

ELIMINATIVISMO, CAMBIO CONCEPTUAL Y CONCEPTOS MENTALES

DIANA PÉREZ

Departamento de Filosofía
Universidad de Buenos Aires/ CONICET
Puan 480
1424 BUENOS AIRES
ARGENTINA
dperez@filo.uba.ar

Resumen: En este trabajo presento dos líneas de argumentación que desembocan en la tesis eliminativista, una proveniente de consideraciones relativas a la relación entre nuestra psicología de sentido común y la ciencia psicológica/neurociencia madura, y otra proveniente de consideraciones metafísicas acerca de la naturaleza de los fenómenos mentales y su interacción causal con el mundo físico, y trato de mostrar la inadecuación de ambas líneas argumentativas. En segundo lugar, menciono tres líneas de crítica a los intentos eliminativistas, mostrando sus debilidades. Finalmente, ofrezco una línea argumentativa alternativa para sostener la implausibilidad del eliminativismo basada en consideraciones acerca de los alcances de un posible cambio conceptual radical en nuestros conceptos mentalistas ordinarios que el eliminativismo parece suponer.

Abstract: In this paper I outline two lines of argumentation which lead to the eliminativist thesis, one of them based on a peculiar understanding of the relationship between common sense and scientific knowledge, and the other one based on metaphysical ideas about the nature of mental phenomena and their causal interaction with the physical world. I try to show the inadequacy of both kinds of arguments. In the second place, I review three critics to the eliminativist thesis, showing their flaws. Finally, I offer my own reasons for rejecting eliminativism considering the difficulties that a radical conceptual change of our mentalistic concepts like the one supposed by the eliminativist pose.

Una cierta tesis filosófica puede ser aceptable o no, independientemente de las razones que se propongan para sostenerla. Y una tesis filosófica inaceptable, puede ser defendida con buenos argumentos a veces, y con otros no tan buenos en otras ocasiones. En este trabajo, la tesis filosófica de la que quiero ocuparme es la tesis eliminativista propuesta en el ámbito de la filosofía de la mente contemporánea. Voy a presentar dos líneas de reflexión que desembocan en la tesis eliminativista, una proveniente de consideraciones relativas a la relación entre nuestra psicología de sentido común y la ciencia psicológica/neurociencia madura, y otra proveniente de consideraciones metafísicas acerca de la naturaleza de los fenómenos mentales y su interacción causal con el mundo físico. Trataré de mostrar la inadecuación de ambas líneas argumentativas. En segundo lugar, mencionaré tres líneas de crítica a los intentos eliminativistas, mostrando sus debilidades. Finalmente, ofreceré una línea argumentativa alternativa para sostener la implausibilidad del eliminativismo basada en consideraciones acerca de los alcances de un posible cambio conceptual radical en nuestros conceptos mentalistas ordinarios que el eliminativismo parece suponer.

1. LA “VÍA CIENTÍFICA” AL ELIMINATIVISMO

El avance de las ciencias involucra, a menudo, cambios importantes en nuestra manera de concebir el mundo que nos rodea y, más recientemente, en la manera de concebirnos a nosotros mismos. El surgimiento del eliminativismo como respuesta al clásico “problema mente-cuerpo” tiene su origen en el extraordinario avance de las neurociencias y de la psicología especialmente en la segunda mitad del siglo XX. El advenimiento de los “teóricos de la identidad psicofísica” llevó a algunos filósofos de talante extremista (Rorty 1965 y Feyerabend 1963) a sostener la idea de que, dado que lo mental parece ser idéntico a estados y procesos físicos del sistema nervioso central, lo mental, como tal, no tiene realidad, sino que resulta ser simplemente un modo útil de hablar. En

última instancia, desaparecida esa utilidad, desaparecería también nuestro hablar acerca de lo mental.

A principios de la década de los '80 el "materialismo eliminativo" se instala en la literatura filosófica de la mano de P. Churchland (1981) y S. Stich (1983). El argumento en favor del eliminativismo, esquemáticamente hablando, era muy simple.

(i) La psicología de sentido común (*folk psychology*), esto es nuestra práctica humana cotidiana de comprendernos los unos a los otros, explicar y predecir las acciones de los demás y las propias en términos de atribuciones de estados mentales, es una teoría.

(ii) Ninguna teoría madura, ni la neurociencia (Churchland) ni la psicología cognitiva (Stich) taxonomiza el mundo como lo hace la psicología de sentido común.

(iii) Por lo tanto, la psicología de sentido común es una teoría falsa, que debe ser abandonada.

Es básicamente alrededor de la segunda premisa que se concentran los esfuerzos argumentativos de los defensores del eliminativismo: lo que hay que mostrar es que las ciencias maduras "recortan el mundo" por otras articulaciones diferentes de, e inconmensurables con, las del sentido común. En el último apartado de este trabajo voy a mostrar por qué, en mi opinión, cómo las ciencias maduras terminen recortando el mundo es irrelevante, porque el rechazo del eliminativismo (que voy a intentar aquí) no depende de este punto. No me detendré por tanto, en considerar los argumentos en favor de (ii).

