otra alternativa anti-naturalista queda disponible en la filosofía de la psicología? En este artículo analizaré una de las posibilidades anti-naturalistas más importantes y elaboradas que cabe encontrar en la literatura filosófica: la de la fenomenología husserliana. El pelotón de fusilamiento, por consiguiente, ya sabe adónde apuntar.

## 2. *Psicología y mundo de la vida*

En tan breve espacio no es posible desplegar todas las ramificaciones de la crítica que hizo Husserl al naturalismo en psicología, naturalismo que él mismo considera como algo completamente inevitable. Ciertamente tiene que haber una psicología científica, es decir, una ciencia que se ocupe del análisis causal de las vivencias psíquicas consideradas como estados reales de un hombre o de un animal que forma parte del todo de la naturaleza (Husserl 1952, 1-21). En lugar de recorrer todas estas sendas y analizar sus conexiones mutuas, me centraré en una que considero fundamental para comprender de qué manera es posible empezar a superar el sentido naturalista de la investigación psicológica. Esta crítica está basada en la filosofía de la ciencia que defiende Husserl, y en la narración de los avatares históricos que dieron lugar al surgimiento de la ciencia psicológica y que permitieron la definición progresiva de su objeto de una forma enteramente naturalista.

El esquema general de una parte importante de las reflexiones en la filosofía de la psicología de las últimas décadas ha seguido este curso. Se parte de una cierta descripción y caracterización de la psicología popular (*Folk Psychology*), es decir, de lo que se supone que son los conceptos y esquemas explicativos generales que todos usamos y compartimos para hacer inteligible nuestra conducta y la de nuestros semejantes, y se intenta determinar posteriormente si la psicología científica (identificada con la psicología cognitiva y potenciada por el resto de las ciencias cognitivas), incluye, excluye o es indiferente en relación con este marco conceptual y explicativo. Aclarar, por una parte, las relaciones entre la psicología popular y la psicología científica, y esclarecer, por otra, las relaciones que ellas guardan con otras ciencias naturales como, por ejemplo y de una manera especial, la neurofisiología, constituyen dos tareas con las que se han enfrentado la mayoría de los filósofos de la mente contemporáneos.

Dependiendo de cómo caractericemos la psicología popular, y dependiendo de cómo pensemos en los conceptos y explicaciones que proporciona la psicología cognitiva, adoptaremos una u otra postura metacientífica fundamental en relación con la psicología. Así, si creemos que la psicología popular funciona como una teoría que debe ser juzgada con los mismos cri-

terios con los que juzgamos cualquier otra teoría científica, y sentenciamos que está llena de fallos explicativos que nos impiden entender un número enorme de fenómenos psicológicos, entonces, muy probablemente, estaremos en camino de llegar a ser materialistas eliminativistas (Churchland, Paul M., 1981 y Churchland, Patricia S., 1986). Si, por el contrario, pensamos que la psicología científica no puede prescindir de la psicología popular, sino que, aceptándola como una teoría esencialmente verdadera, tratamos de reivindicarla después de revisarla y potenciarla hasta extremos antes insospechados, entonces defenderemos una postura muy cercana al realismo intencional de Fodor (Fodor, 1987). Cabe también la posibilidad de pensar en la psicología popular desde el punto de vista del instrumentalismo, es decir, como un instrumento de cálculo que casualmente tiene un poder predictivo grande, aunque es ontológicamente inocuo (Dennett, 1990).

Sin embargo, a pesar de la existencia de todas estas estrategias, hay un hecho complejo que va a ser decisivo para la discusión del naturalismo en psicología. Por una parte, lo que terminemos haciendo con la psicología popular vendrá determinado por la manera en que hayamos caracterizado previamente sus conceptos y marcos explicativos. Por otra parte, esta caracterización, a su vez, no será en absoluto independiente de las relaciones que pretendamos establecer entre estos conceptos y marcos explicativos, y los que proporcionan la psicología y otras ciencias que son relevantes para la discusión del problema mente-cuerpo. En cualquier caso, el resultado es que siempre juzgamos la psicología popular desde el punto de vista de la ciencia natural que ahora tenemos a nuestro alcance, es decir, desde un punto de vista estrictamente naturalista. Como trataré de mostrar, los filósofos de la mente contemporáneos han creído que este naturalismo —completamente legítimo cuando tratamos de desentrañar los compromisos ontológicos de las diversas ciencias especiales—, les «obligaba» también a caracterizar la psicología popular desde supuestos naturalistas. La psicología popular de los filósofos de la mente contemporáneos es naturalista porque es fruto, al menos en parte, de un contagio del naturalismo que es congénito a la ciencia postnacentista. De esta manera, se uniformizaban las ontologías correspondientes a la ciencia y a la pre-ciencia psicológicas, y se facilitaba así el trabajo de determinar las relaciones entre una y otra bajo el supuesto de que la psicología científica tiene siempre el predominio interpretativo de lo que hay y de sus propiedades.

Contra esta forma de plantear las cosas, Husserl ha sostenido que cualquier interpretación que hagamos del mundo (y, por lo tanto, también del mundo psíquico), a partir de la ciencia, de sus métodos y de sus resultados, es, ante todo, una idealización. La idealización consiste en considerar de una forma acrítica e ingenua que lo que hay en general es una «totalidad racional que correlativamente ha de ser dominada por la ciencia universal, y por cierto de forma completa» (Husserl 1972, 39-40). Según este punto de vista, sólo la ciencia nos puede poner en contacto cognoscitivo con el ser real de las cosas, al menos en el límite ideal de su acabamiento perfecto.