Ahora bien, este argumento tan simple a primera vista, tiene una cantidad importante de supuestos de los cuales depende. En primer lugar, como bien señala Rockwell (2004), ninguna formulación de la tesis eliminativista hubiera sido posible sin la consideración de los conceptos mentales desde la perspectiva de la tercera persona esto es, básicamente, sin la consideración de los conceptos mentales como conceptos teóricos, como postulados (*positis*), propuestos para explicar las conductas huma-

nas. Esta tesis tiene su origen en un célebre trabajo de Sellars (1963) y en los trabajos de Quine¹: el rechazo sellarsiano del “mito de lo dado” y el rechazo quineano de la idea fundacionista de que nuestro conocimiento debía estar basado en los datos de los sentidos como fuente última de justificación, introdujeron la novedosa idea de que lo mental carece de un estatus epistémico privilegiado, y de que nuestro hablar mentalista constituye en realidad un hablar útil para ciertos fines (en particular, la explicación y la predicción de la conducta humana). De esta idea al rechazo de esta forma de hablar, hay un paso más corto que el que podría darse en caso de aceptarse la existencia de algún punto de vista epistémicamente privilegiado propio del ámbito mental.

En segundo lugar, el argumento eliminativista por excelencia al estilo Churchland- Stich, que aparece por consideraciones explícitas relativas al avance científico, presupone en realidad algo todavía más fuerte: como se especifica en la primera premisa, se supone que la *folk psychology* es decir, nuestra comprensión cotidiana de la mente de los otros y de nosotros mismos, es una teoría, una teoría que, como las demás teorías, puede ser aceptada o rechazada teniendo en cuenta su adecuación empírica. De hecho, esta es la idea más explotada retóricamente por los eliminativistas: si la FP es una teoría falsa, entonces tendrá el mismo destino que la teoría del flogisto, la del calórico o la de las “posesiones demoníacas” para explicar enfermedades: quedarán desechadas, y serán reemplazadas por otro lenguaje más “científicamente correcto”: “oxígeno”, “combustión”, “infección virósica” o lo que corresponda. La idea conflictiva de considerar a la psicología de sentido común como una teoría ha llevado a las más acaloradas discusiones a filósofos y a psicólogos del desarrollo. En otros trabajos he intentado criticar primero (Pérez 1992) y aclarar después (Pérez 2004) la idea de considerar a la *folk psychology* como una teoría. De cualquier manera, parece haber un consenso razo-

¹ Básicamente en Quine (1964) y (1969). Hay versión castellana que sigo en las citas y referencias: Quine (1986) y (1960).

nable hoy en día en el sentido de que las “teorías” de sentido común, aun cuando se las considere como tales, no están sujetas a los mismos criterios de evaluación que las teorías propuestas por las comunidades científicas: las teorías de sentido común son más “resistentes” en la medida en que conforman la manera, común a todos los humanos, de ver el mundo y a nosotros mismos.² Volveré sobre esto en el apartado 3.

En tercer lugar, hay en juego un supuesto adicional que concierne a la naturaleza de los conceptos mentales. Stich (1996, cap. 1) llama a esto el compromiso con una cierta “teoría de la referencia”, lo cierto es que sólo aceptando que el significado de los términos teóricos que constituye la *folk psychology* está dado implícitamente por su rol en la teoría, o en otros términos aceptando una teoría del rol inferencial, o una teoría descriptivista del significado, tiene sentido pensar que una teoría que involucre estos términos puede ser radicalmente falsa al punto de no describir nada real en el mundo, o sea de ser no denotativa. Como bien señala Lycan no es necesario dar el paso de la falsedad de una teoría a la inexistencia del objeto referido por ella si uno adopta una teoría causal de la referencia del estilo de la de Putnam (1975). Dice Lycan:

... como en los ejemplos de Putnam de “agua”, “tigre”, etc., pienso que la palabra ordinaria “creencia” (en tanto término teórico de la *folk psychology*) señala oscuramente hacia una clase natural que no ha sido completamente captada y que sólo la psicología madura revelará. Espero que “creencia” resulte referir a algún tipo de estado interno portador de información de los seres sentientes... pero el tipo de estado al que refieren probablemente posea sólo unas pocas de las propiedades atribuidas a las creencias por el sentido común. (Citado en Stich 1996, p. 34)

² Esto es independiente de la cuestión de si esta teoría surge por mecanismos de generación de teorías, mecanismos de propósito general que son los mismos para el caso de las teorías de sentido común que para las teorías científicas, como creen Gopink y Meltzoff (1997), o si más bien se trata de teorías generadas por mecanismos específicos de dominio como creen los modularistas. En cualquier caso, surjan por los mecanismos que surjan, sus criterios de evaluación no parecen ser los mismos.

En otros trabajos he intentado desarrollar la idea de considerar a los conceptos mentales ordinarios como conceptos de clase natural, volveré sobre esto y las consecuencias para el eliminativismo en el último apartado de este trabajo.

Más allá de los argumentos a favor y en contra de la tesis *ontológica* eliminativista, esto es de la tesis ontológica que niega la existencia de cierto tipo de entidades (actitudes proposicionales, en el caso de Churchland y Stich, estados cualitativo o sensaciones, en el caso de Rorty, Feyerabend), lo cierto es que el eliminativismo surgido por esta “vía científica” depende de una cantidad de supuestos acerca de la naturaleza de los conceptos mentales que acabo de mencionar, y tiene consecuencias específicas respecto de la posibilidad de un cambio conceptual futuro: dado que se mostrará que el lenguaje mentalista ordinario es inadecuado porque no describe el mundo tal cual es, y no hay razones más que la relativa utilidad para conservar un lenguaje tal, el lenguaje mentalista ordinario podría desaparecer de la faz de la Tierra sin pérdida de nuestra capacidad para interactuar exitosamente con el mundo y con los demás: este lenguaje obsoleto será reemplazado por el de las ciencias maduras.

2. LA “VIA METAFÍSICA” AL ELIMINATIVISMO

Una línea argumentativa un poco más razonable y menos dependiente de especulaciones futuristas que también desemboca en el eliminativismo es la que sostiene Kim (1998). En su libro *Mind in a Physical World* Kim defiende una posición reduccionista como respuesta a “nuestro” problema mente-cuerpo, esto es al problema de cómo incorporar lo mental a una visión fisicalista del mundo. Su nueva versión del reduccionismo, que él denomina “reducción funcional”, permite, a su juicio, incorporar al mundo físico a todas las propiedades “funcionalizables” como resultan ser todas las propiedades intencionales. Sin embargo, Kim reconoce un límite para la incorporación de lo mental a la visión fisicalista del mundo: aquello que no se puede funcionalizar no se puede reducir

funcionalmente. Tal es el caso de los *qualia*, los rasgos cualitativos de nuestra vida mental. Así Kim concluye sus reflexiones afirmando que sólo hay tres respuestas viables al problema mente-cuerpo: reduccionismo, dualismo o eliminativismo. Este trilema no es nuevo, ya en “El mito del materialismo no reduccionista” había acorralado a los filósofos de la mente entre estas tres opciones (Kim 1995).

La idea que quiero defender en este apartado es la siguiente. A mi entender, la línea argumentativa que Kim propone al adoptar el reduccionismo funcional para el ámbito mental, y al enfatizar la imposibilidad de considerar genuinamente existente aquello que no tiene rol causal alguno, genera una posición más extrema aún que el trilema antes mencionado. En efecto, el camino que elige Kim en su libro lo lleva necesariamente a defender una posición eliminativista respecto de los *qualia*, esto es del aspecto “no-funcionalizable” de nuestra vida mental.

Básicamente el argumento que lleva a la eliminación de los *qualia* es el siguiente:

(1) Los *qualia* no se pueden funcionalizar (en este punto Kim simplemente apela a los bien conocidos experimentos mentales relativos a las inversiones de espectro y los zombis)

(2) Lo que no se puede funcionalizar no se puede reducir funcionalmente.

(3) Lo que no se puede reducir funcionalmente no puede superar los problemas para la causación mental expuestos y discutidos en los capítulos 2 y 3 de su libro *Mind in a Physical World*.

(4) Lo que no puede superar los problemas de la causación mental es causalmente inerte.

(5) Lo que es causalmente inerte, no es real, por el *dictum* de Alexander (Recordemos que el *dictum* de Alexander afirma que ser real es tener poder causal).

(6) Por lo tanto, los *qualia* no existen/ no son reales.

De acuerdo con el trilema mencionado más arriba, una vez bloqueada la opción reduccionista para los *qualia*, dada su imposibilidad de funcionalización, queda por evaluar el camino dualista. En este terreno, el único argumento en favor de los *qualia* (si es que es un argumento) es el que podría proponer alguien como Chalmers (1996) defensor del dualismo naturalista, quien pretende que es posible aceptar todas las premisas sin aceptar la conclusión. ¿Qué argumento propone Chalmers para aceptar la existencia de los *qualia*? En realidad todo su planteo toma como punto de partida la existencia de los *qualia*, por eso es dudoso pensar que él propone en algún sentido, un “argumento”, la existencia de los *qualia* es más bien una condición de adecuación para una teoría de la conciencia: por eso, afirma, su teoría “se toma la conciencia en serio.” (Chalmers 1996, p. xii)

Las razones en las que él se basa para sostener que los *qualia* existen es que son aquello que conocemos sin dudas, más directamente, etc. Parece haber razones epistemológicas para sostener la existencia de los *qualia*, que tienen que ver con el hecho de que el conocimiento de nosotros mismos, del carácter cualitativo de nuestra vida mental es más inmediato y seguro que nuestro conocimiento del mundo externo. Pero entonces parece que sólo hay razones epistemológicas para sostener la tesis ontológica de la existencia de *qualia*. Y este salto de lo epistemológico a lo ontológico siempre resulta difícil de sostener.