Aunque este punto no se haya alcanzado históricamente todavía, ni seguramente se alcance en un futuro próximo, podemos, sin embargo, efectuar paradas esporádicas en el camino perpetuamente prolongado hacia el ideal del conocimiento exhaustivo de la naturaleza, y someter a crítica cualquier esquema conceptual y explicativo que se nos proponga como válido.

Cuando se piensan así las cosas, sólo cabe juzgar que lo que no coincide con lo que la ciencia nos diga, o bien hay que eliminarlo porque no existe, o bien reformularlo en mayor o menor grado para afianzarlo. Así, todas las afirmaciones que pasan por verdades en la vida pre-científica, son sistemáticamente desvaloradas de un modo u otro hasta que la ciencia se pronuncie sobre ellas (Husserl 1976, 54). Un gran número de tales afirmaciones, si no todas, o son falsas, o son insuficientes, o están mal interpretadas. Menos los científicos —cada uno en su parcela—, el resto de la humanidad vive bajo el dominio oscuro y tiránico de la ignorancia.

Husserl, por el contrario, sostiene que con esta manera de proceder «se pasa por alto que este universo de determinaciones en sí, en el que la ciencia exacta aprehende el mundo del ser, no es más que un ropaje de ideas que se echa sobre el mundo de la intuición y de la experiencia inmediatas, sobre el mundo vital, de modo que cada uno de los resultados de la ciencia funda su sentido en esta experiencia inmediata y en este mundo de la experiencia y se refiere a ellos. Este ropaje de ideas hace que tomemos por ser verdadero lo que es un método y que desde siempre entendamos el mundo de nuestra experiencia en el sentido de un ropaje de ideas con que lo cubrimos, como si fuera “en sí” de ese modo» (Husserl 1972, 42-43). La tarea filosófica y vital más importante es despojarnos de este ropaje de ideas o, al menos, ser conscientes de él en el análisis, con el fin de intentar dar con un suelo de experiencias que sirva de fundamento de sentido y de punto de partida a las motivaciones y tareas legítimas e insuprimibles de la ciencia.

Estas afirmaciones, sin embargo, nunca le sirvieron a Husserl de ocasión para criticar la legitimidad de la especialización científica ni, menos aún, los resultados teóricos, empíricos y técnicos que se derivan de ella. Más bien, puso el énfasis en el hecho de que nos hemos olvidado, posiblemente de una forma inevitable, de cuál fue el origen histórico, pero, fundamentalmente, de cuál fue el origen de sentido de las ciencias que ya conocemos constituidas y que encontramos en nuestro entorno cultural.

Por su parte, la comprensión de cuál es este origen de sentido es completamente inseparable de la investigación de las diversas operaciones subjetivas e intersubjetivas de todo tipo que hicieron posible el surgimiento de los resultados objetivos de la ciencia a partir de aquel origen de sentido. Husserl nos insta a que comprendamos claramente que tanto la objetividad de las teorías matemáticas formales, como la objetividad hipotética propia de las teorías científicas empíricas, son el resultado de estas variadas operaciones subjetivas que, a lo largo de generaciones, posibilitaron el surgimiento de las distintas ciencias especiales. Por consiguiente, no hay ciencia sin el concurso y la existencia previa de estas operaciones subjetivas, de las cua-

les la ciencia, como producto teórico y cultural, es tan sólo un rendimiento intencional, un resultado. Pero tampoco puede haber ciencia sin un suelo de sentido pre-dado sobre el cual ejercieron su labor de idealización aquellas operaciones subjetivas.

Según este marco explicativo general, el único problema que encuentra Husserl con la interpretación exclusivista del mundo desde la perspectiva científica es, precisamente que se toma como punto de partida ingenuo lo que es, ante todo, un resultado, un «ropaje de ideas». Con esta manera de proceder, se ignora y oscurece hasta límites insospechados la existencia de las múltiples operaciones subjetivas mencionadas y, sobre todo, la existencia de la subjetividad de la que ellas manan y para la cual tienen sentido. Cuando la ciencia se arroga el dominio interpretativo del mundo, la subjetividad y la elaboración de sus rendimientos intencionales desaparecen de cualquier consideración. Pero, si se piensa bien, esta consecuencia es normal. La ciencia no podía convertir en un tema más de investigación a la propia subjetividad a partir de la cual se entiende precisamente su aparición histórica así como la de sus tareas, objetos y metas últimas.

### *3. Narración histórica y sentido de las ciencias*

Para poner de nuevo sobre el escenario de la reflexión filosófica a esta subjetividad actuante, pero olvidada, era necesario narrar inteligiblemente de qué manera han ido apareciendo las ideas directrices que subyacen a las diversas ciencias, tanto formales como materiales. Esta narración ordenada permitiría además, como lo exige el esquema explicativo que propone Husserl, el desocultamiento del origen de sentido de las ciencias especiales. Realmente, desmontar el sentido de la ciencia, de sus métodos y objetos, para hacer ver cómo la ciencia ha podido llegar a tener el predominio en la interpretación del mundo que tiene en nuestra época, predominio que no va de suyo, era una operación intelectual que no podía llevarse a cabo si no se conseguía reconstruir esa misma ciencia haciendo un uso combinado de las nociones de «fundamento de sentido» y de «rendimiento intencional de la subjetividad». La narración histórica del surgimiento de la ciencia, lejos de ser un mero adorno superficial, forma parte esencial de la comprensión de por qué necesitamos estas dos nociones.