Sin embargo, yo creo que hay un argumento adicional que Kim sostendría en contra del dualismo de Chalmers, y del que Chalmers a mi juicio, no da cuenta: dado que los *qualia* (también Chalmers lo admite) son epifenómicos, la única manera de aceptar la existencia de los *qualia* sería rechazando la premisa 5 y proponiendo un criterio de realidad alternativo al de Alexander/Kim, y en ningún momento Chalmers sigue este camino. Por lo tanto, siguiendo la línea argumentativa propuesta por

Kim, y a menos que se reformule este criterio de realidad alternativo al dictum de Alexander, los *qualia* no existen.³

Pero hay una consecuencia eliminativista adicional más profunda en el trabajo de Kim, que afecta ya no exclusivamente al aspecto cualitativo de nuestra vida mental sino también al aspecto intencional de nuestra vida mental. En efecto, como dijimos más arriba, la solución que propone Kim a los problemas que la comprensión de la causación mental generan, depende de la posibilidad de aceptar un marco reduccionista funcional de los fenómenos mentales. Para que la reducción funcional sea posible, dice Kim, hay que “dejar de pensar [a lo mental] como una propiedad intrínseca y construirlo como una propiedad extrínseca caracterizada relacionamente” (1998, p. 25). Pero, advierte más adelante en el último capítulo, una vez que hemos logrado la caracterización funcional de un cierto fenómeno esto es, una vez que hemos caracterizado en términos de una propiedad de segundo orden (es decir, una propiedad funcional) a un cierto fenómeno y pretendemos identificar dicha propiedad de segundo orden con una propiedad de primer orden (es decir, con el ocupante del rol funcional en cuestión, que es quien, al fin y al cabo realiza el “trabajo” causal, resolviendo los problemas de la causación mental), Kim se pregunta (¿sorprendido?): ¿cómo pueden ser idénticas una propiedad de segundo orden con una de primer orden? Y se responde, y nos responde: lo que ha ocurrido es que, en sentido estricto, no tenemos que aceptar que hay en el mundo *dos* propiedades, una de primer orden y otra de segundo orden, en realidad lo que tenemos es una propiedad intrínseca (la de primer orden) y una caracterización extrínseca, relacional de segundo orden, de esa misma propiedad intrínseca, es decir, lo funcional, lo relacional, no son más que conceptos, maneras

³ Marcelo Sabatés es quien, hasta donde mis conocimientos llegan, más sistemáticamente ha explorado la posibilidad de rechazar la premisa 5. Algunas de sus contribuciones en este sentido pueden encontrarse en: Sabatés (2002), (2003) y (2004).

alternativas de describir lo que realmente hay: a saber, las propiedades de primer orden, las intrínsecas, las que hacen el trabajo causal, esto es las propiedades físicas.

Como se puede apreciar, por este camino todas las propiedades mentales han sido eliminadas del mundo y han sido relegadas, en el mejor de los casos, al plano de los conceptos. Los conceptos funcionales describen algo en el mundo (una propiedad física) y así es legítimo seguir utilizándolos en nuestro hablar, en tanto que los conceptos fenoménicos al no denotar ninguna propiedad genuina en el mundo, parece que sería preferible eliminarlos. Una vez más, el eliminativismo supone una reforma específica de nuestros conceptos mentalistas ordinarios. Consideremos el concepto ordinario “dolor”. ¿Qué consecuencias se seguirían de este tipo de propuesta para este tipo de conceptos? Seguramente habría que seguir la recomendación de Chalmers (1996, cap. 1) y reconocer que la mayoría de nuestros conceptos mentales ordinarios han confundido desde siempre dos conceptos diferentes y distinguibles, el concepto de “dolor funcional” y el concepto de “dolor fenoménico”. Un adecuado análisis conceptual nos mostrará que el primero es idéntico a un cierto concepto relacional, y que el segundo denota un estado cualitativo, según Chalmers, o que no denota nada, si seguimos mi lectura de Kim. En cualquier caso, una reforma conceptual es necesaria.

3. EXAMEN DE ALGUNOS ARGUMENTOS ANTIELIMINATIVISTAS

Un primer argumento clásico en contra del eliminativismo es el que sostiene que, de alguna manera, el eliminativismo constituye una posición que se autorrefuta.⁴ Este argumento se conoce con el nombre de “argumento trascendental.” Para precisar este argumento es necesario

⁴ Para una reciente discusión sobre este tipo de argumentos, véase Lockie (2003). Esta línea argumentativa también es extensamente discutida en Rey (1997, § 3.2.1.) y también es considerado en Ramsey (2003, § 4.1.).

hacer algún trabajo, porque no es obvio que sea autocontradictoria la tesis eliminativista: todo depende de cómo se la formule. Si la tesis eliminativista fuera formulada como “Yo, Paul Churchland (por dar un nombre), creo que no hay creencias”, sería claramente autocontradictoria, pero es obvio que nadie afirmó ni afirmaría algo como esto. Hay que buscar la manera de generar la contradicción. Y la manera usual es la siguiente: los eliminativistas afirman que la psicología de sentido común es falsa, dado que las teorías científicas verdaderas no taxonomizarán el mundo como lo hace la psicología de sentido común (véase el argumento del apartado 1.). Y los que intentan buscar la contradicción afirman que las nociones de verdad o falsedad, de alguna manera, presuponen una actividad intencional por parte de los que afirman tales verdades o falsedades, o en su defecto, que la teoría que reemplazaría en un futuro a la psicología de sentido común también depende de una actividad intencional de sujetos humanos. O sea la idea parece ser que detrás de toda afirmación con verdad/falsedad o de toda teoría que se acepte, hay estados intencionales (actitudes proposicionales) escondidos.

Pero si este es el argumento, está claro que el argumento trascendental que lleva a la autorefutación de la tesis de un filósofo es el argumento de petición de principio del otro: el eliminativista podría afirmar que sostener que detrás de la verdad o falsedad de una teoría hay intencionalidad es decir que la intencionalidad originaria está en la mente, y no en el lenguaje o en las teorías entendidas abstractamente, y esto es justamente lo que había que probar. Para atacar al eliminativista habría que partir de hechos neutros, no de hechos que ya presupongan la falsedad del eliminativismo.

La segunda línea argumentativa en contra del eliminativismo que quiero mencionar es la que depende de consideraciones Mooreanas-Wittgensteinianas acerca del estatus de ciertas afirmaciones de sentido común. En nuestro medio, Eduardo Rabossi ha defendido la idea de que la psicología de sentido común consiste no en una teoría, sino en un conjunto de convicciones básicas, similares a las certezas wittgensteinia-

nas, que la vuelven inmune a toda argumentación filosófica y a todo avance científico. Rabossi propone denominar a este tipo peculiar de proposiciones indubitables “convicciones”, y las caracteriza como sigue:

(1) Las convicciones son compartidas por la generalidad de los seres humanos.

(2) Las convicciones son aceptadas compulsivamente.

(3) Las convicciones tienen una estabilidad y certeza paradigmáticas.

(4) El abandono de una convicción genera un tipo peculiar de inconsistencia. El tipo peculiar de inconsistencia que genera es, no por casualidad, el que el argumento trascendental busca producir.

Resumiendo estos rasgos, Rabossi propone la siguiente definición de una convicción: “una certeza firme, adquirida de manera no rigurosa, que condiciona el obrar y se manifiesta en él” (Rabossi 1979, p. 52).

A mi juicio, esta línea argumentativa antiaeliminativista peca por exceso, pues pretende mostrar que el eliminativismo es inviable a costa de sostener que nuestras afirmaciones de sentido común son incorregibles, inmodificables, esto es que no pueden ser cambiadas ni en virtud de la argumentación filosófica ni en virtud de los avances científicos. Y esta idea me parece claramente inaceptable. Es razonable pensar que nuestra visión cotidiana del mundo ha sido, y será modificada por hallazgos científicos (más difícil de aceptar es que pueda ser cambiada en virtud de argumentos filosóficos, pero si se acepta una posición naturalista que afirma cierta continuidad entre ciencia y filosofía, tampoco es impensable). Rabossi, en particular, teniendo en cuenta este hecho, propone restringir el ámbito de las convicciones de sentido común a un núcleo básico (y reconoce la existencia de una especie de “cinturón protector” de convicciones, o convicciones no-básicas, que sí pueden ser modificadas). La lista de convicciones básicas que Rabossi reconoce son las siguientes: (1) la existencia de objetos macroscópicos, (2) la existencia de personas, (3) la identidad personal, (4) la regularidad de los eventos natu-

rales, y (5) la reactividad emocional hacia objetos y personas (Rabossi 2000, p. 652). El problema ahora es que estas convicciones, restringidas como están, no excluyen al eliminativismo: ninguna de ellas sostiene que debe haber estados intencionales como creencias y deseos, con poderes causales, ni que haya estados cualitativos de la experiencia con las características que los defensores de los *qualia* afirman que hay.

Recientemente también Lycan⁵ ha propuesto un argumento tipo-Moore como crítica al eliminativismo. Nos propone la siguiente lectura del argumento mooreano: Sean P_1, P_2, \dots, P_n las premisas que acepta el idealista y que tienen como conclusión C : No hay objetos materiales, y como corolario C' : no tengo manos. Dado el hecho mooreano conocido por todos “Aquí está mi mano”, o “Esta es una mano”, se nos presenta, dice Lycan, la necesidad de comparar la plausibilidad de las proposiciones involucradas a saber $\{P_1, P_2, P_n, C, C' \text{ y no } C'\}$. Dado que el conjunto es inconsistente, deberemos decidir qué proposición rechazamos, y la apuesta de Moore, según Lycan es que la primera opción no sería rechazar no C' .