Un momento álgido de esta narración lo ocupa el surgimiento de la matemática y su posterior utilización para la investigación de la naturaleza. La aparición de la psicología como «ciencia cognitiva» sólo se entiende a partir de esta narración previa y de los supuestos que la alientan.

Husserl analiza, a mi parecer de una manera genial, aunque no exenta de problemas, el origen de la ciencia formal geométrica desde el punto de vista de su sentido (Husserl 1976, 21-25). En el principio fue la agrimensura en tanto que técnica que surge como resultado de un interés eminentemente práctico por determinar los límites de los campos de cultivo. La geometría

surge posteriormente (no solamente en un sentido histórico o psicológico, sino eminentemente lógico), como un rendimiento teórico fruto de una idealización de las formas espaciales empíricas que medimos de una manera siempre imprecisa con la ayuda de la técnica. Gracias a estas idealizaciones, el reino cualitativo y relativamente subjetivo del «más o menos» que pone a nuestro alcance la agrimensura pre-geométrica, dio paso al reino cuantitativo y exacto de la geometría. Ahora bien, esta concepción del origen de sentido de la geometría, nos obliga a concebirla como un punto de llegada, y no como un punto de partida. Sin embargo, el rasgo más extraordinario de la revolución científica del renacimiento fue tomar la geometría como algo ya dado y consolidado por la tradición, algo que se podía instrumentalizar, un medio, para avanzar en el conocimiento de la naturaleza. Pero ningún avance real habría sido posible si no se hubiera dado un paso más de gran alcance que fue revolucionario y resultaría enormemente fructífero para los siglos venideros, a saber, considerar que la naturaleza misma, y no sólo las formas espaciales de los objetos que la pueblan, está escrita en caracteres matemáticos. Una consecuencia fundamental de este paso fue la posibilidad de distinguir entre las cualidades primarias, objetivas, de los seres naturales, y sus cualidades secundarias, subjetivas.

La matemática tenía la capacidad de estar directamente vinculada con lo verdaderamente real, es decir, con aquello que vino a denominarse en la jerga filosófica «las cualidades primarias» de los objetos. La matemática habla de esas cualidades y constituye el único lenguaje capaz de estar en contacto signitativo directo con ellas. Esas cualidades objetivas, a su vez, se dejan expresar enteramente por la matemática. Ambas son cara y cruz de la misma moneda: la realidad; una como lo expresado y la otra como lo que lo expresa. Nuestras experiencias inmediatas, por el contrario, no tienen esta capacidad extraordinaria. Las experiencias subjetivas, cuyos objetos intencionales describimos usando términos como «calor», «color» o «sonido», son únicamente indicadores «fiscalistas», efectos, de la auténtica realidad que no se puede experimentar directamente. Las experiencias subjetivas sólo tienen algún valor, si es que tienen alguno, gracias a esta función signitiva secundaria. Como sabemos, ese valor sólo lo adquieren gracias a la interpretación que reciben desde la ciencia. Correspondientemente, los términos que usamos para hablar de los objetos de esas experiencias, sólo pueden tener una capacidad referencial muy limitada, si alguna, cuando los usamos con la pretensión de hablar del mundo verdadero. Sólo algunos de los términos centrales de la ciencia tienen, hipotéticamente, esta capacidad referencial privilegiada.

Una de las consecuencias más notables de estas tesis fue que el mundo subjetivo quedó al margen de la auténtica realidad natural y de los instrumentos conceptuales, tanto matemáticos como empíricos, de que disponemos para su conocimiento. Ciertamente, lo peor que tenían las cualidades secundarias no era el ser subjetivas, sino el no ser estrictamente naturales. De esta manera, el ser psíquico quedó desplazado del diálogo a puerta ce-

rrada que mantenía la matemática con las cualidades objetivas de los objetos naturales. El mundo quedó así dividido en dos regiones absolutamente distinguibles: la naturaleza de los cuerpos materiales y el mundo anímico. Es en este marco teórico y metafísico donde surge y se hace comprensible el dualismo de las sustancias de Descartes. La escisión dualista es simplemente una «consecuencia de la concepción fiscalista de la naturaleza» (Husserl 1976, 64).

El corte abrupto que representa el dualismo cartesiano dejó ver claramente un problema que sólo entonces tuvo sentido y pudo ser planteado. Las generaciones venideras de filósofos y psicólogos no tuvieron más remedio que aplicarse a su solución. Era preciso lograr que la psicología, como ciencia «objetiva» de la subjetividad (Husserl 1976, 129), de una subjetividad completamente anómala y excéntrica en relación con el sistema cerrado de los cuerpos materiales, formara parte del reino privilegiado de la verdad científica. La psicología resultó ser, junto con el resto de las ciencias «humanas», un patito feo al que ningún científico serio quería darle cobijo ni cariño. Si quería que se la mirara con buenos ojos, tenía que convertirse antes en un cisne blanco. Sin embargo, sólo cabía efectuar una maniobra posible para lograr este objetivo: convertir la subjetividad en alma, es decir, en «un mero anexo superior del cuerpo» cuyo soporte ontológico es, finalmente, la naturaleza material con la que está fundida y entrelazada (Husserl 1952, 18). El alma sí es investigable de una manera científico-natural.

Al alma le es asignado un tipo de ser que es, por principio, análogo al de la naturaleza, a la vez que a la psicología se le asigna la tarea de elevarse teóricamente desde la descripción a la última «explicación» teórica, como en la biofísica. (Husserl 1976, 64)

Esta naturalización de lo psíquico tiene en Hobbes y, posteriormente, en Locke sus fundadores más señeros. Con ellos quedó instaurada una manera completamente nueva de pensar en la psicología y en su objeto de la que las ciencias cognitivas son, según creo, las herederas y continuadoras legítimas. Es más, ellas han afianzado el paradigma de investigación naturalista del alma/mente de una manera antes insospechada. Pero asentar definitivamente este proceso histórico de la naturalización del ser psíquico, todavía quedaba dar un paso último, a saber, identificar un objeto material sobre el que pudiera hacerse recaer enteramente la responsabilidad causal natural que de un modo abstracto, «análogo», se atribuía al alma/mente. El candidato obvio para cumplir este papel fundamental era el cerebro. El esquema alma/mente dio paso, pues, al de la mente/cerebro.

El objeto al que alude el neologismo «mente/cerebro», es el tema teórico por excelencia de las ciencias cognitivas. Además, gracias al descubrimiento de los ordenadores digitales, la incorporación de los modelos computacionales para explicar los procesos psíquicos básicos, como la percepción o la memoria, permitió empezar a desentrañar de qué modo funciona el cerebro



y cómo cumple sus tareas psíquicas y cognitivas de una forma enteramente naturalista. Ahora ya no hay nada esencialmente enigmático respecto de la ontología del ser psíquico. El ser psíquico es un cierto tipo de ser material, dado que el cerebro lo es. Lo único que aún es enigmático, aquello en donde reside toda la diversión de ser un científico cognitivo, como dice Fodor con buen humor, es la determinación del modo de funcionamiento exacto de la mente/cerebro.

De esta manera, la conciencia y, con ella, las supuestas cualidades subjetivas de los estados mentales se convierten en algo perfectamente natural que puede investigarse con los métodos de la ciencia. Ha sido Dennett uno de los filósofos que más claramente ha expuesto esta nueva situación. La posibilidad de investigar empíricamente la conciencia, la subjetividad humana, se basa, en primer lugar, en considerar las respuestas que dan los sujetos en condiciones experimentalmente controlables como si se trataran de un «texto» que hay que interpretar teóricamente de la forma más coherente y plausible posible. De este texto también forma parte fundamental una serie de datos experimentales adyacentes como, por ejemplo, el registro de las frecuencias de onda que emite el cerebro del sujeto cuando está realizando la tarea experimental propuesta, la medida de los tiempos de reacción entre la aparición de los estímulos relevantes y la aparición de la respuesta consciente del sujeto, etcétera. Tanto las respuestas conscientes del sujeto como estos datos que coexisten con ellas, se convierten para el psicólogo en signos, en indicadores «fiscalistas», de la auténtica realidad psíquica/cerebral. El problema ahora es interpretar el «texto» que se forma con los dos elementos aludidos. Su interpretación adecuada permitirá desentrañar poco a poco de una forma naturalista en qué consiste esa realidad psíquico-cerebral.

El instrumento heurístico por excelencia con que cuenta el psicólogo para interpretar el texto psicológico es la estrategia intencional (*intentional stance*) que consiste en adscribir estados mentales al sujeto cuya conducta y cuya conciencia se está investigando empíricamente. Enfrentado con su texto psicológico, el psicólogo cognitivo considerará que su existencia es «el producto de un proceso que tiene una *interpretación intencional*: consiste en cosas que el sujeto quería decir, en proposiciones que quería afirmar por varias *razones*» (Dennett 1982, 161). La tesis fundamental de Dennett, la que permite entender uno de los rasgos naturalistas más importantes de la psicología actual, es que no existe ninguna conexión necesaria entre la conciencia y la interpretación intencional. Si la interpretación teórica que hace el psicólogo del texto que tiene a su alcance es plausible, coherente y está bien fundamentada empíricamente, y si esa interpretación no necesita hablar para nada de la conciencia, sino únicamente de procesos computacionales subpersonales que suceden enteramente de espaldas a la conciencia del sujeto, entonces habríamos conseguido explicar empíricamente la conciencia y, consiguientemente, naturalizarla. Naturalizar la conciencia consiste en convertir las respuestas conscientes que un sujeto da en situaciones

experimentalmente controlables, en un signo, en un fenómeno, de una realidad mental-cerebral-computacional subyacente no consciente y que recibe una interpretación intencional arbitraria por parte del psicólogo. Por consiguiente, la vida mental que la matematización de la naturaleza, tanto en su aspecto formal (geometría), como en su aspecto material (física), había convertido en algo subjetivo y fenoménico en oposición a lo que es real y objetivo, se ha convertido ahora también en algo igualmente real y objetivo: un texto que hay que interpretar y de cuya interpretación el «sujeto» que lo produce no es la última autoridad, sino el científico cognitivo profesional.

#### 4. *¿Cuántas «psicologías populares» hay?*

Daremos aquí por concluida la narración apretada y parcial de los sucesos que han dado origen a la idea de la naturalización de la conciencia, y al giro que ha adoptado esta idea en nuestros días. A partir de este momento, la fenomenología husserliana afirmaría dos cosas. En primer lugar, sostendría, según hemos expuesto, que toda esta historia y los hitos principales que la componen deben contemplarse como rendimientos intencionales sucesivos, resultados progresivos de la acción de la subjetividad que los piensa, los genera y los valida como firmemente establecidos a través de generaciones. Desde este punto de vista, lejos de negar las tesis principales de la teoría de Dennett, la fenomenología sostendría más bien, tal y como yo la entiendo, que son tesis que se refieren exclusivamente a la investigación del alma y del yo empírico (Husserl 1952, 19). Pero esta investigación no debe confundirse nunca con una investigación natural de la subjetividad que ha hecho posible esa investigación y sus métodos, y que ha determinado también la génesis de sentido de su objeto. Esta interpretación se sigue de suyo a partir de la narración precedente, y es una interpretación que, como se comprenderá, excluye la posibilidad de naturalizar esta subjetividad actuante. Por el contrario, la naturalización es un rendimiento más que ella posibilita.