A partir de esta lectura del argumento mooreano Lycan propone un argumento eliminativista en la siguiente línea: Sea el argumento eliminativista el que tiene premisas P_1, P_2, \dots, P_n y que lleva a la conclusión eliminativista E y al corolario eliminativista E' : no es verdad que mi abuelita quiere una cerveza. (El ejemplo es de Lycan: no sé qué harían los filósofos de la mente americanos en ausencia de “grannies” longevas y excéntricas!) Ahora bien, dado el hecho mooreano de que mi abuelita efectivamente quiere ahora una cerveza, se da una vez más una invitación a evaluar la plausibilidad de las proposiciones que conjuntamente llevaron a nuestro estado actual de inconsistencia. Lycan, como Rabossi, se da cuenta de que por esta vía se llega rápidamente a la inmutabilidad de toda afirmación mentalista ordinaria de sentido común, e intenta mostrar que

⁵ Lycan, W. “A particularly compelling refutation of Eliminative Materialism” (draft).

no es necesario sacar esta conclusión de su versión del planteo antieliminativista estilo Moore. La idea de Lycan es la siguiente: el argumento eliminativista, debe contener por lo menos una premisa *a priori*, no científica/empírica, que conecte las verdades científicas con una ontología negativa. Con gran fuerza persuasiva afirma: “sea lo que sea lo que la ciencia nos diga acerca de la mente, no puede mostrarnos que no hay de eso.” (p. 6)⁶ La idea de Lycan es, entonces, que la premisa a rechazar, dado el hecho mooreano relevante, es la premisa filosófica *a priori* mencionada. Pero si esto es así, nos encontramos en una situación en la cual una cantidad de premisas empíricas, las que se usan como premisas científicas que alientan al eliminativista, más un hecho mooreano consistente en que mi abuela quiere cerveza, ¿podrían constituir una base suficiente para rechazar un principio filosófico *a priori*? Así, el dilema queda planteado: la estrategia consistente en apelar a hechos mooreanos o bien lleva a la inmutabilidad de la psicología de sentido común, o bien nos vemos llevados a aceptar que las tesis filosóficas *a priori* son rechazables sobre la base de un conjunto de hechos empíricos.

Los argumentos pro-eliminativistas implican o suponen dramáticos cambios conceptuales relativos a la manera de entendernos a nosotros mismos, los argumentos antieliminativistas parecen suponer que todo cambio conceptual de este tipo es imposible. ¿Habría algún término medio, alguna manera de sostener que hay posibilidad de un cierto cambio conceptual respecto de nuestra manera de entendernos a nosotros mismos como los seres humanos que somos en virtud de avances científicos relevantes, sin que quede abierta la posibilidad de que haya un cambio drástico en dicha comprensión?

⁶ Sospecho que él querría decirnos que hay muchas más cosas acerca de la mente que no podrían cambiar diga lo que diga la ciencia: que nuestras creencias y todas las AP son semánticamente evaluables, que ellas causan nuestras conductas, al fin y al cabo aceptar la psicología de sentido común parece involucrar todas estas cosas.

4. DE REFORMAS Y CAMBIOS CONCEPTUALES RAZONABLES

En este punto, quisiera hacer mención de un hecho autobiográfico: la tremenda impresión que me causó (hace unos cuantos años ya!) la lectura del famoso pasaje acerca de los “Antípodas” imaginados por Rorty y descritos en *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* (1979). De alguna manera, este experimento mental nos ofrece una línea argumentativa pro-eliminativista también basada en la idea de que nuestra concepción de lo mental es una teoría falsa, pero las razones que se esgrimen en este caso, no dependen (en mi opinión) de la idea de que en el futuro será posible encontrar una teoría científica mejor (como los argumentos discutidos en la parte I de este trabajo) sino en el hecho más básico conceptualmente hablando de que es posible imaginar una situación en la cual las interacciones humanas cotidianas entre nosotros fueran posibles en ausencia de un lenguaje mentalista como el que poseemos. La situación de los antípodas muestra que el argumento antieliminativista basado en la idea de que esta posición se autorrefuta (los así llamados “argumentos trascendentales”) es inviable: no hay nada contradictorio en la situación de los antípodas tal como Rorty la imagina.

A mi juicio, la fuerza de este pasaje del libro de Rorty reside en el hecho de que logra mostrar cómo sería una vida humana sin lenguaje mentalista, donde se recojan en un lenguaje fisicalista (el de las neurociencias, pero no parece central en este punto) todos los matices que se manifiestan en nuestras interacciones humanas cotidianas. La moraleja parece ser: nada se pierde en un mundo en el cual las personas (los antípodas) hablen un lenguaje perfectamente fisicalista. Y si nada se pierde – nos vemos llevados a pensar – debe ser porque el lenguaje eliminado no recogía distinciones reales en el mundo que no puedan trazarse en términos fisicalistas. Por lo tanto, el lenguaje mental, y con él la mentalidad misma, han de ser eliminados.⁷

⁷ No estoy afirmando que éste sea exactamente el argumento eliminativista que alguna vez defendió Rorty, ni que el propósito de Rorty en este pasaje de

Como se puede ver, este argumento depende en forma determinante de la posibilidad de un cambio conceptual radical que involucre el abandono de nuestro hablar mentalista ordinario. Y las otras formas de eliminativismo mencionadas en las dos primeras partes de este trabajo también tenían como consecuencia, aunque no era la premisa principal del argumento, la posibilidad (¿la necesidad?) de abandonar los conceptos mentales ordinarios. La pregunta que quisiera considerar en este último apartado es la siguiente: ¿es posible este cambio conceptual radical?