En segundo lugar, la fenomenología insistiría en afirmar que de la misma manera que es posible y necesario retroceder de la ciencia de la naturaleza, tal y como nos ha sido legada en el siglo XX, hasta sus orígenes de sentido en el mundo pre-geométrico e intuitivo con el fin de reconstruir las idealizaciones que la hicieron posible, debemos retroceder ahora también hasta los orígenes de sentido de la ciencia psicológica, tal y como la conocemos en el siglo XX, con el fin de reconstruir las idealizaciones correspondientes que ha llevado a cabo la acción de la subjetividad. Estas idealizaciones son correlativas a, y se manifiestan en parte en, la narración de los sucesos que culminan, hasta ahora, con el advenimiento de las ciencias cognitivas. Sólo quedaría por destacar suficientemente dónde está el origen de sentido precientífico de la ciencia psicológica y cómo hay que caracterizarlo.

Respecto de la primera cuestión, Husserl sostiene que estos orígenes de sentido hay que ir a buscarlos en el mundo de la vida (*Lebenswelt*). El mun-

do de la vida es un suelo inamovible de evidencias con las que siempre contamos de antemano antes de hacer ciencia. De este modo, el mundo de la vida se convierte en el «fundamento tácito» (*verschwiegener Grund*) (1976, 118), en el «constante suelo de validez» (*ständiger Geltungsboden*) (1976, 124) y en el «olvidado fundamento de sentido» (*vergessenenes Sinnesfundament*) (1976, 48) de la ciencia. Respecto de la segunda cuestión, la fenomenología tardía de Husserl defiende que el origen de sentido de la ciencia psicológica no se puede caracterizar enteramente en términos naturalistas.

La forma de contar la historia de la filosofía y de la ciencia como si tuviera un hilo argumental y una génesis inteligible a partir del mundo de la vida (precientífico y eminentemente práctico), fuerza la conclusión de que es posible encontrar para la psicología un terreno previo a sus métodos y a la definición de sus tareas por relación al cual podemos entender qué estamos investigando, qué sentido tiene y para quién lo tiene. Antes incluso de detenernos en la tarea imprescindible de sacar a la luz la subjetividad que está operando en la sombra en todas estas formaciones de sentido, es fundamental destacar cuál es, para el caso de la psicología, este suelo del mundo de la vida a partir del cual la subjetividad realiza sus idealizaciones.

Según Husserl, la descripción del mundo de la vida debe realizarse «de una manera desprejuiciada,... de un modo totalmente ametafísico» si es que se quiere «capturar el último sustrato auténtico de una ciencia de las «almas» (Husserl 1976, 216). Los dos datos primarios que Husserl encuentra a su paso cuando realiza esta descripción ametafísica para el caso de la psicología, son el «imperar» yoico sobre mi cuerpo vivo y la intencionalidad, la idea de que la conciencia es sobre todo conciencia de un objeto. Por su parte, lo característico del imperar yoico sólo se puede aprehender a partir de la experiencia única que tiene cada cual de ser capaz de «mover» su cuerpo de una manera que hace totalmente imposible considerarlo en un principio como si se tratara del movimiento de un cuerpo material más. Yo puedo mover el resto de los cuerpos materiales, entre los que se incluye el cuerpo de los demás, gracias a que puedo «mover» el mío y utilizarlo así para coger y desplazar, según límites reconocidos por todos, el resto de los cuerpos materiales que me circundan. Pero hay una enorme diferencia entre la manera en que se me da mi «imperar» sobre mi cuerpo y mi «imperar» sobre el resto de los cuerpos que me rodean cuando los muevo. Esta enorme diferencia descriptiva hace que sea en un principio muy difícil hablar de la causalidad con el mismo sentido cuando se habla de la manera en que yo muevo mi cuerpo y de la manera en que éste mueve el resto de los cuerpos. Mueve los dedos de tu mano y después mueve con tus dedos el bolígrafo que tienes sobre la mesa. ¿No parece que hay un diferencia abismal en tu relación con ambos tipos de movimientos? Si el choque de dos bolas de billar y los efectos que tiene este choque sobre el movimiento de cada una de ellas sirve como ejemplo ilustrativo sobre el cual empezar a comprender el concepto de «causalidad natural», entonces no puedo aceptar de buenas a primeras que

el modo en que yo muevo mi cuerpo deba entenderse a partir de la causalidad natural, aunque sí el modo en que mis dedos desplazan el bolígrafo sobre la mesa. Comprender ambos movimientos como movimientos naturales, supone idealizaciones que no son inmediatamente comprensibles. Estas idealizaciones son, sin embargo, posibles. Si, por ejemplo, aceptamos el funcionalismo computacional como una de estas idealizaciones, entonces el movimiento de mi mano es simplemente un suceso físico causado por un estado mental/cerebral que tiene una descripción física, una descripción sintáctica y una descripción semántica o intencional. Pero ya hemos visto que ninguna teoría de este estilo puede comprenderse sin entender previamente la narración de su sentido. Y esta narración, según Husserl, supone la descripción previa que él hace de la forma en que se me manifiesta mi «imperar» yoico sobre mi cuerpo. Sólo a partir de esta descripción y por sucesivas abstracciones y operaciones subjetivas gracias a las cuales voy validando los distintos pasos que llevan hasta la formulación de una teoría semejante, puedo llegar a entender que el funcionalismo computacional pretende ser una teoría naturalista explicativa acerca de la manera en que yo muevo intencionalmente mi mano.

La distinta concepción de la «causalidad» yoica y de la causalidad natural tiene consecuencias importantes para la descripción del mundo de la vida desde el punto de vista de la psicología. En esta ocasión, la discusión se centra en el problema de la individuación de los cuerpos materiales y en la del yo.

Pero como consecuencia ulterior —si nos atenemos al mundo de vida que fundamenta originariamente el sentido de ser— la causalidad tiene también un sentido fundamentalmente diferente dependiendo de si hablamos de causalidad natural o de «causalidad» entre lo anímico y lo anímico y entre lo corporal y lo anímico. Un cuerpo es lo que es en tanto que este cuerpo determinado: un substrato de cualidades «causales» localizado espacio-temporalmente en su propia esencia. Así pues, si se hace desaparecer la causalidad, el cuerpo pierde su sentido de ser como cuerpo, su identificabilidad y diferenciabilidad como individualidad física. Pero el Yo es «éste», y posee la individualidad en sí y a partir de sí mismo, no a partir de la causalidad. Ciertamente, en virtud de la somaticidad corporal el Yo puede tornarse distinguible en su posición en el espacio corporal (posición que, en tanto que impropia, tiene que agradecer a su cuerpo vivo) para todo otro y, en esta medida, para cualquiera. Pero la diferenciabilidad e identificabilidad para cualquiera en la espacio-temporalidad, junto con todas las condicionalidades psicofísicas que a este respecto entran en juego, no le dan ni la más mínima contribución a su ser en tanto que *ens per se*. En tanto que tal tiene de antemano en sí su unicidad. Para el Yo, tiempo y espacio no son principios de individuación. (Husserl 1976, 221-222).

Como puede apreciarse a partir de estas tesis, es claro que Husserl no es ningún naturalista a la hora de entender pre-científicamente, es decir, desde el punto de vista de «la psicología popular», las relaciones que existen entre mí mismo y mi cuerpo, dado que para el naturalismo, la causalidad debe entenderse exactamente de la misma manera y cumplir la misma función cuando se trata del yo y de sus estados mentales, y cuando se trata de los cuerpos naturales.

Contra esta manera de entender y de describir los contenidos propios de la psicología popular que propone la fenomenología, se alza la construcción que hace la filosofía de la mente contemporánea. Considerar, por una parte, los referentes de los conceptos psicológicos del lenguaje ordinario como si se trataran de posibles géneros naturales, y afirmar, por otra, que los estados mentales son estados con capacidad causal eficiente, es decir, estados que se comprenden según el modelo que proporciona la causalidad natural, son dos de los contenidos más característicos de la psicología popular tal y como la reconstruye la filosofía de la mente contemporánea.

Las dos formas fundamentalmente divergentes que tienen la fenomenología y la filosofía de la mente contemporánea de caracterizar la psicología popular, es un dato que da ocasión a pensar que no se puede hablar sin más ni más de «la» psicología popular como si fuera algo relativamente bien delimitado acerca de cuyos contenidos no cabe discrepancias importantes. Sin embargo, ni Husserl ni los filósofos de la mente contemporáneos, parecen haber tenido muy en cuenta el hecho de que existen maneras diferentes e incompatibles de caracterizar la psicología popular. Este hecho tiene consecuencias de gran alcance tanto para la fenomenología como para la filosofía de la mente contemporánea.

Creo que la existencia de estas maneras disonantes de pensar en los contenidos del mundo de la vida, plantea un serio problema para la fenomenología husserliana para la cual el mundo de la vida es un suelo ametafísico y desprejuiciado al que se accede por medio de la descripción de ciertas experiencias pre-científicas, y por relación al cual cabe la posibilidad de rastrear el origen de sentido de la ciencia. Ahora no es descabellado pensar que la forma no-naturalista de describir este mundo de la vida en relación con la psicología puede ser errónea, o, al menos, que el mundo de la vida sea él mismo «un ropaje de ideas» como lo es la propia ciencia, y que, por lo tanto, no es algo que está tan desnudo de operaciones conceptuales e intelectuales como pretende Husserl. Si esta posibilidad fuera real, entonces la filosofía y la historiografía de la ciencia que propone Husserl se quedaría sin uno de sus pilares fundamentales. Pero la idea inquietante que representa el hecho de que quizás no sea posible hablar de «la» psicología popular, también supone un grave problema para los filósofos de la mente contemporáneos. Si hay maneras diferentes e incompatibles de caracterizar los contenidos de la psicología popular, entonces no es claro qué debería ser exactamente eliminado, corregido, ampliado, reforzado, o reducido. Que ellos hayan supuestamente identificado «la» psicología popular sólo quiere decir

que han conseguido construir de una manera relativamente sólida, pero simplista, artificiosa y forzada, un *alter ego* precientífico de carácter naturalista contra el que arrojar sus intuiciones acerca de las relaciones que hay entre los puntos de vista que mantenemos todos nosotros sobre la psicología humana cuando no ejercemos como científicos, y los que deberíamos mantener en tanto que científicos cognitivos y filósofos de la mente. En otras palabras, la psicología popular es ella misma un constructo de los teóricos de la mente contemporáneos que les sirve de suelo rígido sobre el que volcar su aprecio, menosprecio o indiferencia respecto de las ideas psicológicas pre-científicas.