Mi respuesta es que este cambio no es posible. Esta respuesta está estrechamente ligada a la manera en que concibamos a los conceptos mentales ordinarios. Es por ello que, argumentar detalladamente este punto excede los límites de este trabajo. Quisiera, sin embargo, indicar en términos generales la manera de entender los conceptos mentales que propongo⁸, y sus consecuencias relativas a la plausibilidad del eliminativismo. Mi idea es que habría que concebir a los conceptos mentales ordinarios como conceptos de clase natural, siguiendo la idea de Lycan mencionada más arriba, y desarrollada también por Griffiths (1997), y otros⁹. Es decir, conceptos como “miedo”, “dolor” o “creencia” de nuestros lenguajes naturales, no tienen un funcionamiento muy diferente del que tienen términos como “agua” o “tigre”. Todos estos conceptos por un lado, están asociados a un cierto prototipo (en el sentido de Putnam 1975), es decir un conjunto de criterios de aplicación que poseemos

1979 sea defender el eliminativismo, sólo estoy tratando de reconstruir un posible argumento eliminativista que surge de la lectura de este pasaje de Rorty 1979, y que a mi me pareció siempre el mejor argumento para tomarme en serio la opción eliminativista.

⁸ He argumentado más detalladamente a favor de esta manera de concebir los conceptos mentales en Pérez (2005).

⁹ Nagel (1986, ch. 2, § 3) es un importante antecedente de esta idea. McGinn (1991) también argumenta en favor de la existencia de una “esencia oculta” de la conciencia aunque no cree que pueda ser conocida por medios empíricos. Hill (1991) acepta la idea de que cierto subconjunto limitado de conceptos mentales, tal como “dolor” son conceptos de clase natural.

en la medida en que somos hablantes competentes de un lenguaje natural. Por otra parte, tienen un carácter indexical, es decir apuntan a un fenómeno en el mundo accesible a una descripción científica. En el caso de “agua” será la química la que nos diga cuál es su “esencia”, en el caso de “tigre” será la biología, y en el caso de “dolor” será sin duda, la neurociencia.

Ahora bien, cuando descubrimos que el agua está compuesta químicamente por dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno, esto es cuando descubrimos que agua = H₂O, no eliminamos el agua, ni decimos que “realmente no hay agua, ya que sólo hay H₂O”, ni reemplazamos nuestro hablar cotidiano acerca del agua por un hablar químico en términos de H₂O, ni se nos ocurre que el concepto de “agua” sea eliminable. ¿Por qué? Porque la química no puede ni busca reemplazar nuestro concepto ordinario de agua por el de H₂O, ya que al establecerse la identidad entre agua y H₂O lo que estamos aceptando es la realidad del agua. Es a partir de nuestro concepto ordinario de agua, el que nos permitía discriminar cierta sustancia en el mundo sin tener demasiado sustento teórico para hacerlo, que fue posible que la ciencia química se desarrollara y nos permitiera entender mejor por qué estábamos discriminando ciertas porciones de sustancia en el mundo como porciones de agua. Los conceptos ordinarios así funcionan como motor, condición de posibilidad de la actividad científica, proponiendo taxonomizaciones de fenómenos ordinarios que la ciencia busca fundamentar en razones teóricas explicativas/más profundas. Sin taxonomización ordinaria no hay ciencia. ¿Podría la química haberse desarrollado si no hubiéramos poseído el concepto ordinario de agua y el de ginebra? Si la química madura no logra explicar qué diferencia hay entre el agua y la ginebra, parece que hay un cambio de tema, que la química no está hablando de los macrofenómenos que discriminamos gracias a nuestro lenguaje ordinario. Así, si la neurociencia o la psicología cognitiva maduras abandonan nuestros conceptos ordinarios de “miedo”, “dolor” o “creencia” (lo que no es conceptualmente contradictorio, como los argumentos trascendentales

pretenden) ya no estarán hablando más de nuestra mente, sino solo de nuestro cerebro, en un nivel más o menos abstracto.