Por consiguiente, un problema que es inevitable plantear ahora es saber si hay alguna manera racional de elegir entre la forma no-naturalista que tiene la fenomenología de hablar de la psicología popular, y la forma naturalista que es propia de la filosofía de la mente contemporánea. Si hacer esta elección fuera posible, entonces cabría sostener de una forma fuerte que hay formas mejores y peores de hablar de la psicología popular.

Mi contestación a este problema es que no podemos hacer una elección en este terreno independientemente de cómo caractericemos las relaciones que hay entre la psicología científica y la pre-científica. Si la relación es la que Husserl sostiene que hay, es decir, la relación entre un fundamento de sentido ametafísico y el producto de una serie de idealizaciones que, tomando como base este fundamento desprejuiciado, culminan en una determinada definición naturalista de los objetos de la ciencia psicológica —el alma/mente y la mente/cerebro—, entonces la psicología popular no puede ser ella misma naturalista, dado que el naturalismo surge como un resultado al que se llega (al que llega la subjetividad) a partir de aquel fundamento de sentido y por medio de la operación de determinadas idealizaciones. Como vimos, el problema de sostener esta postura en filosofía de la ciencia es que el sustrato del que habla Husserl puede ser ya un «ropaje de ideas» en absoluto desprejuiciado. Si, por el contrario, la relación entre la pre-ciencia psicológica y la ciencia psicológica es una relación entre lo que no se basta a sí mismo porque, o bien debe ser eliminado o reducido, o bien debe ser reformulado y reforzado a partir de los resultados naturalistas de la ciencia, y la propia ciencia que se autofunda a través de la sucesión de sus diversas hipótesis, entonces la psicología popular se caracterizará de una manera seguramente naturalista con el fin de poder comparar dos cosas homogéneas: el naturalismo de la ciencia y el naturalismo de la preciencia. El problema de esta segunda postura en filosofía de la ciencia es que «la» psicología popular corre el riesgo de ser concebida como un apaño útil para justificar algunas de las relaciones mencionadas entre ciencia y preciencia. Sin embargo, es fundamental darse cuenta de que las relaciones entre la ciencia psicológica y la preciencia psicológica dependen, de nuevo, de la forma en que caracterizemos la psicología popular. Con lo cual, existe un círculo vicioso extraño que sólo se puede romper, al menos aparentemente, cuando se ha decidido previamente si ser naturalista o no serlo en relación con la

psicología popular, y se ha elegido también entre hacer de la ciencia el dominio privilegiado de interpretación de todo sistema de creencias o un rojaje de ideas cuya génesis de sentido hay que desentrañar. Por tanto, tal y como puede apreciarse, mi respuesta implica tomar decisiones respecto de múltiples cuestiones, cada una de las cuales está interrelacionada con las demás. Como Husserl no caracteriza de entrada la psicología popular de una forma naturalista, es comprensible que se interroge acerca de los procesos subjetivos de pensamiento gracias a los cuales hemos terminado con una caracterización enteramente naturalista del objeto de la psicología. De esta manera, las relaciones entre la psicología popular y la psicología científica son relaciones genéticas y de sentido entre ciertos contenidos propios del mundo de la vida y otros contenidos científicos construidos a partir de aquéllos. Por el contrario, dado que la filosofía de la mente contemporánea caracteriza la psicología popular de una forma naturalista, las únicas investigaciones posibles acerca de las relaciones entre la psicología popular y la psicología científica se referirán a la cuestión de si el naturalismo de la ciencia permite, excluye o es indiferente respecto del naturalismo de la psicología popular.

### 5. El final de la historia

Todas estas diferencias entre los planteamientos de la fenomenología y de la filosofía de la mente contemporánea apuntan a una cuestión que merece una mención especial y que subyace a todas ellas. Esta cuestión afecta directamente al núcleo de las discusiones entre naturalistas y no naturalistas, y se sitúa en el centro de los debates epistemológicos y metafísicos de este final de siglo.

Dos son las afirmaciones principales que Patricia Churchland recoge de Quine en relación con la filosofía de la ciencia (Churchland, 1986). La primera es que es la teoría como un todo la que se somete al tribunal de la experiencia y no enunciados aislados. La segunda es que no hay una forma mecánica de decidir en qué parte de nuestras teorías debemos efectuar cambios cuando surgen problemas a la hora de armonizar las predicciones empíricas con nuestras construcciones teóricas; si hay que hacerlo en las hipótesis principales o en alguna otra parte de la red teórica como, por ejemplo, en las asunciones auxiliares. Pero que no haya una forma mecánica de decidir esta cuestión implica dos cosas. Una, que cualquier enunciado de la teoría puede salvaguardarse eficientemente de ser falseado o revisado echando las culpas a las otras partes que componen el todo de la teoría. La otra consecuencia es que ningún enunciado tiene propiedades epistemológicas especiales que le proteja eficazmente de la revisión. Todo enunciado es, en principio, perfectamente revisable.

Con estas premisas tan famosas como base, los enunciados de la psicología popular, *considerada como si fuera una teoría más*, no se salvan de

la quema. Los enunciados que pueden necesitar revisión incluyen no sólo los enunciados de las ciencias «oficiales», sino también los enunciados en los que expresamos nuestras creencias cotidianas acerca de cualquier cosa. Las creencias del sentido común, y, por lo tanto, también las creencias de sentido común acerca de los estados mentales y sus propiedades, pueden necesitar revisión y ser reemplazadas en todo o en parte por la incorporación de los resultados de teorías más sofisticadas que pueden llegar a formar parte del sistema de creencias del sentido común. Es en este sentido en el que se dice que no hay filosofía primera. No hay ningún punto arquimédico exterior al sistema de las creencias científicas a partir del cual podamos juzgar con garantías qué partes de nuestras teorías, tanto las científicas como aquellas otras que funcionan como teorías científicas, debemos aceptar como válidas.

Por consiguiente, me parece que la filosofía de la mente contemporánea sostiene, de una forma más o menos abierta, que toda forma precientífica de pensar en el «alma» está sujeta a revisión a partir de los resultados de la ciencia psicológica. Esta tesis se sigue de la interpretación naturalista de la psicología popular y de su posterior consideración como una teoría o como algo que funciona como una teoría. Para la filosofía de la mente, la experiencia original del alma se interpreta ella misma como siendo algo eliminable o modificable o revisable o con capacidad de ser reforzado. Mejor dicho, esas experiencias y el modo en que ellas nos permiten hablar de sus objetos, están mediadas por la tradición y los conocimientos y creencias de quienes las tienen. Ellas pueden ser un prejuicio, no en el sentido de ser un juicio previo sin el cual los juicios de las ciencias no serían posibles, sino en el de ser juicios erróneos y experiencias caracterizadas erróneamente. Sin embargo, esta clase de críticas, que afectan radicalmente a todo el programa historiográfico y de la filosofía de la ciencia que propone Husserl, dependen de una asunción previa cuya aceptación no es de modo alguno obvia para quienes no hayan aceptado previamente, a su vez, una caracterización naturalista de los objetos de los que habla la psicología popular, y una caracterización puramente empiricista de los enunciados que la componen. Esta asunción es que la psicología popular no es ciertamente una teoría empírica concienzudamente construida, pero sí que es algo que *funciona* como una teoría. Sin embargo, para poder aceptar esta asunción hacen falta al menos dos cosas. Lo primero que necesitamos es poder identificar inequívocamente «la» psicología popular para poder después incluirla en el difícil diálogo que mantienen las teorías científicas con la realidad, diálogo que obliga a la revisión constante de algunas partes de estas teorías o incluso, aunque menos frecuentemente, a la revisión de teorías completas. Ya hemos visto las enormes complicaciones, quizás imposibles de salvar, que acarrea esta labor de identificación. Lo segundo que necesitamos para aceptar aquella asunción es que estemos delante de algo que funciona verdaderamente como una teoría cuando hablamos descriptivamente acerca del modo en que caracterizamos la relación que existe, por ejemplo, entre mi



cuerpo y yo. Para pensar que, en casos como éstos, estamos delante de una teoría, o algo similar, debemos haber aceptado previamente una caracterización naturalista de los estados mentales y del yo. Pero esto es precisamente lo que hay que discutir, y no algo que pueda darse por hecho.

Nos encontramos, por consiguiente, con dos formas diferentes e incompatibles de teorizar acerca de la ciencia y de sus relaciones con nuestras creencias pre-científicas. Si Quine sostuvo, usando la metáfora que hizo famosa Neurath, que todas nuestras creencias (científicas y precientíficas) son como un barco que sólo se puede reparar en alta mar mientras se navega, sin que quepa ponerlo nunca en dique seco, Husserl diría que semejante metáfora es perfectamente válida siempre que se tenga en cuenta que el barco no se construyó en alta mar, en donde no hay ni hierro, ni madera ni tela para las velas. Para Husserl, por tanto, el teórico del conocimiento es como quien cuenta la historia de cómo se formó el barco y de cómo ha ido haciendo agua por diversas partes. Para Quine, por el contrario, el teórico del conocimiento navega en el mismo barco que los demás y considera que historias como las de Husserl son narraciones míticas de un viejo lobo de mar fundacionalista, aunque atípico.

### Bibliografía

- CHURCHLAND, Patricia S. 1986. *Neurophilosophy. Towards a Unified Science of the Mind/Brain*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- CHURCHLAND, Paul M. 1981. «Eliminative Materialism and Propositional Attitudes.» *The Journal of Philosophy* 78: 67-90. Reimpreso en *Mind and Cognition. A Reader*. William. G. Lycan (ed.). Oxford: Basil Blackwell. 1990: 206-223.
- DENNETT, Daniel C. 1982. «How to Study Human Consciousness Empirically or Nothing Comes to Mind.» *Synthese* 53, 159-180.
- 1990. «True Believers: The Intentional Strategy and Why ot Works.» En *Mind and Cognition. A Reader*. William. G. Lycan (ed.). Oxford: Basil Blackwell: 150-167.
- FODOR, Jerry A. 1987. *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- . 1994. *Psicosemántica. El problema del significado en la filosofía de la mente*. Trad. Oscar L. González Castán. Madrid: Tecnos.
- HALDANE, John J. 1989. «Naturalism and the Problem of Intentionality.» *Inquiry* 32: 305-322.
- HUSSERL, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Ed. Marly Biemel. Husserliana V. La Haya: Martinus Nijhoff.
- 1972. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburgo: Felix Meiner.

- 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Walter Biemel. Husserliana I. La Haya: Martinus Nijhoff.
  - 1980. *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. Jas Reuter. México: U.N.A.M. (He seguido esta traducción con algunas pequeñas variantes.)
  - 1991. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica. (He seguido esta traducción con algunas pequeñas variantes.)
- PRADES, Josep L. 1994. «La naturalización de la epistemología y el escepticismo sobre el sujeto.» En *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*. Eds. Marrades Millet, J. y N. Sánchez Durá. Valencia: Pre-Textos.

Enero 1996