Y esto explica por qué el argumento de los antípodos de Rorty me resultó siempre más fuerte que los demás: en él los antípodos, no *cambian* sus conceptos mentalistas abandonándolos por otros “mejores” sino que nunca poseyeron conceptos mentalistas como los nuestros. Y no parece haber razones para decir que ellos no viven una vida “humana” como la nuestra. Creo ahora, sin embargo, que esta fortaleza es ilusoria. Al fin y al cabo, el lenguaje fisicalista de los antípodos es el lenguaje de las neurociencias maduras. La pregunta relevante en este punto es: ¿podría la neurociencia haber llegado al desarrollo presupuesto en el ejemplo de Rorty, sin haber tomado como punto de partida nuestro lenguaje mentalista ordinario? Si mi explicitación ofrecida arriba de los conceptos mentales está en lo correcto, parece que esto no sería posible. Y la fuerza del argumento de los antípodos se desmorona. Es mucho lo que se pierde si aceptamos un cambio radical de nuestros conceptos mentales ordinarios. Y dado que este cambio está supuesto o es implicado por las diversas versiones de eliminativismo mencionadas, mejor eliminemos el eliminativismo!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHALMERS, D. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- CHURCHLAND, P. “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”. Repr. in P. Churchland (1989), pp. 1-22.
- CHURCHLAND, P. (ed.). *A Neurocomputational Perspective*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989.
- FEYERABEND, P. “Materialism and the Mind-Body Problem”. *Review of Metaphysics*, 17, pp. 49-66, 1963.

- GOPINK, A., MELTZOFF, A. *Words, Thoughts and Theories*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997.
- GRIFFITHS, P. *What Emotions Really Are*. Chicago: Chicago University Press, 1997.
- HILL, C. *Sensations. A defense of type materialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KIM, J. "El mito del materialismo no reduccionista". *Análisis Filosófico*, XV(1-2), pp. 35-56, 1995.
- _____. *Mind in a Physical World*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998.
- KORTA, K., LARRAZABAL, J.M. (eds.). *Truth, Rationality, Cognition and Music*. Dordrecht: Kluwer, 2004.
- LOCKIE, R. "Transcendental Arguments Against Eliminativism". *British Journal of the Philosophy of Science*, 54, pp. 569-589, 2003.
- LYCAN, W. "A Particularly Compelling Refutation of Eliminative Materialism" (draft).
- MCGINN, C. "The Hidden Structure of Consciousness". In: C. McGinn (ed.). *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell, pp. 89-125, 1991.
- _____. (ed.). *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell, 1991.
- NAGEL, T. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- PÉREZ, D. "Mental Concepts as Natural Kind Concepts". In: *New Essays in Philosophy of Language and Mind, Canadian Journal of Philosophy* (supplemental volume 30). Edited by R. Stainton, C. Viger, M. Ezcurdia. University of Calgary Press, pp. 197-221, 2005.

- _____. “Repensando la Folk Psychology desde el Barco de Neurath”. In: E. Rabossi (comp.). *La Mente y sus Problemas. Temas actuales de filosofía de la psicología*. Buenos Aires: Ed. Catalogos, pp. 41-74, 2004.
- _____. “Sentido común y psicología. Notas sobre la psicología de sentido común”. *Revista de Filosofía*, 38, pp. 27-41, noviembre 1992.
- PUTNAM, H. “The Meaning of ‘Meaning’”. In: H. Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 215-271, 1975.
- _____. *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, v. 2. Cambridge University Press, 1975.
- QUINE, W.V.O. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1960.
- _____. “Two Dogmas of Empiricism”. *The Philosophical Review*, 60(1), pp. 20-43, 1951.
- _____. “Naturalized Epistemology”. In: W.V.O Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, pp. 69-90, 1969.
- _____. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- _____. *La Relatividad Ontológica y Otros Ensayos*. Madrid: Tecnos, 1986.
- RABOSSO, E. “¿Por qué el sentido común importa a la filosofía?”. *Manuscrito*, III(1), pp. 43-55, 1979.
- _____. “La filosofía de sentido común y la teoría de la teoría. Algunas reflexiones críticas”. *Endoxa*, 12, p. 643-655, 2000.
- _____. (comp.). *La Mente y sus Problemas. Temas actuales de filosofía de la psicología*. Buenos Aires: Ed. Catalogos, 2004.

- RAMSEY, F. "Eliminative Materialism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003. <http://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/>
- REY, G. *Contemporary Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1997.
- ROCKWELL, T. *Dictionary of Philosophy of Mind*. Stanford, 2004. <http://philosophy.uwaterloo.ca/MindDict/eliminativism.html>
- RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- _____. "Mind-Body Identity, Privacy and Categories". *Review of Metaphysics*, 19, p. 24-54, 1965.
- SABATÉS, M. "Being Without Doing". *Topoi*, 22(2), pp. 111-125, 2003.
- _____. "Mind in a Physical World?". *PPR*, 65, pp. 663-670, 2002.
- _____. "The Explanatory Relevance of Psychological Properties". In: K. Korta, J.M. Larrazabal (eds.). *Truth, Rationality, Cognition and Music*. Dordrecht: Kluwer, pp. 109-132, 2004.
- SELLARS, W. "Empiricism and the Philosophy of Mind". In: H. Feigl, M. Scriven (eds.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*. University of Minnesota Press, pp. 253-329, 1956.
- STICH S. *Deconstructing the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- _____. *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1983.